نثر الفرائد

لشرح العقائد

تالیف

فضیلة الشیخ قاری نصیب اللہ منیر

مدرس

جامعہ دار العلوم تعلیم القرآن غال دیر

ادارۃ العلم پشاور

نَثرُ الفَرائِد

لِشَرحِ العَقَائِد.

مؤلف

فضیلۃ الشیخ قاری نصیب اللہ منیر حفظہ اللہ ورعاہ.

اِدارۃُ العِلم پشاور
محلہ جنگی قصہ خوانی پشاور
0332-9190282 0316-9086282

حقوق د طبع محفوظ دی

د کتاب نوم: نَثرُ الفَرَائدِ لِشَرحِ العَقَآئِد.

د مصنف نوم: فضیلة الشیخ قاری نصیب الله منیر حفظه الله ورعاه.

دچاپ تعداد: ۱۱۰۰ / اول چاپ. ﴿الطبعة الاولی﴾

﴿د منـــدلو ډ کونـــه﴾

إدَارَةُ العِلم محله جنګی پشاور

دینی کتب خانه تیمرګره دیر لوئر.

مکتبة البشری خال بازار دیر لوئر.

اسلامی کتب خانه صوابی.

تاج کتب خانه صوابی.

دچاپ ځای: محله جنګی پېښور: ۱۴۴۲ هـ موافق: ۲۰۲۱ م

1

التَّقْدِيْمُ ---- ۹
سَبَبُ التَّالِيْف ---- ۱۱
شَرْحُ الْعَقَائِدِ وَ اَهَمِيَّتُهٗ ---- ۱۱
الْمُقَدِّمَةُ الْمُمَهِّدَةُ ---- ۱۳
اَحْوَالُ الْمُصَنِّفِ رحمه الله ---- ۱۶
أَحْوَالُ الْكِتَابِ ---- ۱۸
خُطْبَةُ الْكِتَابِ ---- ۱۹
تَشْرِيْحُ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ---- ۲۲
تَشْرِيْحُ لَفْظِ النَّبِيِّ ---- ۲٤
تَشْرِيْحُ لَفْظِ الْاٰلِ ---- ۲٦
تَشْرِيْحُ لَفْظِ اَصْحَابٍ ---- ۲۸
دِيْبَاجَةُ الْكِتَابِ ---- ۲۸
مُقَدِّمَةُ الْكِتَابِ ---- ۳۷
دَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ ---- ٤۰
وُجُوْهُ تَسْمِيَةِ عِلْمِ الْكَلَامِ بِالْكَلَامِ ---- ٤٤
تَفْصِيْلُ كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ ---- ٤۷
اَلتَّمْهِيْدُ لِكَلَامِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ ---- ۵۳
تَارِيْخُ الْمُعْتَزِلَةِ وَ الْفَلْسَفَةِ مُلَخَّصًا ---- ۵٤
تَفْصِيْلُ كَلَامِ الْمُتَاَخِّرِيْنَ ---- ۵۷
شَرَافَةُ عِلْمِ الْكَلَامِ ---- ۵۸
اَلتَّمْهِيْدُ وَ الرَّبْطُ وَ دَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ ---- ٦۱
اَلْمَعْلُوْلَاتُ ثَابِتَةٌ ---- ٦۵
الْمَرَاتِبُ السِّتَّةُ لِوُجُوْدِ الشَّيْءِ ---- ٦۷
الْفَرْقُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَ الْمَاهِيَةِ وَ الْهُوِيَّةِ ---- ٦۷
اَلْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ ---- ۷۳
بَيَانُ خِلَافِ السُّوْفَسْطَائِيَّةِ ---- ۷٦
بَيَانُ دَلِيْلِ السُّوْفَسْطَائِيَّةِ ---- ۸۰
بَيَانُ اَسْبَابِ الْعِلْمِ ---- ۸۵

أَقْسَامُ الْحَصْرِ ---- ٩٥
بَيَانُ الْإِعْتِرَاضِ عَلَىٰ حَصْرِ الْأَسْبَابِ فِیْ ثَلٰثَةٍ ---- ٩٥
اَلْجَوَابُ عَنِ الْإِعْتِرَاضِ ---- ٩٨
بَيَانُ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ ---- ١٠٠
تَفْصِيْلُ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ ---- ١٠٤
دَفْعُ الْإِعْتِرَاضِ ---- ١٠٩
بَيَانُ السَّبَبِ الثَّانِیْ ---- ١١٢
بَيَانُ أَقْسَامِ الْخَبَرِ الصَّادِقِ ---- ١١٥
تَجْزِيَةُ الْمَتَنِ ---- ١١٨
اَلْإِعْتِرَاضُ عَلَى الْأَمْرِ الْأَوَّلِ مِنَ الْحُكْمِ ---- ١٢١
اَلْإِعْتِرَاضُ عَلَى الْأَمْرِ الثَّانِیْ ---- ١٢٢
اَلسُّمَنِيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ ---- ١٢٤
بَيَانُ خَبَرِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ---- ١٢٧
اَلْأُمُوْرُ الْخَارِقَةُ لِلْعَادَةِ وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِيْهَا ---- ١٢٩
بَيَانُ حُكْمِ خَبَرِ الرَّسُوْلِ ---- ١٣٠
دَفْعُ الْإِعْتِرَاضِ ---- ١٣٤
بَيَانُ سَبَبِ الثَّالِثِ لِلْعِلْمِ ---- ١٤١
بَيَانُ مَرَاتِبِ الْعَقْلِ ---- ١٤٢
تَعْرِيْفَاتُ الْعَقْلِ ---- ١٤٣
تَشْرِيْحُ مُفْرَدَاتِ تَعْرِيْفَاتِ العقل ---- ١٤٥
تَحْقِيْقُ النَّفْسِ ---- ١٤٦
مَرَاتِبُ النَّفْسِ ---- ١٤٦
بَيَانُ حُكْمِ السَّبَبِ الثَّالِثِ ---- ١٥٨
بَيَانُ الْمَعْنَيَيْنِ لِلضَّرُوْرِیْ ---- ١٦٢
دَفْعُ الْإِعْتِرَاضِ ---- ١٦٤
بَيَانُ دَعْوَىٰ حُدُوْثِ الْعَالَمِ ---- ١٦٩
تَفْصِيْلُ الْعَالَمِ ---- ١٧٢
تَقْسِيْمُ الْعَالَمِ إِلَى الْعَيْنِ وَ الْعَرَضِ ---- ١٧٦

بَيَانُ تَعْرِيْفِ الْأَعْيَانِ ---------- ١٧٨
اَلْإِخْتِلَافُ فِيْ مَعْنىٰ قِيَامِ الشَّيْءِ بِذَاتِه ---------- ١٧٩
بَيَانُ أَقْسَامِ الْعَيْنِ ---------- ١٨٣
إِخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ فِيْ تَرَكُّبِ الْجِسْمِ ---------- ١٨٤
تَعْرِيْفُ الزَّاوِيَةِ وَ أَقْسَامُهَا ---------- ١٨٥
أَقْسَامُ التَّقْسِيْمِ مَعَ بَيَانِ دَلِيْلِ الْحَصْرِ فِيْهَا ---------- ١٨٩
اَلْإِخْتِلَافُ فِيْ وُجُوْدِ الْجُزْءِ الَّذِيْ لَا يَتَجَزّٰى وَ عَدَمِ وُجُوْدِه ---------- ١٩١
بَيَانُ دَلَآئِلِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ ---------- ١٩٢
بَيَانُ الرَّدِّ عَلىٰ دَلَائِلِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ ---------- ١٩٦
بَيَانُ تَعْرِيْفِ الْعَرَضِ ---------- ٢٠٢
بَيَانُ أَمْثِلَةِ الْعَرَضِ وَ أَقْسَامِه ---------- ٢٠٦
بَيَانُ حُدُوْثِ الْأَعْرَاضِ ---------- ٢٠٩
بَيَانُ حُدُوْثِ الْأَعْيَانِ ---------- ٢١١
بَيَانُ الْإِشْكَالَاتِ عَلىٰ دَلِيْلِ الْحُدُوْثِ ---------- ٢١٦
اَلشُّبْهَةُ الْأُوْلىٰ على حَصْرِ الْأَعْيَانِ فِي الْأَجْسَامِ وَ الْجَوَاهِرِ ---------- ٢١٧
اَلشُّبْهَةُ الثَّانِيَةُ عَلىٰ دَلِيْلِ حُدُوْثِ الْأَعْرَاضِ ---------- ٢١٩
اَلشُّبْهَةُ الثَّالِثَةُ عَلىٰ دَلِيْلِ كُبْرىٰ الْقِيَاسِ الْأَوَّلِ ---------- ٢٢٠
اَلشُّبْهَةُ الرَّابِعَةُ عَلىٰ دَلِيْلِ حُدُوْثِ الْأَعْيَانِ ---------- ٢٢١
بَيَانُ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ ---------- ٢٢٢
اَلدَّلِيْلُ عَلىٰ وُجُوْبِ وُجُوْدِ الصَّانِعِ ---------- ٢٢٥
بَيَانُ بُرْهَانِ التَّطْبِيْقِ ---------- ٢٢٨
بَيَانُ الْإِعْتِرَاضِ عَلىٰ بُرْهَانِ التَّطْبِيْقِ وَ الْجَوَابُ عَنْهُ ---------- ٢٣٠
بَيَانُ إِثْبَاتِ وَحْدَانِيَّةِ الصَّانِعِ ---------- ٢٣٣
بُرْهَانُ التَّمَانُعِ ---------- ٢٣٥
مُقَامُ بُرْهَانِ التَّمَانُعِ ---------- ٢٣٨
بَيَانُ الْمُعَارَضَةِ ---------- ٢٤١
وُرُوْدُ الْإِعْتِرَاضِ عَلىٰ بُرْهَانِ التَّمَانُعِ ---------- ٢٤٢
بَيَانُ صِفَاتِ الْبَارِيْ عَزَّ إِسْمُهُ ---------- ٢٤٣

بَيَانُ النِّسْبَةِ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْقَدِيْمِ ---- ٢٤٦
بَيَانُ الرَّدِّ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ ---- ٢٤٩
بَيَانُ الصِّفَاتِ الثُّبُوْتِيَّةِ مُجْمَلًا ---- ٢٥١
تَفْصِيْلُ صِفَاتِ السَّلْبِيَّةِ ---- ٢٥٣
بَيَانُ نَفْيِ الْجِسْمِيَّةِ وَ الْجَوْهَرِيَّةِ عَنْهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ---- ٢٥٨
بَيَانُ الْاِعْتِرَاضِ ---- ٢٦١
بَيَانُ أَنَّ الْوَاجِبَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَيْسَ بِمُتَمَكِّنٍ فِيْ مَكَانٍ ---- ٢٦٩
بَيَانُ الْاِخْتِلَافِ فِيْ تَعْرِيْفِ الْمَكَانِ ---- ٢٧١
اَلْاِعْتِرَاضُ وَالْجَوَابُ ---- ٢٧٦
دَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ عَنِ الشَّارِحِ رحمه الله ---- ٢٧٧
بَيَانُ دَلَائِلِ الْمُجَسِّمَةِ وَ الْجَوَابُ عَنْهُ ---- ٢٨١
بَيَانُ الْمَعْنَيَيْنِ لِلْمُمَاثَلَةِ ---- ٢٨٦
بَيَانُ حُكْمِ الصِّفَاتِ الثُّبُوْتِيَّةِ ---- ٢٩٦
اَلْكَرَامِيَّةُ ---- ٣٠١
اَلتَّمْهِيْدُ وَ بَيَانُ الْاِعْتِرَاضِ ---- ٣٠٣
اَلْاِعْتِرَاضُ ---- ٣٠٦
تَحْرِيْرُ مَنْشَأِ الْاِخْتِلَافِ ---- ٣٠٨
بَيَانُ صِفَاتِ الثُّبُوْتِيَّةِ لِلّٰهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ---- ٣١٨
بَيَانُ إِخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِى الصِّفَاتِ الثُّبُوْتِيَّةِ ---- ٣١٩
اَلرَّبْطُ وَ التَّمْهِيْدُ وَ دَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ ---- ٣٣٢
تَفْصِيْلُ صِفَةِ الْكَلَامِ ---- ٣٣٣
إِطْلَاقُ الشَّيْءِ عَلَى اللهِ تَعَالَىٰ ---- ٣٣٤
بَيَانُ أَنَّ الْكَلَامَ فِى الْأَزَلِ جُزْئِيٌّ حَقِيْقِيٌّ ---- ٣٣٦
مَسْئَلَةُ خَلْقِ الْقُرْاٰنِ ---- ٣٤٢
جَوَابُ شُبْهَةِ الْمُعْتَزِلَةِ ---- ٣٤٧
بَيَانُ الْاِعْتِرَاضِ وَ الْجَوَابُ عَنْهُ ---- ٣٥٣
بَيَانُ تَوْجِيْهِ بَعْضِ الْمُحَقِّقِيْنَ وَ الرَّدُّ عَلَيْهِ ---- ٣٥٦
بَيَانُ صِفَةِ التَّكْوِيْنِ ---- ٣٥٩

بيانُ استدلالِ الأشاعرةِ والردُّ عليه ---- ٣٦٥
نقلُ جوابِ صاحبِ الكفايةِ والردُّ عليه ---- ٣٦٨
حاصلُ الجوابِ ---- ٣٧٠
بيانُ النسبةِ بينَ التكوينِ و المكوَّنِ ---- ٣٧٢
تفصيلُ صفةِ الإرادةِ ---- ٣٧٩
بيانُ صفةِ رؤيةِ الله تعالى ---- ٣٨٢
بيانُ دلائلِ أهلِ السنّةِ والجماعةِ ---- ٣٨٥
تقريرُ الدليلِ العقليِّ ---- ٣٨٦
الدفعياتُ عن الدليلِ العقليِّ ---- ٣٨٧
تقريرُ الدليلِ النقليِّ ---- ٣٩١
بيانُ الإعتراضاتِ على الدليلِ النقليِّ ---- ٣٩٣
بيانُ الدعوى الثاني ---- ٣٩٥
نقلُ شبهاتِ المعتزلةِ و الجوابُ عنها ---- ٣٩٧
بيانُ مسئلةِ خلقِ أفعالِ العبادِ ---- ٤٠٤
بيانُ الإختلافِ في أفعالِ الإختياريةِ للعبادِ ---- ٤٠٥
الدليلُ العقليُّ لأهلِ السنّةِ والجماعةِ ---- ٤٠٦
الدلائلُ النقليةُ لأهلِ السنّةِ والجماعةِ ---- ٤٠٧
بيانُ دلائلِ المعتزلةِ و الجوابُ عنها ---- ٤١٢
بيانُ تعميمِ إرادةِ الله تعالى وقدرته بالنسبةِ إلى أفعالِ العبادِ ---- ٤١٥
بيانُ الحكايتينِ ---- ٤١٩
بيانُ الردِّ على الجبريةِ ---- ٤٢٢
دلائلُ أهلِ السنّةِ والجماعةِ ---- ٤٢٥
بيانُ إعتراضاتِ الجبريةِ والجوابُ عنها ---- ٤٢٦
بيانُ الفروقِ بينَ الخلقِ و الكسبِ ---- ٤٣٠
دفعُ الإعتراضِ ---- ٤٣٣
بيانُ مسئلةِ الإستطاعةِ ---- ٤٣٤
بيانُ الفرقِ بينَ العلةِ و الشرطِ ---- ٤٣٧
بيانُ جوابِ صاحبِ الكفايةِ و الردُّ عليه ---- ٤٤٠

بَيَانُ الْجَوَابِ عَنْ إِسْتِدْلَالِ الْمُعْتَزِلَةِ ---------- ۴۴۴
نَقْلُ جَوَابِ اَحَدٍ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ ---------- ۴۴۷
مَسْئَلَةُ تَكْلِيفِ الْعَبْدِ بِمَا لَا يُطَاقُ ---------- ۴۴۹
بَيَانُ إِخْتِيَارِ الْعَبْدِ فِى الْاَفْعَالِ التَّوْلِيْدِيَّةِ ---------- ۴۵۴
بَيَانُ مَسْئَلَةِ اَجَلِ الْمَقْتُوْلِ ---------- ۴۵۷
بَيَانُ مَسْئَلَةِ اَجَلِ الْعَبْدِ ---------- ۴۶۱
بَيَانُ أَنَّ الْحَرَامَ رِزْقٌ اَمْ لَا ---------- ۴۶۲
مَسْئَلَةُ الْاِهْتِدَآءِ وَ الضَّلَالَةِ ---------- ۴۶۷
بَيَانُ مَسْئَلَةِ مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ ---------- ۴۷۱
بَيَانُ عَذَابِ الْقَبْرِ ---------- ۴۷۵
كَيْفِيَّةُ عَذَابِ الْقَبْرِ ---------- ۴۷۸
مُنْكِرِىْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَ اَدِلَّتُهُمْ ---------- ۴۸۳
بَيَانُ عَقِيْدَةِ الْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ ---------- ۴۸۶
بَيَانُ عَقِيْدَةِ وَزْنِ الْاَعْمَالِ ---------- ۴۹۱
بَيَانُ عَقِيْدَةِ إِعْطَاءِ الْكِتَابِ ---------- ۴۹۴
بَيَانُ عَقِيْدَةِ حَقِيَّةِ الْحَوْضِ وَ الصِّرَاطِ ---------- ۴۹۶
بَيَانُ حَقِيَّةِ عَقِيْدَةِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ ---------- ۴۹۹
حُكْمُ مَنِ ارْتَكَبَ الْكَبِيْرَةَ ---------- ۵۰۶
مَسْئَلَةُ عَدَمِ تَخْفِيْفِ الشِّرْكِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ ---------- ۵۱۷
بَيَانُ مَسْئَلَةِ جَوَازِ الْعَفْوِ عَنِ الذُّنُوْبِ ---------- ۵۱۹
بَيَانُ مَسْئَلَةِ جَوَازِ الْعِقَابِ عَلَى الصَّغِيْرَةِ ---------- ۵۲۲
بَيَانُ مَسْئَلَةِ الشَّفَاعَةِ ---------- ۵۲۶
اَقْسَامُ الشَّفَاعَةِ ---------- ۵۲۸
بَيَانُ مَسْئَلَةِ عَدَمِ خُلُوْدِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ فِى النَّارِ ---------- ۵۳۳
بَيَانُ مَسْئَلَةِ الْاِيْمَانِ ---------- ۵۳۸
بَيَانُ إِخْتِلَافِ الْعُلَمَآءِ فِىْ مَعْنَى الشَّرْعِىِّ لِلْاِيْمَانِ ---------- ۵۴۲
مَوْقِفُ الْمُحَقِّقِيْنَ فِىْ مَعْنَى الْاِيْمَانِ ---------- ۵۴۳
مَوْقِفُ الْكَرَّامِيَّةِ فِىْ مَعْنَى الْاِيْمَانِ ---------- ۵۴۵

موقف المحدثين، والمتكلمين، والفقهاء في معنى الإيمان ---- ۵۴۷
مسئلة زيادة الإيمان و نقصانه ---- ۵۴۹
موقف القدرية في معنى الإيمان ---- ۵۵۴
بيان النسبة بين الإيمان والإسلام ---- ۵۵۸
مسئلة الإستثناء في الإيمان ---- ۵۶۱
ذكر الصور الجائزة للإستثناء ---- ۵۶۳
الجواب عن إستدلال الأشاعرة ---- ۵۶۴
بيان مسئلة الرسالة ---- ۵۶۷
بيان طريق إثبات الرسالة ---- ۵۷۱
تعيين بعض من ثبت رسالته ---- ۵۷۳
ثبوت نبوة آدم عليه السلام ---- ۵۷۴
ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ---- ۵۷۵
بيان مسئلة ختم النبوة ---- ۵۸۰
بيان عدد الأنبياء ---- ۵۸۲
عمل الأنبياء ---- ۵۸۵
مسئلة عصمة الأنبياء ---- ۵۸۶
مقام نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ---- ۵۹۱
الإيمان بالملائكة ---- ۵۹۳
حقيقة قصة هاروت و ماروت ---- ۵۹۵
مسئلة الإيمان بالكتب ---- ۵۹۷
بيان معراج النبي صلى الله عليه وسلم ---- ۶۰۰
مسئلة كرامات الأولياء ---- ۶۰۴
بيان بعض أمثلة الكرامات ---- ۶۰۶
بيان مسئلة تفضيل الخلفاء الأربعة ---- ۶۱۲
بيان مسئلة الخلافة ---- ۶۱۵
بيان أن الخلافة ثلثون سنة ---- ۶۲۱
بيان فرائض الإمام و وجوب نصبه ---- ۶۲۳
شرائط الإمام ---- ۶۲۶

إِشْتِرَاطُ كَوْنِ الْخَلِيْفَةِ قُرَيْشِيًا ---------- ۶۲۹
عَدَمُ إِشْتِرَاطِ الْعِصْمَةِ فِى الْإِمَامِ ---------- ۶۳۳
بَيَانُ إِشْتِرَاطِ الْوَلَايَةِ لِلْإِمَامِ ---------- ۶۳۷
تَحْقِيْقُ السِّيَاسَةِ لُغَةً وَ اِصْطِلَاحًا ---------- ۶۳۸
بَيَانُ اَنَّ الْإِمَامَ لَا يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ ---------- ۶۴۰
بَيَانُ مَسْئَلَةِ إِمَامَةِ الصُّغْرٰى ---------- ۶۴۲
مَسْئَلَةُ شَانِ الصَّحَابَةِ الْكِرَامِ رضي الله عنهم ---------- ۶۴۵
إِخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ فِى اللَّعْنِ عَلٰى يَزِيْدَ ---------- ۶۵۳
اَلْعَشَرَةُ الْمُبَشَّرَةُ ---------- ۶۵۹
بَيَانُ مَسْئَلَةِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ ---------- ۶۶۰
بَيَانُ حُكْمِ نَبِيْذِ التَّمَرِ ---------- ۶۶۱
بَيَانُ اَنَّ الْوَلِيَّ لَا يَبْلُغُ دَرَجَةَ الْاَنْبِيَاءِ ---------- ۶۶۲
بَيَانُ الرَّدِّ عَلٰى بَعْضِ الْإِبَاحِيِّيْنَ ---------- ۶۶۵
بَيَانُ عَقِيْدَةِ اَنَّ النُّصُوْصَ تُحْمَلُ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا ---------- ۶۶۷
بَيَانُ نَوَاقِضِ الْإِيْمَانِ ---------- ۶۶۸
بَيَانُ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَيْسَ بِشَيْءٍ ---------- ۶۷۶
بَيَانُ مَسْئَلَةِ إِيْصَالِ الثَّوَابِ ---------- ۶۷۸
بَيَانُ اَنَّ الدُّعَاءَ يُسْتَجَابُ ---------- ۶۸۰
بَيَانُ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ ---------- ۶۸۲
بَيَانُ مَسْئَلَةِ إِصَابَةِ الْمُجْتَهِدِ وَ خَطَاءِهٖ ---------- ۶۸۳
بَيَانُ مَسْئَلَةِ تَفَاضُلِ الْبَشَرِ وَ الْمَلَائِكَةِ ---------- ۶۸۸

فَلَيْتَكَ تَحْلُوْ وَ الْحَيَاةُ مَرِيْرَةٌ

وَلَيْتَكَ تَرْضٰى وَ الْاَنَامُ غِضَابٌ

وَ لَيْتَ الَّذِىْ بَيْنِىْ وَ بَيْنَكَ عَامِرٌ

وَ بَيْنِىْ وَ بَيْنَ الْعَالَمِيْنَ خَرَابٌ

أبو فراس الحمدانى

بسم الله الرحمن الرحيم

اَلتَّقْدِيْمُ

اَلْحَمْدُ لِمَنْ دَلَّ عَلٰى ذَاتِهٖ بِذَاتِهٖ ، وَشَهِدَ بِوَحْدَانِيَّتِهٖ نِظَامُ مَصْنُوْعَاتِهٖ ، وَتَحَيَّرَتِ الْعُقُوْلُ وَالْاَفْهَامُ فِىْ كِبْرِيَآءِ ذَاتِهٖ ، وَتَوَلَّهَتْ (۱) الْاَذْهَانُ وَ الْاَوْهَامُ فِىْ بَيْدَآءِ (۲) عَظَمَةِ صِفَاتِهٖ ، تَلَأْلَأَتْ عَلٰى صَفَحَاتِ الْمَوْجُوْدَاتِ اَنْوَارُ جَبَرُوْتِهٖ وَسُلْطَانِهٖ ، وَتَهَلَّلَتْ (۳) عَلٰى وَجَنَاتِ الْكَائِنَاتِ اٰثَارُ مَلَكُوْتِهٖ وَاِحْسَانِهٖ ، يَا مَنْ تَقَدَّسَ عَنْ سِمَةِ الْحُدُوْثِ وَالزَّوَالِ ، وَتَنَزَّهَ عَنْ وَصَمَةِ (٤) التَّغَيُّرِ وَالْاِنْتِقَالِ ، صَلِّ عَلٰى نَبِيِّكَ الْمُصْطَفٰى ، وَرَسُوْلِكَ الْمُجْتَبٰى ، الدَّاعِىْ اِلٰى كَافَّةِ الْوَرٰى ، مُحَمَّدِ نِ الْمَبْعُوْثِ بِالْهُدٰى ، وَعَلٰى اٰلِهِ الْبَرَرَةِ الْاَتْقِيَآءِ ، وَاَصْحَابِهِ الْخِيَرَةِ الْاَصْفِيَآءِ مَا تَعَاقَبَتِ الظُّلَمُ وَالضِّيَآءُ ، وَبَعْدُ: په مطالبُ کښې ډیر فائده مند په دنیا او آخِرَتْ کښې ، او په مقاصدُ کښې د ټولو نه اوچت په کمال او مَنْقَبَتْ کښې ، او په مناصبُ کښې ډیر کامل په لوئۍ او مَرتَبَتْ کښې ، او په مرغوب اشیآء کښې په تازه والی او زِينَتْ کښې علوم دینیه او علوم یقینیه دی ؛ ځکه چې پدی باندی فوز د دارین ، او لوئۍ اعزاز او اکرام په دنیا او آخرت کښې موقوف دی. د علومُ دینیه د دغه کړئ نه «علمُ العقائِد» هم دے چې د دی نوم نه علاوه په «علمُ التوحید ، علمُ اُصول الدّین علمُ فِقهِ الأكبر ، عِلمُ الإيمان ، عِلمُ الأسماء و الصّفات ، علمُ اُصُوْلِ السُّنَّةِ ، عِلمُ الْكَلام» وغیره نومونو سره هم یاد علم دے. پدی علم کښې بیان د عقائد اسلامیه کیږی ، چې پکښې په دلائل عقلیه سره اثبات د عقائد صحیحه او دفاع د عقائد فاسده نه کیږی ، هغه دلائل عقلیه چې د اکثرُ تائید په دلائل نقلیه سمعیه سره شوے دے. چونکه علم الکلام د علوم ضروریه نه یو علم دے ؛ ځکه چې پدی سره د اصول الدین یعنی عقائد ضروریه اثبات کیږی او د مخالفین د شبهات او اعتراضات تردید او إزاله کیږی ، هم دغه وجه ده چې د دی علم زدکړه او په نورو علومُ د دی معرفت مقدم کول او دی لره اهمیت ورکول ضروری امر دے او د هغی دپاره څه وجوه دی:

۱ـ د هر مذهب د صداقت او حقانیت معلومول په اصول باندی کیږی او دا ډیره اسانه طریقه ده ؛ ځکه چې اصول محدود ، منصوص او متفق علیه وی او فروع او جزئیات لا محدود هم وی او بل طرف ته په فروعاتُ او جزئیاتُ کښې د اجتهاد او قیاس د ګنجائش په وجه اختلافات هم ډیر وی ، اوس که ازوئ عقل وَ انصاف چا د یو مذهب اصول تسلیم کړه نو د دی مطلب دا وی چې ده جزئیات او فروع د دغه مذهب هم تسلیم کړه ؛ ځکه ټول جزئیات د یو مذهب معلومول او هر هر جزئی لره په قیاس او دلیل سره ثابتول د فضولیت سره سره انتهائی ګران کار هم دے ، اوس د مذهبِ اسلام حقانیت او صداقت او په نورو مذاهبُ باندی د دی فوقیت ثابتول بغیر د جور نظر نه او بغیر د بصیرت کامله حاصلولو نه په علم کلام نه شی ممکن کیدے لهذا علم کلام چې د اسلام په اصول مشتمل دے حاصلول هم ضروری او مقدم شو.

۲ـ اسلام یو ابدی ناسخ الملل المتقدمه غیر منسوخ دین دے ، د دی په دائره کښې ټچپله داخلیدل هم

(۱).. و تولّهت: ای تحيرت.
(۲).. بَيدآء : المَفازةُ المستويةُ يُجرَى فيهَا الخَيل.
(۳).. تهللت : استنارَ وَظهَرت عَلَيهِ أمارَاتُ السُّرورِ.
(٤).. وصمة : عَيبٌ.

واجب دی او بیا دا هم د مسلمان فریضه ده چې دے به داعی جوړیږی او نورو خلقو ته به د دین اسلام دعوت ورکوی په بصیرت کامله سره ځنګه چې د الله تعالی فرمان دے: {قُلْ هٰذِهٖ سَبِیْلِیْۤ اَدْعُوْۤا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِیْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِیْ} ﴿یوسف: ۱۰۸﴾ پدی وجه داعی به ښځپله د اصول د دین نه مکمل خبر وی د دلائل عقلیه نقلیه په ذریعه سره چې ته ده بصیرت کامله حاصل شی او د دعوت دغه اهمه فریضه به احسنه طریقے سره ادا کړی ، پدی وجه امام بخاری باب وضع کوی: بَابٌ: العِلْمُ قَبْلَ الْقَوْلِ وَالعَمَلِ ﴿صحیح البخاری: ۱/ ۲٤﴾ یعنی زدکړه د دعوت او عمل نه مخکښې ده.

۳ـ لکه چې په مخکښې زمانه کښې ډیر خلق په اعتقادی ضلالت کښې اخته د صراط مستقیم نه منحرف وو او اهل حق په هغه دور کښې د هغوی د دغه عقائد مدلل تردید کړے دے ؛ نو د دغه زمانے قدیم په شان ډیر خلق نن هم ګمراه کن نظریات او عقائد لری چې په مونږه هم د هغی تردید او د هغی خلاف علم جهاد اوچتول د علمی اسحلے سره لازم اوضروری دی او د وقت اهمه تقاضا ده ، بلکه د هغه وخت باطل پرست دومره خطرناک نه وو لکه د دی وخت د باطل پرستو په شان ؛ ځکه هغوی خیر القرون ته نیز دے خلق وو او د اسلام مخالف یو قوت وو ؛ پدی دور کښې چونکه په اسلام د هر طرف نه د روشن خیالئ او د باطل حمله ده چې د دی د مقابلے دپاره به مسلمان هر وخت زیرک او دوربین تیار په علمی اسحلے مزین اوخبری هٰذا پدی دور کښې د دی علم ضرورت د مخکښې په نسبت باندی ډیر زیات دے.

٤ـ په جدید تمدن کښې بعض خلق خپلو فاسدُ خیالاتُ لره د جدید تحقیق په نوم سره په دومره تیزه پروپګنده سره خوروی چې بعض پخته مسلمانان ترینه ښځپله متأثره شی او لاس په کوته ورته پاتی شی ، هم دغه وجه ده چې په جدید تعلیم یافته طبقه کښې به اکثر داسی او موی چې د یورپ او مغرب نه متأثر شوی د اسلام په حقله ملحدانه سوچ فکر لری ، چنانچه بعض به درته داسی میلاؤ شی چې د اسلام د منصوصی او قطعی احکامُ په باره کښې مخالفانه کلام پیش کوی ، او داسی ازادی او بے باکه خبری کوی چې کله د دوی دغه ازادی د دینی احکامُ سپکاوئ او انکار ته مفضی شی ، ته نه ګورے چې کله خو دغه قسمه خلق د رسالت او د ختم نبوت په باره کښې بکواسات کوی ، څوک د مونځ او روژے زکوة په باره کښې چې مکویانے کوی ، څوک پکښې د معراج واقعه مستبعده وګنړی منکر ئی شی ، بعض لا پکښې د قبر د عذاب د حشر او قیامت په باره کښې شبهات کوی ، بعض نور د ملائکو او جناتُ شیاطینُ د وجود عقیده توهم ګنړی او بعض پکښې د تقدیر نه انکاری شی ؛ غرض دا چې دغه جدید تعلیم یافته کسان د بے شماره سمعیات عقیده یا توهم ګنړی او یا ترینه انکار کوی ، او راسخ العقیده خلقو ته د سفاهت او ساده توب او د قدامت پسندئ نسبت کوی ، ښکاره خبره ده چې داسی قسمه نظریاتُ واله د دائره اسلام نه خارج حسابیږی اګر که ځان ته مسلمان وائی او د صوم و صلوة پابند وئی نه وی ؛ ځکه زمونږه د اهل السنة والجماعة عقیده روسته تفصیلا را روانه ده چې د ایمان دار مدار په اصولی صحیح عقائدُ دے چې عقیده صحیح وی ؛ نو که په عمل کښې کوتاهے راشی بیا هم ایمان باقی دے او که په عقیده کښې تزلزل راغے ؛ نو که په عمل کښې څوک څومره هم استحکام پیدا کړی خو مؤمن نه شی پاتی کیدے قرآن کریم د داسی بے ایمانه خلقو د اعمالُ وزن ذکر کوی فرمائی: {وَقَدِمْنَاۤ اِلٰى مَا عَمِلُوْا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنٰهُ هَبَآءً مَّنْثُوْرًا} ﴿الفرقان: ۲۳﴾ او بل ځائے فرمائی: {مَثَلُ مَا یُنْفِقُوْنَ فِیْ هٰذِهِ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا كَمَثَلِ رِیْحٍ فِیْهَا صِرٌّ اَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوْۤا اَنْفُسَهُمْ

فَاَهْلَكَتْهُ﴾ ﴿آل عمران: ۱۱۷﴾ او دا د یهوډ، نصاری مشن دے چې نوی طبقه په داسې ماحول کښې نشونما اوکړی چې پدې خرافاتُ کښې اخته شی او د خپل دین د اصولُ نه ناخبر پاتی شی، پدې وجه په هر دور کښې ضروری ده چې د جدید تعلیم سره سره دغه متعلمینُ ته د قرآن کریم او د اسلامی تعلیماتُ د درس تدریس اهتمام اوکړے شی؛ ځکه قرآن کریم د صحیح عقیدے د برقرار ساتلو ضامن دے کتاب دے.

سَبَبُ التَّالِيْف

کله چې بنده ناچیز ته په مادر علمی "جَامِعَةُ دارالعُلُومِ تَعلِيمِ القرانِ خال لوئر دير" کښې د شرح العقائد د درس و تدریس خدمت حواله شو؛ نو د اول کال نه طلبآء د دی کتاب د تقریر په شکل کښې اسباق محفوظ کړه او هم د دغه تقریر نه ئی فائده اغستله حتی چې اطراف ته خور شو، چونکه دغه تقریر په سبقی انداز سره مرتب وو؛ نو کمے کوتاهے پکښې ډیر وو، خو بیا به هم طلبآء د دی مطالبه ځکه کوله چې دا کتاب په بعض مدارسُ کښې ټول نه تدریس کیدو بلکه څه بعض حصه به درس کیده او بقایه به پریخودے شو، چنانچه د مدرسین عادات مختلف وو بعض مدرسینُ به د "صِفَاتُ الباری تعالی" پورې او بعض به تر "مسئلة الرؤية" پورې او بعض نورو به تر "و عذاب القبر حقٌّ" پورې درس کوو، خو زمونږه ترتیب د اول کال نه داوو چې کتاب د اول نه تر آخره پورې به لوستلے شو تقریر هم د ټول کتاب مکتوب شوے وو، بل زمونږه سبقی انداز هم معتدل انداز وو چې نه څو انتهایی اختصار وو چې په پوهه کښې خلل واقع شی او نه د ډیر طوالت نه کار اغستے شو چې متعلمین ستړی کړی، پدی وجه اکثرُ ملګرو بار بار مطالبه کوله چې د دی تقریر کتابی شکل جوړ شی او چاپ شی؛ نو ډیره بهتره به وی د بعض نا مساعد حالاتُ په بنا باندی سره د ډیر کوشش نه دغه ترتیب ډیر وخت واغستو خو الحمدلله د الله تعالی په توفیق سره دغه شرح سر ته ورسیده او د طلبآء لاس ته د رَاتګ سعادت راته حاصل شو ، د شرح نوم دے "نَثْرُ الْفَرَائِدْ لِشَرْحِ الْعَقَائِدْ" د دی سره بند ناچیز د په شرح باندی په بعض مواضع باندی د تعلیق خدمت هم کړے دے چې دغه تعلیق په بعض مفیدُ خبرو باندی مشتمل دے اګر چې د سبق حصه نده خو که څوک ئی د سبق په اندازه سره وائی؛ نو هم څه قباحت پکښې نشته، د الله تعالی نه سوال کوم چې دا شرح مقبوله وګرځوی او د خپلے رضا سبب ئی وګرځوی او کوم ځائے که خطأ شوی وی؛ نو دعفو او رحم توجه دی اوکړی.

شَرْحُ الْعَقَائِدِ وَاَهَمِيَّتُهُ

علم العقائد او علم الکلام یو مخدوم علم دے چې متقدمینُ او متأخرینُ علمآء په خپل وخت کښې د حالاتُ په تناظر د خپل مهارت او وسعت مطابق پکښې تصنیفات کړی دی چې یو د هغی نه "شرح العقائد النسفية" هم دے. چې د فن په أهمُ اصولُ او قواعدُ مشتمل کتاب دے.زمونږه په عربی دینی مدارسُ کښې چې د اهل السنة والجماعة د عقیدے د تحفظ دپاره دا کتاب لوستلے شی، د عقائدُ په کتابونو کښې دا کتاب أهم او مستند کتاب دے ، علامه تفتازانی رحمة الله علیه د مشهور متن "العقائد

النسفيه» څُکلي شرح کړی ده او الله تعالی ورلره شهرت او مقبوليت ورکړے دے؛ ځکه علامه صاحب پديکښې د اختصار سره د فن اهم او ضروری مباحث په جامع انداز سره جمع کړی دی، او د اهل السنة والجماعه د مشهور دوه ډلو «**الماتريدية ، الأشاعرة**» (۱) ترجماني ئې کړې ده، هره مسئله ئې په دليل نقلي او عقلي سره مبرهنه کړی ده خو بيا هم چونکه کتاب د فن مشکل کتاب دے؛ ځکه چې يو خو دا فن پخپله يو عميق فن دے پدی بنياد چې د ټول علمِ دين خلاصه او أصل دے، دا هغه فن دے چې د دی په ذريعه د حق او باطل تميز کيږی، د دی په ذريعه سره د فلاسفؤ غلطيانے نيولے کيږی، د دی په ذريعه سره د فِرَقِ باطله «**ملاحده ، زنادقه ، سمنيه ، براهمه ، معتزله ، خوارج ، روافض ، جهميه ، مرجيه ، کراميه وغيرهم**» سر ښکته کولے شی، دا هغه فن دے چې د دين صداقت، رفعت پدی سره ثابتولے شی، او د باطل مقابله پری کولے شی، اوس دا خيال غلط دے چې د داسی اهم فن کتاب به اسان وی او هر څوک به ترينه په پخپل کتلو او مطالعے سره خپل مقصد حاصلولے شی. دويم پدی وجه چې دا اولنے کتاب د دی فن دے، د دی مسائل پدی انداز سره د دينه مخکښې د چا د غور سره نه وی لګيدلی، دريم د دی فن د بعض مسائلُ لکه اثبات الصانع، توحيد الصانع، صفات الصانع اکثر دلائل په فلسفی انداز سره پيش دی او په هغی کښې د منطق او فلسفے خاص اصطلاحات استعمال شوی دی «چې د نن دور طلباء هغی ته توجه کمه کوی» په هغی باندی پوهه بغير د منطق او فلسفے د تعلق نه مشکل ده. څلورم دا چې د کتاب مصنف داسی شخصيت دے چې د هغی د علمی جور والی نه تقريبا هر څوک واقف دے او په مدارس دينيه کښې د دی کتاب نه علاوه د ده نور مغلق تصنيفات هم تدريس کولے شی.

---

(۱). د عقيدے په باب کښې د اهل السنة والجماعة څلور طبقات دی: «**متکلمين**» چې دا بيا څلور ډلی دی: «ماتريديه، اشاعره، محدثين او صوفيه» دا څلور واړه په صراط مستقيم او منجی فِرق دی، د دی ټولو مدعی يو ده صرف د استدلال په طريقه کښې د دوی اختلاف دے په چا يوه طريقه غالبه ده او په چا باندی بله، په دويکښې اوله ډله «**ماتريديه**» هغه خلق دی چې د امام ابوحنيفه رحمه الله د منقول شده اصولُ په باب د عقائدُ کښې تائيد او تفصيل کوی، د دوی مشر او مقتدی امام ابومنصور الماتريدی رحمه الله دے. دويمه ډله «**أشاعره**» هغه خلق دی چې دوی زياده تر د امام مالک رحمه الله او امام شافعی رحمه الله د منقول شده اصول په باب د عقائد کښې تائيد او تفصيل کوی، د دوی مشر او مقتدی امام ابوالحسن اشعری رحمه الله دے. دا د امام ابومنصور ماتری رحمه الله هم عصر وو او دا دواړه د امام طحاوی رحمه الله د زمانے علماء دی. او د دی دارړو ډلو صرف په دولس مسائلُ کښې اختلاف وو چې ټول فروعی مسائل دی، د «**حجة الله البالغه**» په مشهوره شرحه «**رحمة الله الواسعه**» د مولانا سعيدأحمد پالنپوری رحمه الله کښې دغه ۱۲ مسائل ذکر دی. دی دواړه ډلو ته کله تغليبًا «**أشاعره**» هم ويلے شی. دريمه ډله «**محدثين**» دا هغه خلق دی چې د امام احمد بن حنبل رحمه الله د منقول شده اصولُ په باب د عقائدُ کښې تائيد او تفصيل کوی. او پدی ډله باندی نقل او سمع غالبه ده، يعنی دارمدار د مسائل نقلی دلائل کرځوی او عقلی دلائل ډير کم استعمالوی، په خلاف د ماتريديه او اشاعره باندی چې دوی د دواړه قسمه دلائلُ نه فائده اخلی خو نقل اصل او عقل ئې مؤيد کرځوی او شبهات عقليه لره په عقل سره رد کوی. د محدثينُ د «ماتريديه، اشاعره» سره اختلاف صرف پديکښې دے چې دوی په باب د صفاتُ د باری تعالی او متشابهاتُ کښې د تاويل ندی قائل، او ماتريديه او اشاعره قائل دی، مثلا: **إِسْتِوىٰ عَلَى الْعَرْشِ ، يَدُ الله ، وَجْهُ الله**» وغيره کښې دوی تاويل ناجائز ګڼړی او وائی: دا ثابت دی الله تعالی لره **کما يليق بشانه**، هم دغه وجه ده چې محدثين وائی مطلق کلام الله قديم دے او د الله تعالی صفت دے او اشاعره او ماترديديه پکښې تاويل کوی او وائی: چې کلام نفسی قديم د الله تعالی صفت دے نه مطلق کلام. څلورمه ډله «**صوفيه**» دی، دا هغه ډله ده چې دوی د زړه د نورانيت او د باطن د صفائی ډير خيال ساتی دے، او نفس لره رياضت ورکوی او د شهواتُ مقابله پری کوی. ﴿**انظر رحمةالله الواسعه شرح حجة الله البالغه: ۱:۲۰۷**﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

اَلْمُقَدِّمَةُ الْمُمَهِّدَةُ

اَلْحَمْدُ لله وَحْدَهُ وَ الصَّلٰوةُ وَ السَّلَامُ عَلٰى مَن لَّا نَبِيَّ بَعْدَهُ وَ عَلٰى اٰلِهِ وَ اَصْحَابِهِ الَّذِيْنَ اَوْفَوْا عَهْدَهُ وَبَعْدُ:
د هر کتاب د شروع کیدو نه مخکښې څه بیروني خبرې کیږي دپاره د دے چې بصیرت کامله فی الشروع حاصل شي. پس د هغے نه دلته دري غټے خبرې پیژندل ضروري دي. **اَحْوَالُ الْفَنِّ و اَحْوَالُ الْمُصَنِّفِ وَ اَحْوَالُ الْكِتَابِ.**

۱ـ **اَحْوَالُ الْفَنِّ**: دا بحث بیا مشتمل دے په یو څو خبرو باندې: **تَعْيِيْنُ فَنِّ الكِتَاب ، تَحْقِيْقُ الْفَنِّ لُغَةً ، تَحْقِيْقُ الفَنِّ إصطِلَاحًا ، تَعْيِيْنُ مَوْضُوْعِ الفَنِّ ، بَيَانُ غَرَضِ الْفَنِّ و غَايَتِه ، تاريخ تَدْوِيْنِ الْفَنِّ ، بَيَانُ شَرَافَةِ الْفَنِّ وَ مُقَامِه.**

۱ـ **تَعْيِيْنُ فَنِّ الكِتَاب**: د کتاب نوم دے «**شرح العقائد النسفية**» د دې نوم نه ښکاره پته و لګیده چې دا کتاب په فن د علم العقائد کښې دے چې دیته علم الکلام هم وائی وجوه د تسمیه به ئی په خپل مقام کښې راشي. **إن شاء الله.**

۲ـ **تحقِيْقُ الفَنِّ لُغَةً**: علم لغة په معنې د دانستن سره دے ، او **عَقَائِد** جمع د **عَقِيْدَةٌ** ده چې ماخوذ ده د «**عَقْدٌ**» نه په معنی د تړلو ، مظبوطولو ، کلک نیول او غوټه کولو سره راځي ، بیا د دې استعمال په کل انواع د عقودُ کښې کیږي لکه: عقد البیع ، عقد النکاح وغیره. نقیض ئی «**حَل**» دے په معنی د کولا وهلو سره. عقیده هغے خبرې ته وائی چې مضبوطه او راسخه شي په ذهن کښې داسې چې د شک کنجائش پکښې نه وی. عام د دینه که دغه خبره حقه وی او که باطله وی. لکه عقیده د مسلمان موحد دا ده چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ سره شریک نشته ، او مشرکان وائی چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ سره شریک فی التصرفات شته نعوذ بالله. بیا دغه راسخه خبره چې حقه وی او کوم فن کښې د هغے نه بحث کیږي دغے فن ته «**علم الكلام**» او «**علم العقائد**» وائی ، او چې باطله وی او کوم فن کښې د هغے نه بحث کیږي هغے فن ته «**علم الفلسفه**» او «**علم الحكمة**» وائی. بیا فلسفه څه ته وائی؟ د دې پوره تفصیل روستو راځي.

۳ـ **تَحْقِيْقُ الفَنِّ إصطِلَاحًا**: په موضوعاتُ د **أبى الخير** او مفتاح السعاده :۲/ ۱۵۰کښې د علم العقائد داسې تعریف شوے دے: «**هو علمٌ يقتدر معه علىٰ إثبات العقائد الدِّينية بإيراد الحجَج عليها و دفع الشُّبهات عنها**» ﴿**كشاف**:۳۱/۱. **المواقف للايجى: ۷**﴾ **ترجمه:** «دا یو علم دے چې قدرت حاصلیږي په دې سره د ثابتولو د عقائد دینیه په راوړلو د دلائل په دې باندې او په دفع کولو د شبهاتُ د دینه» دویم تعریف داسې هم

منقول دے: «**هو علم بأصول يعرف به إثبات الصانع وتوحيده وصفاته و أفعاله و سائر المسموعات**» (١)

ترجمه: «دا يو علم دے د څه اصول لاندې چې پېژندلے شي پدې سره اثبات د صانع ذات او توحيد د هغے او صفات د هغے او عام سمعيات» يعنى هغه خبرې چې د اوريدو سره تعلق لرى لکه عذاب قبر شو جنت شو جهنم شو.

٤۔ **تعيين موضوع الفن:** په موضوع د دې فن کښې اختلاف دے، متقدمين وائى چې: موضوع د دے فن **ذات الله** تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ **وصفاته** دہ. او متأخرين وائى چې د دے فن موضوع «**إثبات الموجود و المعدوم بحيث يتعلق بالعقائدالدينيه**» دہ. **ترجمه:** «ثابتول د موجود او معدوم په داسې شان سره چې د عقائد دينيه سره تعلق لرى»

۵۔ **تَعِيْنُ غَرَضِ الْفَنِّ:** د علماء د فن پديکښې درے تعبيره او درے أقوال دى: «١» **اَلسَّعَادَةُ الدِّيْنِيَّه وَالسِّيَادَةُ السَّرْمَدِيَّة** «دينى نيک بختيا او هميشه مشرى». «٢» **مَعْرِفَةُ العَقَائدالدِّيْنِيَّة عَلىٰ قَانُوْنِ الإسلام.** «پېژندل د عقائد دينيه د قانون اسلامى موافق». «٣» **مَعرِفَةُ الصَّانِعِ باالأدِلَّة القَطْعِيَة.** «پېژندل د جوړونکى ذات په دلائل قطعيه سره».

٦۔ **تاريخ التَّدوِين:** مفتاح العلوم والا ليکى چې علم کلام په قرن اوّل کښې ايجاد شوے دے او موجدين ئې معتزله دى پدے شان چې معتزلۇ کله اعتزال اختيار کړو نو هغوى فلسفه ياده کړه او عقائد د خلکو ئې پرے خرابول مثلاً: مرے په منزله د جماد دے ديته عذاب ورکول هسے بيکاره دى لکه يو جماد (لرګے، لوټه، ګټه وغيره) ته تعذيب او سزا ورکول، دوى پدے فن کښې ډيره ترقى وکړه (**كما سيأتى فى الكتاب**) نو أهل السنة والجماعة د دوى په خلاف کښې کتابونه وليکل خو دا کتابونه ليکل په قرن اوّل او ثانى کښې نه وو بلکه په قرن ثالث کښې وو؛ ځکه چې په قرن اوّل کښې کتابونو ليکلو ته څه ضرورت نه وو. بيا إمام غزالى رحمۃ اللہ علیہ (٢) «**تهافت الفلاسفة**» نومى کتاب وليکو چې د دوى د عقائدو پوره ترديد ئې پکښې وکړو. (دا کتاب په **المكتبة الشاملة** کښې موجود دے)

---

(١).. دا تعريف موږ ته شيخ القرآن والحديث حضرت مولانا عبد الشكور صاحب حفظه الله کړے دے.

(٢).. **الامام الغزالى هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالى** رحمه الله **وقيل الغزّالى بتشديد الزاى نسبة لعمل أبيه غزالًا للصوف على طريقة أهل بلده، النيسابورى الصوفى الشافعى الاشعرى، احد اعلام عصره و احد أشهر علماء المسلمين فى القرن الخامس الهجرى. ولد بقرية "غزالة" القرية من طوس من إقليم خراسان عام (٤٥٠هـ) كان فقيها و اصوليا و فيلسوفا، و كان صوفى الطريقة، شافعى الفقه و لم يكن للشافعية فى آخر عصره مثله، و كان على مذهب الاشاعرة فى العقيدة وقد عُرف كأحد مؤسسى المدرسة الاشعرية فى علم الكلام و احد اصولها الثلاثة بعد ابى الحسن الاشعرى، و لقب الغزالى بالقاب كثيرة فى حياته و اشهرها «حجة الاسلام» و القاب أُخر مثل زين الدين، و محجة الدين، و العالم الاوحد و مفتى الامة، و بركة الانام، و امام أئمة الدين، وشرف الامة. عاش فى الطوس ثم انتقل الى نيسابور ليلازم ابالمعالى الجوينى الشهير بامام الحرمين فاخذ منه معظم العلوم. ثم رحل الى بغداد مدرسا فى المدرسة النظامية فى عهد دولة العباسية بطلب من الوزير السلجوقى نظام الملک، وفى تلک الفترة اشتهر شهرة واسعة، وصار مقصدا لطالب العلم الشرعى من جميع البلدان، حتى بلغ انه كان يجلس فى درسه اكثر من اربعة مائة من افاضل الناس و علمائهم يستمعون له و يكتبون عنه العلم، وبعد اربع سنوات من التدريس قرر اعتزال الناس و التفرغ للعبادة و تربية نفسه متأثرا بذلک بالصوفية و كتبهم. فخرج من بغداد خفية فى رحلة طويلة بلغت فى احد عشرة سنة، تنقل خلالها بين دمشق، و القدس، و الخليل، و مكة و المدينة المنورة. و كتب خلالها كتابه المشهور «إحياء علوم الدين» خلاصة لتجربته الروحية، وعاد بعد ذلک الى بلده طوس متخذا بجوار بيته مدرسة للفقهاء و خانقاه للصوفية. فبعد بضع سنين مالبث حتى توفى يوم الاثنين فى ١٤ من جمادى الآخرة ٥٠٥هـ)**

او په «**تذكرة الفنون**» كښې ليكلي دي چې د دې فن مدون اول امام ابوحنيفه رحمة الله عليه دے ، امام صاحب اول مسائل اصوليه د مسائل فرعيه نه جدا كړه ، بيا ئې د اول نوم «**الفقه الاكبر**» او د دويم نوم «**علم الفقه**» كيخودو ، «**الفقه الاكبر**» كتاب په علم الكلام كښې د سنګ بنياد حيثيت لري ، د دينه روسته د عباسي خليفه أبوعبد الله المهدي په دور خلافت كښې چې د ۱۵۸ هـ نه تر ۱۶۹ هـ پورې وو څه بعض كتابونه وليكلے شو ، بيا د پنځم خليفه هارون الرشيد په زمانه كښې كله چې ملحدين سر را اوچت كړو او په اسلام باندې د اعتراضاتُ سلسله زياته شوه ؛ نو د دې فن باقاعده تدوين وشو او علماء پكښې كتابونه تصنيف كړه.

۷۔ **شَرَافَةُ هٰذا الفَنِّ و مقامه:** د منطق پشان د دے علم په باره كښې هم خلق درے ډلے ګرزيدلې دي ، بعض إفراط كړے دے او وائي: چا چې علم كلام ياد نكړو ؛ نو دے هډو عالِم ندے بلكه انسان ندے. او بعض نورو تفريط كړے دے چې «**من تكلّم فقد تزندق**» خو **صراط مستقيم** داده چې كلام په دوه قسمه دے: عقلي او سمعي. په كلام عقلي كښې خوڅه نا څه غلطئ او خرافات كيدے شي خو كلام سمعي صحيح دے اوعلم كلام د دے دواړو مجموعه ده ؛ نو نه هر كلام صحيح دے او نه دا چې صحيح كلام هډو شته نه.

سوال: معتزله وغيره فرقے خو اوس نشته دے نو د علم كلام زدكړے ته څه ضرورت دے ؟

جواب: معتزله وغيره فرقے اګرچې پدې نومونو باندې نشته خو عقائد ئې اوس هم شته دے او اصول ئې هم هغه اصول دي كوم چې هغوی وضع كړي دي ، دغه شان عزائم ئې هغه عزائم دي صرف نومونه ئې بدل شوي دي مثلاً: موجوده اهل بدع د دے مصداق دے چې خود ساخته عقائد د عقائد اسلاميه په فهرست كښې داخلوي او باطل لره ترويج وركوي ، يا لكه مخكښې دهريان وو اوس كميونسټ دي ، مخكښې منكرين د عذاب قبر معتزله وو اوس **عثمانيان وغير ذلك** دي. هم د دے وجه نه علم كلام لوستلے شي او لوستل ئې ضروري دي ، او بيا دا دې هم څوک نه وائي چې زوړ علم كلام د موجوده باطل عقائدُ او نظرياتُ د ترديد دپاره ندے كافي بلكه جديد علم كلام مدون كول ضروري دي ، دا غلطه خبره ده ؛ ځكه چې قديم علم كلام چې كوم اصول او قواعد وضع كړي دي د تحفظ د عقائد الاسلام دپاره دا هغه اصول او قواعد دي چې د هر دور د شبهاتُ او لغوياتُ د حل دپاره كافي دي ، او د دې هله پته لګي چې كله اهل علمُ ته څه مسئله رامخې ته شي ؛ نو قديم علم كلام ته د رجوع نه بغير د هغې حل مشكل وي ، البته دومره ده چې جزئيات مختلف كيدے شي خو حل به ئې په اصول د علم كلام قديم كښې موجود وي.

فَدَعْ سُؤْلَ عَبْدٍ لَيْسَ يَمْلِكُ رِزْقَهُ ۔ وَاَمِّلْ بِرَبٍّ فَوْقَ سُؤْلِ الْمُؤَمِّلِ
هُوَ اللهُ رَبُّ الْكَوْنِ وَ الْكَوْنُ عَبْدُهُ ۔ فَلَا تَسْأَلَنَّ الْعَبْدَ وَ اللهَ فَاسْأَلِ
هُوَ اللهُ مَوْلَانَا لَهُ الْمُلْكُ وَحْدَهُ ۔ وَلَيْسَ لِغَيْرِ اللهِ حَبَّةُ خَرْدَلِ

أَحْوَالُ الْمُصَنِّفِ رحمۃ اللہ علیہ

کتاب چونکه متن او شرح ده او د دواړو مصنفین جدا جدا دی لهٰذا د دوه کسانو حالات به بیانولے شي ، یو د ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې **صاحب العقائد** دے. دویم د شارح رحمۃ اللہ علیہ چې صاحب د **شرح العقائد** دے.

أَحْوَالُ الْمَاتِنِ رحمۃ اللہ علیہ : لقب د ماتن **نَجْمُ الدِّيْن** ، کنیه ئې **أَبُوْحَفْص** ، اسم محضه ئې **عُمَرْ** ، د پلار نوم ئې **مُحَمَّدْ** دے. مشهور دے په **مفتی الثقلين** سره ؛ ځکه چې ده به انسانانو او پیریانو ته درس ورکولو ، او نسبت ئې **النسفي الحنفي** دے. پوره نوم او نسب ئې داسې شو: **مُفْتِي الثَّقَلَيْن نجمُ الدِّين أبوحَفْص عُمَرُ بن مُحَمَّدُ النَّسَفِي الحَنَفِي**. **نسف** ده ښار نوم دے د مضافات د ترکستان چې په اصل کښې نخشب(١) دے ، عجمي لفظ دے کله چې عربئ ته واړیدلو نو نسف شو.

د ده پیدائیش: په ٤٦١ هـ کښې په نسف کښې شوے دے.

علمي تعلقه: دا د **صدرالاسلام ابی الیسر محمد بزدوی** رحمۃ اللہ علیہ په فقه کښې شاګرد دے. او د **صاحب الهدایه علامه مرغینانی** رحمۃ اللہ علیہ استاذ دے. او د ده استاذان لوئی لوئی علماء دی چې ده په خپل کتاب «**تعداد الشیوخ لعمر**» کښې ذکر کړی دی. وفات د ده په ٥٣٧هـ کښې شوے دے په سمرقند کښې. د خپلے زمانے نامَوَرْ مفسِّر ، محدِّث ، فقیه ، متکلِّم ، أدیب ، أُصولی ، نحوی او د مشهورو أئمة الحفاظ نه وو ، علامه زمخشری رحمۃ اللہ علیہ د ده هَمْ عَصَر وو ، په «**النبراس**» کښې یوه لطیفه ذکر کړی ده چې دے یوځل د علامه زمخشری رحمۃ اللہ علیہ خواته راغلو او دروازه ئې اوهله ؛ نو زمخشری رحمۃ اللہ علیہ ورته د کور نه اواز اوکړو چې «**مَنْ بِالبَابِ**» (په دروازه کښې څوک ئې؟) ده جواب ورکړو چې «**عُمَر**» هغه ورته اوویل: «**إِنْصَرِفْ**» ده په جواب کښې اوویل: «**عُمَر لَايَنْصَرِف**» (یعنی عمر منصرف ندے بلکه غیر منصرف دے) زمخشری هم عالم وو ورته ئې اوویل: «**إِذَا نُكِّرَ صُرِفَ**».

---

(١).. (نَخْشَب) كجَعْفَرٍ ، بالشِّينِ المُعْجَمَة : مَدِينَةٌ مَعْرُوفَة بِبِلَاد مَا وراءَ النَّهْرِ بينَ جَيْحُونَ وسَمَرْقَنْدَ . وَلَيْسَتْ على طَرِيق بُخَارَى ، وَهِي نَسَفُ نَفْسُها بينَها وبينَ سَمَرْقَنْدَ ثلاثُ مراحِلَ ، لَهَا تاريخٌ كَبِير جَامع ، في مُجَلَّدَيْن لأبي العَبَّاس المُسْتَغْفِرِيّ. ونُونُها أَصليَّةٌ ، لأَنَّها من أَسماءِ العَجَم. والنِّسْبَةُ إِليها (نَخْشَبِيٌّ) على الأَصل. و من اعتبرَ تَعرِيبَها ، فَقَالَ: نَسَفِيٌّ على التَّغْيِيرِ ، فَهُوَ نِسبةٌ إِلَى المعرَّب. ﴿تاج العروس : ٤/ ٢٥١﴾

د دې ښار مشهوره واقعه دا ده چې په دیکښې یو سړے د حکیم عطاء بن هاشم (چې مشهور په مُقَنَّع خراسانی وو) اوسیدلو چې لوئ جادوګر وو ، ده دخدائی دعوی اوکړه او د خپل جادو په زور ئې د کیمیاب اجزاء او پارے نه یوه مصنوعي سپوږمئ جوړه کړه چې ماښام به د نخشب د کوهی نه راختله او تر پنځلس میله رقبے پورې به ئې رڼرا کوله او بیا به ئې سحر کوهی ته را کوزوله ، "مقنع" ورته ځکه وائی چې دا ډیر بدشکله انسان وو همیشه به ئې په مخ باندې فرده پرته وه چې څوک ئې ونه وینی ، دا د یو دهوکې په کور کښې پیدا شو حرب د بدصورتئ په وجه به ترینه خلقو نفرت کولو او خواله به ئې نه راتله ، ده سوچ اوکړو چې پدې خلقو به حکومت کوم خو چې ضرب ... حتیاز کرم ، آخر د ګل نه خه موده ورک شو او علم کیمیا او څه نور علوم ئې حاصل کړه او ګل ته په یو بل هیئت کښې راغلو او د خدائی دعوی ئې اوکړه ، او د خپل تصدیق دپاره ئې دغه مصنوعي سپوږمئ جوړه کړه ، کله چې خلیفه مهدی ته د حکیم مقنع د دجل فریب فتنے متعلق خبر ورکړے شو ؛ نو خلیفه مهدی د ده او د معتقدین په خلاف فوج کشی اوکړه او دے ئې مړ کړو او د ده د مرګ سره د ده سپوږمئ هم ختمه شوه ، بعض مؤرخین وائی: چې دے په قلعه کښې محصور فوج قتل کړے دے ، بعض وائی: چې ده خپل معتقدین راجمع کړه او هغوی له ئې زهر ورکړه او پخپله ئې هم زهر او خوړه مړ شو ، بعض نور وائی: چې اور ئې بل کړو او معتقدین ته ئې اوویل: که څه سره څوک جنت الفردوس ته ځئ ؛ نو دی اور ته را دانګئ ، ډیرو خلقو اور ته اودانګل او د حکیم مقنع سره په اور کښې هلاک شو. «**تاریخ ابن خلکان ، التاریخ الکامل**»

العقائد نومے کتاب ده په علم کلام کښې ليکلے دے چې بهترين کتاب دے ، د دينه علاوه د ده په علم تفسير ، علم حديث ، علم فقه ، علم اصول فقه ، علم کلام ، تاريخ وغيره علومُ او فنونُ کښې د ده د سلو نه په بره تصانيف دی.

أَحْوَالُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ : دا مشهور سړے دے نوم ئې **مسعود** دے لقب ئې **سعدالدين** دے د پلار نوم ئې **عمر** دے او مشهور په **تفتازانی** دے په مياشت ده صفر المظفر ۷۲۲ هـ کښې پيدا شوے دے ، په ابتدائی حالاتُ کښې دا ډير غبي الذهن وو د ده يو درے ارمانونه وو ، يو دا چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په خوب کښې او وينم. دويم دا چې د خپل پلار صحيح نوم معلوم کړم. دريم دا چې زه ډير زيات غبی يم چې دا غباوت می ختم شی. کتابونه ليکی چې د ده درے واړه ارمانونه په يوه شپه کښې پوره شو. هغه داسے چې ده يوه شپه خوبُ وليدلو چې څه په يو ځائے کښې ناست وو م کتاب می کتلو ، پديکښې يو سړے راغے ماته وائی چې دے خوا راشه څوک دی غواړی ، ده ورته او ويل: څه کتاب مطالعه کوم وزګار نه يم. هغه کس ورته دوباره وينا وکړه خو ده بيا توجه ورنکړه. په دريم ځل ورته هغه کس اوويل چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ دی غواړی ؛ نو دے په منډه ورغلو څه ګوری چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د يوے ونے لاندے تشريف فرما دے. ورته ئې اوفرمايل: چې مسعود بن عمر ځما په بلنه ته ولے نه راتلے ؟ ده ورته اوويل چې ماته پته نه وه چې پيغمبر عَلَيْهِ السَّلَامُ ماته آواز کوی د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د ليدلو سره ئې يو آرمان پوره شو ، او د پلار د نوم اخستو سره ئې دويم آرمان هم پوره شو. بيا ورته نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ اوفرمايل: چې که څه ارمان او ارزو لری نو وايه ؟ تفتازانی ورته د خپل غباوت شکايت وکړو ، نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته په خوله کښې خپلے لاړے مبارکے ورکړے نو غباوت ئې ختم شو ، کله چې سحر شو او د درس ځائے ته حاضر شو ، د خپل استاذ الشيخ **عاضُ الدِّيْن** يا **عَضُدُ الدِّين** نه ئې ډير علمی سوالونه اوکړل ، طالبانو وربورے اوخندل. استاذ پوهه شو چې څه چل شوے دے ، تپوس ئې ترينه اوکړو چې **« يا سعد إنَّکَ الْيومَ لَيْسَکَ فيما مضیٰ »** (اے سعد نن خو د نور کله په شان نه ئې) بيا هغه خپله قيصه بيان کړه او د سبق تکرار ئې هم طالبانو ته وکړو بهرحال دده د کوشش ، محنت او فکر سوچ دوجه نه اللّٰه تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د ده غباوت ختم کړو. **علامه تفتازانی** من اعجوبة الزمان شخصيت وو ، د ابتدا نه ئې د درس تدريس او تصنيف شوق وو ، **شپاړس کليز وو** چې **«تصريف زنجانی»** ئې تصنيف کړو ، او د فراغت نه پس سمدس د درس او تدريس په مسند باندی فائز شو او په مشرانو علماء کښې حساب شو ، تقريبا په هر فن کښې ئې تصنيف موجود دے ، **«مطول»** ئې په هرات مقام کښې په ۷۴۸ هـ کښې ، **«مختصر المعانی»** ئې په ۷۵۶ هـ کښې په غجدون مقام کښې ، **«سعديه شرح رساله شمسيه»** ئې په ۷۵۷هـ او **«تلويح»** ئې په ۷۵۸هـ کښې په ترکستان کښې ، **«شرح العقائد»** ئې په ۷۷۰ هـ کښې ، **«حاشيه شرح مختصرالاصول»** ئې په ۷۷٤ هـ کښې ، **«مقاصد و شرح المقاصد»** ئې په ۷۸۳هـ کښې په سمرقند کښې **«رسالة الارشاد»** ئې په ۷۸٤ هـ په خوارزم کښې ، د شوال په مياشت ۷۸۹ هـ کښې ئې **«شرح المفتاح»** په سمرقند کښې او د رجب په مياشت ۷۸۹هـ کښې ئې **«تهذيب المنطق و الکلام»** تصنيف کړی دی. تفتازانی د تيمورلنګ بادشاه د مقربين نه وو ، قابل دومره وو چې مير سيد سند الشريف چې د وخت لوئ عالم وو او د ده هم عصر وو ده به هم د تفتازانی د کتابونو نه استفاده کوله ، او ميرصاحب د ده په واسطه د امير تيمورلنګ

سره اشنا شو ، د دوارړو په مينځ کښې به کله کله مباحثه او مناظره هم کيدله ، يو ورځ د دوارړو په مينځ کښې د استعاره تمثيليه او استعاره تبعيه د اجتماع د جواز او عدم جواز متعلق د بادشاه په مخکښې مناظره وشوه ، اتفاق حَکَم نعمان معتزلی مقرر شو ، چونکه ميرصاحب د علامه په مقابله کښې فصيح وو لهٰذا نعمان فيصله د مير صاحب په حق کښې اوکړه ، نتيجةً امير تيمولنګ د ميرصاحب مرتبه د علامه نه اوچته کړه ، چې د هغې د وجه نه سخته صدمه ده ته لاحقه شوه او دغه صدمه د ده مرګ سبب شو په ۷۹۲هـ کښې د ګل په ورځ په سمرقند کښې وفات شو.

أَحْوَالُ الْكِتَابِ

عام طور مصنفين خپل کتابونه څه حصو ته تقسيموی په دغه طرز دا کتاب هم څلورحصو ته تقسيم دے: ﴿۱﴾ **خطبة الكتاب**: چې پديکښې درے خبرے دی: **تسميه ، حمد ، صلوٰة**. او دا حصه د **تسميه** نه تر «**وَبَعْدُ**» پورے ده. ﴿۲﴾ **ديباجة الكتاب**: چې پديکښې شارحين درے خبری ذکر کوی: **باعث على التصنيف ، فى هٰذالفن ، علىٰ هٰذالكتاب**. او ماتنين پکښې صرف اوّل دوه خبری ذکرکوی ، او دا حصه د **بعد** نه تر «**إعلم أنّ الأحكام الشرعية**» پورے ده. ﴿۳﴾ **مقدمة الكتاب**: پديکښې غټے دری خبری ذکر کيګی: **تعريف ، موضوع ، غرض وغايه**. البته دلته به شارح رحمة الله عليه تقريبًا ۱۶ خبری ذکر کوی چې د هغې تعين به خپل مقام کښې اوکړے شی ، دا حصه د اعلم نه تر «**قَالَ أهلُ الحقِّ حَقَائِقُ الأشياَءِ ثَابِتَةٌ**» پوری ده. ﴿٤﴾ **مقصود الكتاب**: پديکښې د فن اهمے خبرے ذکرکيږی چې دلته هغه پنځه خبری دی: **اثبات الصانع ، توحيد الصانع ، صفات الصانع ، أفعال الصانع ، و سائر المسموعات**.(۱) او دا حصه د «**قال اهل الحق**» نه تر آخره پورے ده.

مَعْرِفَةُ اللهِ عَلَيکَ تُفْتَرَض ... **بِأَنَّهُ لَا جَوْهَرٌ وَ لَا عَـرَض**
وَ لَيْسَ يَحْوِيْهِ مَكَانٌ لَا وَلَا ... **تُدْرِكُهُ الْعُقُوْلُ جَلَّ وَ عَلَا**
لَا ذَاتـُهُ يُشْبِهُ الـذَّوَاتِ ... **ولا حَكَتْ صِفَاتُهُ الصِّفَاتِ**
فَرْدٌ لَنَا بِهِ تُتَمُّ المَعْـرِفَةُ. ... **وَ وَاحِدٌ ذَاتًا وَ فِعْلًا وَ صِفَةً**

(۱).. چونکه دا د اسلامی عقائد کتاب دے او اسلامی عقيده هغه ده چې کتاب الله او صحيح سنت رسول بيان کړی ده ، دا پنځه خبری په سورة الاخلاص کښې بيان شوی دی ، پدی شان چې «اثبات الصانع» د «هُوَ الله» نه معلوم شو چې الله تعالىٰ موجود دے ځکه خو ورته مونږه ضمير د «هو» راجع کړو ، او تعين د دغه صانع هم وشو په لفظ د «الله» سره. «توحيد الصانع» په لفظ د «أَحَدٌ» سره بيان شو. «صفات الصانع» ته په «الله الصَّمَدُ» سره اشاره وشوه چې الله تعالیٰ خپل صفات چاله ندی ورکړی. «أفعال الصانع» ته اشاره وشوه په «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» سره چې په افعال کښې الله تعالیٰ چا ته محتاج ندے نه ځوی ته او نه پلار ته ، او «سمعيات» ته اشاره وشوه په «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» سره چې د الله تعالىٰ مثل نشته کوم اشياء چې ځما او ستا د نظر نه فنا دی او الله تعالیٰ ئې خبر ورکړے دے هغه حق او صادق دی.

خُطْبَةُ الْكِتَابِ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ. ترجمه: شروع کوم په نوم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ چې عام مهربانه دے او خاص مهربانه دے

تَشْرِيْحُ: ربط: مصنف رحمة الله عليه شروع اوکړه په اوله حصه د کتاب کښې چې خطبه ده. د خطبې اوله خبره ذکر کوی چې تسميه ده. په تسميه کښې هغه مباحث نه چيړو کوم چې د نحو صرف په کتابونو کښې بيانيږی ، دلته به خالص وجه د راوړو د **بسم الله** ذکر کړو. مصنف رحمة الله عليه په خپل کتاب کښې تسميه د پنځه وجوهٔ په بنا ذکر کړی ده: ۱۔ **لِمُوَافَقَةِ الْكِتَابِ أَيِ الْقُرْاٰنِ**. ۲۔ **لِأَجْلِ الْعَمَلِ بِالْحَدِيْثِ قال عليه السلام : كُلُّ اَمْرٍ ذِىْ بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيْهِ بِبِسْمِ اللهِ فَهُوَ أَبْتَرُ**. ۳۔ **لِحُصُوْلِ الْبَرَكَةِ** ؛ ځکه چې **بسم الله** کښې د «**با**» معنیٰ د برکت ده. ٤۔ دپاره د رد په مشرکين چې هغوی به په **بِسْمِ اللّٰتِ وَالْعُزّٰى** سره شروع کوله. ٥۔ دپاره د موافقت د کتاب خپل د کُتُب د سلف صالحين سره.

اَلْحَمْدُ لله الْمُتَوَحِّدِ بِجَلَالِ ذَاتِهِ وَكَمَالِ صِفَاتِهِ الْمُتَقَدِّسِ فِىْ نُعُوْتِ الْجَبَرُوْتِ عن شَوَآئِبِ النَّقْصِ و سِمَاتِهِ.

ترجمه: ټول صفتونه د الوهيت خاص يو الله لره دی هغه ذات چې يو دے په لويئ د ذات خپل کښې او په کمال د صفاتُ خپلو کښې ، چې پاک دے په صفاتُ د عظمت کښې د ګډ وډتيا د نقصاناتُ او علامو د نقصاناتُ نه.

تَشْرِيْحُ: «**حمد**» په معنی د «ستودن» ستاينے سره راځی په لغت کښې ، او په اصطلاح کښې «**هو الثناء باللسان على الجميل الإختيارى فى مقابلة النعمة او لا**» «**الْمُتَوحِّد**» صيغه د اسم فاعل ده د باب تفعيل نه لپاره د مبالغے په معنی د يو سره ، د باب تفعيل په خاصيات کښې تکلف ، صيرورت او طلب دی. د اولے خاصه په اعتبار به دا حمل شی په کمال فی الوحدة باندی مجازًا ، او د دويمے خاصه په اعتبار به معنی شی «الله تعالى په وحدت ذاتی باندی متصف کرځيدلے دے» يعنی د وحدت په اتصاف کښې الله تعالى د چا کاريګرئ ته محتاج ندے. او د دريمے خاصه په اعتبار به معنی شی «ذات د الله تعالى مقتضی د وحدت دے» دا دری واړه معنی تاويلی دی ؛ ځکه خپلے معنی ئی نه صحيح کيږی. «**بجلال**» جلال په معنی د عظمت او لويئ سره راځی داسی عظمت چې په غير باندی يره او خوف طاری شی. «**الْمُتَقَدِّس**» صيغه د اسم مفعول ده د بابِ تفعيل نه په معنی د پاک سره. «**نُعُوت**» جمع د نعت ده «**ت**» پکښې دپاره د مبالغے ده په معنی د صفت سره چې په خپل منعود باندی حمل شی په حمل بالمواطات سره د نعت او صفت فرق په ضمن د عموم خصوص مطلق کښې دے نعت اخص مطلق دے ؛ ځکه پديکښې حمل مواطاتی شرط دے لکه «**الله عالم**» او په صفت کښې حمل مواطاتی شرط ندے لکه سمع ، علم ، قدرت وغيره صفات دی خو نعوت ندی. «**الجَبَرُوت**» بفتح الجيم والباء بروزن **مَلَكُوْت** بمعنى **العظمة و الرفعة** ، جمع د جبر ده دلته هم «**ت**» دپاره د مبالغے ده ، دلته يا مطلق صفات مراد دی يا صفات الافعال مراد دی ، صفات الافعال ته جبروت ځکه وائی چې بعد تعلق الاراده دغه صفات جبرًا و قهرًا موجوديږی. «**شوائب**» جمع د **شَائِبَةٌ** په معنی د خلط ملط او ګډوډ کيدلو سره. «**سمات**» جمع د **سمةٌ** ده ، په اصل کښې «**وسمٌ**» وو ، د قانون موافق

واو حذف شو او په آخر کښې «تا» زائده شوه. «سَمْتُ الطَّرِيْق» نه ماخوذ دے په معنی د علامے، نخے او قصد سره راځي.

ربط: هر کله فارغ شو مصنف رحمۃ اللہ علیہ د یو جزء د خطبے نه چې تسمیه ده ؛ نو شروع ئې وکړه په دویم جزء د خطبه کښې چې حمد دے. دلته هم پنځه وجوه دی د اتیان د حمد په کتاب کښې کوم چې د بسم الله په راوړلو کښې بیان شو ؛ ځکه چې حمد د کتاب الله په اول کښې ذکر دے پس د بسم الله نه ، دغه شان د حمد په باره کښې هم حدیث شته چې: **كُلُّ أَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيْهِ بِحَمْدِ اللهِ فَهُوَ أَقْطَعُ.** دغه شان سلف صالحین په ابتدا د کتابو نو خپلو کښې حمد ذکر کوی.

سوال: د دی تفصیل نه معلومه شوه چې د ابتدا بالتسمیه او حمد دواړو په باره کښې حدیث شته ؛ نو اوس ستاسو تپوس کوم چې ته په تسمیه او حمد دواړو باندے ابتدا کوے ؟ اوکه په دواړو نه کوے ؟ که په یو باندے کوے اوبل باندے نه کوے ؟ په هر یو شق باندے اعتراض راځي. که په دواړو باندے ابتدا کوے ؛ نو نه ده صحیح ؛ ځکه ابتدأ امر بسیط دے دا په یو څیز سره کیږی نه په شیئین او نه په اشیاء سره. او که په دواړو باندے نه کوے ؛ نو د حدیثینو په مخالفت کښې واقع کیږی. او که په بسم الله ابتدا کوی ؛ نو د حمد د حدیث په مخالفت کښې واقع کیږی. او که په حمد ابتدا کوی نو د تسمیه د حدیث په مخالفت کښې واقع کیږی ؟.

جواب: اختیار د شق اول کوو چې په دواړو ابتدا کوو. د تفصیلاً جواب نه مخکښې یو تمهید ضروری دے: د نه دا چې ابتدا په درے قسمه ده: إبتداء حقیقي ، إبتداء إضافي ، إبتداء عرفي.
﴿۱﴾ إبتداء حقیقي دیته وائی چې په مقصود او غیر مقصود دواړو باندے مخکښې وی. ﴿۲﴾ د اضافي دوه تعریفه دی. یو دا چې چې په مقصود باندے مقدم وی عام د دینه که په غیر مقصود باندے مقدم وی او که نه. او دویم دا چې په مقصود مقدم وی او د غیر مقصود نه مؤخره وی. د اولے معنی په اعتبار سره د ابتداء حقیقي او اضافي په مابین کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدی شان چې ابتداء حقیقي اخص مطلق او اضافي اعم مطلق ده ، او په اعتبار د معنی ثاني سره د دواړو په مابین کښې نسبت د تباین دے ؛ ځکه د حقیقي نه مخکښې په بل شئ باندی شروع نه وی. ﴿۳﴾ عرفي دیته وائی چې په عرف کښې ورته ابتداء وائی نور قیودات ورسره نوی ، ابتدائی عرفي د ابتدا حقیقي او ابتدا اضافي بالمعنیین دواړو نه اعم ده او حقیقي او اضافي ئې فرد دی.

اوس تفصیل د جواب دا دے چې د اقسام مذکوره په بنا باندی د ابتداء دپاره نهه صورتونه جوړیکی: دری صورتونه صحیح او معتبر دی. دری صورتونه صحیح دی خو معتبر ندی. او دری نه صحیح دی او نه معتبر دی.

دری صحیح او معتبر صورتونه دا دی: ﴿الف﴾.. حدیث د تسمیه په ابتداء حقیقي حمل دے چې دابه مقصود چې مسائل د کتاب دی او په غیر مقصود چې خطبه ، دیباجه او مقدمه دی مقدم شوه. او حدیث د حمد په ابتداء اضافي «چې په مقصود مقدم شو نه په غیر مقصود چې تسمیه ده» حمل دے. ﴿ب﴾.. حدیث د تسمیه په ابتداء حقیقي او حدیث د حمد په ابتداء عرفي حمل دے. ﴿ج﴾.. حدیثین حمل دی په ابتداء عرفي باندی. دا دری صورتونه صحیح ځکه دی چې تعارض پری دفع شو. او معتبر ځکه دی چې مُعتدبه اعتراض پری نه راځي ، البته غیر اعتباری اعتراض پری راځي چې څکس اوکړه پدی شان چې حدیث د حمد په ابتداء حقیقي حمل کړه او حدیث د

تسمیه په اضافي یا عرفي حمل کړه ؟ خو دا اعتراض غیر اعتباري ځکه دے چې حدیث د تسمیه قوي دے د حدیث د حمد نه ، بل طرفته ابتداء حقیقي قوي ده د اضافي او عرفي نه ؛ نو قوي مو قوي لره ورکړو. اوس حدیث د تسمیه ولې قوي دے ؟ نو یو خو پدې بنیاد چې پدیکښې توافق دے د کتاب الله سره ؛ ځکه په کتاب الله کښې اول تسمیه ده بیا حمد دے. دویم پدې بنیاد چې حدیث د تسمیه په شروط د امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ برابر دے نه چې حدیث د حمد ، او دا معلومیږي د صنع د امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نه چې امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ خپل کتاب په تسمیه شروع کړے دے او حمد ئې ندے ذکر کړے معلومه شوه چې حدیث د حمد د ده په شروط ندے برابر. دریم پدې بنیاد چې تسمیه مشتمله ده په اسم ذاتي د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ مع الوصفین په خلاف د حمد چې دا صرف په اسم ذات مشتمل دے نه په صفت.

دوی صورتونه چې صحیح دی خو معتبر ندی دا دی: ﴿الف﴾ چې حدیثین په ابتداء اضافي حمل شي. ﴿ب﴾ چې حدیث د تسمیه په اضافي او حدیث د حمد په عرفي حمل شي. ﴿ج﴾ چې حدیث د تسمیه حمل شي په عرفي او د حمد په اضافي. دا صحیح ځکه دي چې تعارض پرې دفع شو. خو معتبر ندي ؛ ځکه معتدبه اعتراض پرې راځي هغه دا چې اصل په ابتداء کښې ابتداء حقیقي ده او هغه پکښې رانغله. دویم دا چې ابتداء اضافي په معنی ثاني سره چې واخلے "چې مخکښې به ترینه شروع شوي وي په بل څه سره" په دواړه ځائے کښې نه صحیح کیږي.

آخري درې صورتونه چې نه صحیح دي او نه معتبر دي دا دي: ﴿الف﴾ چې حدیثین په ابتداء حقیقي باندې حمل شي. ﴿ب﴾ حدیث د حمد په اضافي او د تسمیه په حقیقي باندې حمل شي. ﴿ج﴾ حدیث د تسمیه په عرفي او حمد په حقیقي باندې حمل شي. دا صحیح ځکه ندي چې تعارض پرې نه دفع کیږي ؛ ځکه ابتداء حقیقي دیته وائي چې په مقصود غیر مقصود دواړو به مخکښې وي او دلته په درې واړه صورتونو کښې د غیر مقصود نه روسته شوه ؛ نو معتبر هم نه شو.

قوله: بجلال ذاته: بجلال جارمجرور یا ظرف لغوه متعلق دے تر "**المتوحد**" پورے. او یا ظرف مستقر دے متعلق ئې محذوف دے چې "**متلبسًا**" دے. او یا دغه "**ب**" سببیه ده. په اوّل صورت کښې به معنیٰ شي "الله تعالی یو دے په جلال د ذات کښې" . او په دویم صورت کښې به معنیٰ شي "الله تعالی یو دے په حال کون د ده کښې چې متلبس دے په جلال د ذات سره" او که "**با**" سببیه شي نو معنیٰ داشوه "چې یو دے په سبب د جلال د ذات سره".

قوله: وکمال صفاته: (۱) دا عطف دے په "**جلال ذاته**" باندے او په دواړو کښې اضافت د قبیلے د "**إضافة الصفة الی الموصوف**" نه دے اصل عبارت به داسے شي: "**المتوحد بذاته الجليلة و صفاته الكاملة**"

قوله: المتقدس: په دیکښې هم درې احتماله دي کوم چې په "**المتوحد**" کښې بیان شو.

عام طور مصنفین په خپلو خطبو کښې الفاظ په طریقې د براعة الاستهلال سره راوړي. شارح رحمۃ اللہ علیہ هم دغه طریقه اختیار کړې ده پدې شان چې په "**الحمدلله**" کښې اشاره ده إثبات الصانع ته ؛ ځکه چې حمد او صفت د هغه چا کیدلے شي چې هغه موجود وي د معدوم څوک

---

(۱)، یو صفت دے او بل وصف دے په دواړو کښې فرق دے "صفت" هغه معنی ده چې لازم وي او ممتنع الانفکاک من الموصوف وي. او "وصف" په معنی د قائم بالغیر ممکن الانفکاک من الموصوف وي.

ستاینه نه کوی. «**المتوحد**» کښې اشاره ده توحید د صانع ته. «**جبروت**» کښې اشاره ده افعال د صانع ته. «**صفاته**» کښې اشاره ده صفاتُ د صانع ته. «**المتقدس**» په دی عبارت سره په صفاتُ کښې یو تقسیم دے هغے ته اشاره ده. چې صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دوه قسمه دی څه صفات جلالیه دی او څه صفات جمالیه دی. په قرآن کریم کښې دا دواړه قسمه صفات ذکر دی ، کله چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د صفات جلالیه بیان کوی نو د بره عالم تذکره کوی ، او چې صفات جمالیه بیانوی نو د ښکته عالم تذکره کوی. بره عالم لکه: اسمانونه ، نور ، سپوږمئ ، ستوری وغیره. او ښکته عالم لکه: زمکه ، اوبه ، میوے ، سیندونه ، سبزیانے وغیره.

قوله: فی نعوت الجبروت: پدی عبارت سره مصنف رحمۃ اللہ علیہ یو بل تقسیم د صفاتُ ته اشاره وکړه چې یو صفات ثبوتیه دی او بل صفات سلبیه دی. په «**نعوت الجبروت**» کښې اشاره شوه صفات ثبوتیه ته او په «**شوائب النقص**» کښې اشاره شوه صفات سلبیه ته. (د صفات د باری تعالی پوره تفصیل په خپل ځائے باندی را روان دے)

تَشْرِيحُ الصَّلٰوةِ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّه مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِه و وَاضِحِ بَيِّنَاتِه وَعَلٰى اٰلِه و أَصْحَابِه هُدَاةِ طَرِيْقِ الْحَقِّ وَ حُمَاتِه. ترجمه: او نزول د رحمت دی وی په نبی د هغه محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی چې مظبوط کړے شوے دے په روښانه دلائلُ او په ښکاره دلائلُ باندی ، او په آل د ده او په ملګرو د ده باندی چې ښودونکی د حقے لاری دی او حفاظت کونکی د دغه لاری دی.

تَشْرِيحُ: «**المؤید**» صیغه د اسم فاعل ده یا صیغه د اسم مفعول ده د «**أید**» نه په معنی د مظبوتیا سره. «**ساطع**» د **سطوع** نه په معنی د روښانتیا سره. «**حُجَجَه**» حجج جمع د **حُجة** ده په معنی د غلبے سره دلیل ته ځکه **حجت** وائی چې دا سبب د غلبے ګرځی دیته وائی **تسمیة السبب باسم المسبب**. «**هُداة**» جمع د **هادی** ده په معنی د لارخودونکی سره. «**حُمات**» جمع د **حامی** ده په معنی د محافظ سره.

قوله: والصلوة: دلته څو خبرے بطور اجمال او بیا د هغے تفصیل وړاندی کولے شی: ۱۔ ربط. ۲۔ وجه د راوړلو د صلوٰة علی النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ۳۔ لفظی تَشْرِيحُ د صلوٰة. ۴۔ معنیٰ د صلوٰة. ۵۔ حکم د صلوٰة.

ربط: دا دے چې مصنّف رحمۃ اللہ علیہ په اول جزء د کتاب کښې شروع وو چې خطبه د کتاب ده په هغے کښې دوه خبرے ذکر شوے چې تسمیه او حمد وو ؛ نو اوس دریمه خبره ذکر کوی چې صلوٰة دے دا ئی د «**تسمیه ، حمد**» نه روسته کړو ؛ ځکه «**تسمیه ، حمد لِكَوْنِهِمَا مِنْ حَقِّ الْوَاجِبِ**» مقدم کول مناسب وو ، او «**صَلٰوة لِكَوْنِهَا مِنْ حَقِّ الْعَبْدِ**» د دی روسته کول مناسب دی.

۲۔ ده پنځه وجوه په بنا باندی مصنف رحمۃ اللہ علیہ **صلوٰة** په خپل کتاب کښې ذکر کړو: ﴿۱﴾.. چې عمل راشی په کتاب الله باندے ځکه چې قرآن کښې حکم شوے دے: **يَآأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ**

وَسَلِّمُوْا تَسْلِيمًا ﴿الأحزاب: ٥٦﴾. ﴿۲﴾.. چې عمل بالحديث راشي لکه: مختصرالوقايه کښې حديث دے په روایة د ابوموسی اشعری رضی الله عنه باندې فرمائی: **كلّ كلامٍ لَايبدأ فيه بِالصلوٰة عَلَيَّ فهوأقطع مَمْحُوقٌ من البركَةِ.** دغه شان يو بل روايت دے: **كل أمر ذى بالٍ لا يبتدأ به بحمد الله والصلوة على فهو أقطع أبتر ممحوق من كل بركة.** ﴿الفتح الربانی/ الساعاتی: ۱/ ۳۸۸﴾ دریم يو بل حديث دے چې امام طبرانی رحمة الله عليه المتوفی: ۳٦٠هـ نقل کړے دے: **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَلَّى عَلَيَّ فِي كِتَابٍ لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تَسْتَغْفِرُ لَهُ مَا دَامَ اسْمِي فِي ذٰلِكَ الْكِتَابِ** ﴿المعجم الأوسط : ۲/ ۲۳۲﴾ ﴿۳﴾.. اقتداءً بالسلف الصالحين. ﴿٤﴾.. لاظهارالمحبة مع الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ ځکه چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ زمونږه محسن دے د هغه په وجه باندې مونږه ته دين رارسيدلے دے نومونږه د دې احسان بد له په درود سره ورکوو. ﴿٥﴾.. لحصول الشفاعة ؛ ځکه په درود ويلو سره شفاعت د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ حاصليږی.

۳ـ **تَشْرِيْحِ لفظی:** لفظ د صلوٰة د مصدر صيغه ده د باب تفعيل نه سماعًا او قياسا ئې مصدر "تصليةً" راځی ، په اصل کښې "**صَلْوَةٌ**" وو ، واو متحرک ماقبل حرف صحيح ساکن راغلے ، د **واو** حرکت نقل شو ماقبل ته او **واو** بدل شو په الف سره ؛ نو **صَلٰوةٌ** شو. **واو** اګرچې په تلفظ کښې ساقط دے خو کتابت کښې **تفخيمًا** ليکلے کيږی.

٤ـ **تَشْرِيْحِ معنوی: صلوة** د الفاظ مشترکه نه دے په ګڼرو معنو کښې مستعمل دے. خپله معنىٰ ئې **دعاء الخير** ده کما قال تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: **وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ** ﴿التوبة: ۱۰۳﴾ د دينه علاوه په معنىٰ د "**عَطُوفت ، عظمت تحريک الصلوين**" او په معنی د رحمت سره چې کله نسبت د صلوة الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته وشی ، او په معنی د استغفار سره چې نسبت ئې ملائکو ته وشی ، او په معنی د تسبيح سره چې نسبت ئې وحوشُ طيورُ ته وشی او په معنیٰ د مونځ هم راځی چې دا عبارت دے د اداء د ارکانِ مخصوصه نه په افعالِ مخصوصه سره په اوقاتِ مخصوصه کښې. او هر چې معنی اصطلاحی د دی ده ؛ نو صاحب البنايه فرمائی: "**ومعناها الشرعی فی حق النبی** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **اللّٰهم عظمه فى الدنيا باعلاء كلمته ، وإحياء شريعته ، وفى الأخرة برفع درجته ، وتشفيعه فى أمته** ﴿البناية شرح الهداية: ۱/۱۱٦﴾

اعتراض: دلته د صلوة ټولے معنی مراد دی که يوه هم نده او که بعض معنی مراد ده ، په هر شق باندې اعتراض دے. که کل معنی مراد شی ؛ نو لازميږی عموم المشترک ، او که يوه هم مراد نه شی ؛ نو لازميږی اهمال د لفظ ، او که بعض معنی مراد اخلو ؛ نو لازميږی ترجيح بلا مرجح او دا ټول امور باطل دی ؟

جواب: ۱ـ دلته مونږه عمل کوو په عموم مجاز باندې چې د صلوة **معنی** کوو "**إفاضة الخير و إيصال النفع الى الرسول** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" ۲ـ دلته صلوة په معنی د رحمت سره دے ؛ ځکه چې نسبت ئې شوے دے الله تعالى ته او دا قرينه مرجِّحه ده د دی معنی دپاره لهذا د ترجيح بلا مرجح اشکال نه راځی.

٥ـ **حُكمِ الصَّلٰوةِ:** پديکښې يو مذهب د شيعه ګانو دے چې هغوی عقيده د پانچ تن پاک لرئ او درود هم صرف د دغه پنځه کسانو دپاره جائز وائی. هغه پنځه کسان دا دی: نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ، علی رضی الله عنه

فاطمه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ، حسن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، حسين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. دويم مذهب د جمهورُ اهل السنة والجماعة دے چې دوی درود شریف صرف په نبی کریم عَلَيْهِ السَّلَامُ پورے خاص کوی. دریم مذهب د مصنّفینُ دے دوی په تبع د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په نورو مسلمانانو هم صلوٰة جائز وائی.

بل حکم ئی دادے چې په قول عمر کښې د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د نوم مبارک سره یو ځل درود ویل واجب دی. او په مجلس کښې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په نوم او ریدلو سره یو ځل ویل سنّت دی. او بار بار ویل ئی مستحب دی.

تَشْرِيحُ لَفْظِ النَّبِيِّ

قوله: علیٰ نبیّه: د دی عبارت سره متعلق اجمالی خبرے: ۱۔ لفظی تَشْرِيْحْ د نبی. ۲۔ معنیٰ لغوی د نبی. ۳۔ معنیٰ اصطلاحی د نبی. ۴۔ فرق **بین النبیِّ والرَّسول**. ۵۔ وجه د اختیار د نبی په رسول باندے.

۱۔ **لفظی تَشْرِيْحْ:** تَشْرِيْحْ لفظی او معنیٰ لغوی به په یوځائی باندے وکړو. لفظ د **"نَبِیٌّ"** د "النبوة" نه مشتق دے فعول بمعنی الفاعل دے ، د **"نَبَا يَنْبُوْ"** نه دے ناقص واوی دے د باب د ضرب نه. په اصل کښې **"نَبِيْوٌ"** وو ، **"واو"** **"ی"** په آخر د کلمه کښې راغله د قانون مطابق **"واو"** په **"ی"** سره بدل شو او **"ی"** په **"ی"** کښې مدغم شوه **"نَبِیٌّ"** شو په معنیٰ د **"رَفْعَتْ"** اوچت والی سره **"نبوةٌ"** اچتے زمکے ته وائی. وجه د تسمیه ئی ظاهره ده چې نبی ته نبی ځکه وائی چې دا هم اوچت مقام واله وی. او یا د **"نَبَأَ يَنْبُؤُ"** مهموز الفاء د باب د فتح نه دے. په اصل کښې **"نَبِيْؤٌ"** وو ، همزه خلاف القیاس په **"واو"** باندے بدل شوه او دغه ځکښې قانون ورته متوجه شو پس د ابدال او ادغام پس **"نبیٌّ"** شو په معنیٰ د پیغام رسولو باندے. نبیٰ هم پیغام رسوی ؛ نو ځکه ورته نبی وائی. په فارسی ژبه کښې ورته **پیغمبر** وائی چې اصل کښې **"پیغام بُر"** دے یعنی پیغام رسونکے. قول اول بهتر دے ؛ ځکه چې د نبی تصغیر **"نبییٌّ"** بغیر الهمزه راځی او جمع ئی **"انبیآء"** راځی د قول ثانی مطابق د دی جمع **"نبیآء"** پکار وه.

۳۔ **المعنیٰ الاصطلاحی:** د نبی اصطلاحی معنی ده: **إنسانٌ بعثه الله تَعالىٰ إلى الخلق لِتَبْلِيْغِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ:** (دا یو انسان دے چې الله جل شانه لیګلے دے مخلوق ته دپاره د تبلیغ د احکام شرعیه) په **"إنسانٌ"** سره غیر انسان خارج شو. دغه شان ښځه ترینه هم خارج شوه ؛ ځکه چې په **انسانٌ** کښې تنوین برائے اکمال و التعظیم دے چې عظیم او کامل انسان به وی او کامل فی الانسانیّت نارینه وی نه که ښځه. په **"الاحکام الشرعیة"** سره ترینه هغه انسانان خارج شو چې هغه د احکامُ شرعیه لپاره نوی لیګلے شوی. پوره تفصیل به روسته کتاب کښې راشی **إن شاء الله**.

۴۔ **الفَرْقُ بَيْنَ النَّبِيِّ وَالرَّسُوْلِ:** پدیکښې شدید اختلاف دے: ۱۔ عند البعض پدیکښې نسبت د تساوی دے پدی شان چې هر نبی رسول دے او هر رسول نبی دے. خو په دوی باندے اعتراض راځی چې په حدیث د ابوذر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ کښې راځی کله چې هغه د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه تپوس وکړو: **يَا رَسُوْلَ**

اللہ کَمِ الْأَنْبِيَاءُ انبیآء څومره دی ؟ نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ جواب ورکړو: **مِائَةُ أَلْفٍ وَعِشْرُونَ أَلْفًا**. یو لاک شل زره. هغه بیا تپوس کوی: **يَا رَسُولَ اللہ کَمِ الرُّسُلُ مِنْ ذٰلِكَ** ؟ پدیکښې رسولان څو دی؟ جواب ئی ورکړو: **ثَلَاثُ مِائَةٍ وَثَلَاثَةَ عَشَرَ جَمًّا غَفِيرًا**. دری سوه دیارلس لویه ډله ده. ﴿صحیح ابن حبان محقق: ۲/ ۷۷﴾ گوره: نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ پکښې تقسیم وکړو سره د دینه چې په نسبت د تساوی کښې تقسیم نه وی.

۲۔ عندالبعض د دی په مینځ کښې نسبت د تباین دے. خو پدی باندی هم اعتراض د قرآن نه راځی چې د موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ په باره کښې اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائی: **وَاذْكُرْ فِى الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا** ﴿مریم ۵۱﴾ او په متبائنین کښې جمع نه شی راتلے.

۳۔ بعض وائی چې پدیکښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدے شان سره چې رسول اخص مطلق دے او نبي اعم مطلق دے ۔ یعنی ۔ د رسول سره به کتاب متجدد وی او نبي عام دے که کتاب متجدد ور سره وی او که نه وی. خو په دوی باندے هم إعتراض د قرآن نه راځی چې گوره اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَامُ رسول دے او د هغه سره کتاب متجدد نه وو. اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائی: **وَاذْكُرْ فِى الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا**﴿مریم: ۵٤﴾.

٤۔ عند البعض د دی په مینځ کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے په عکس د ماقبل باندی پدی شان چې نبي اخص مطلق او رسول اعم مطلق دے ؛ ځکه نبي صرف په انسانانُ کښې راځی په خلاف د رسول چې په انسانانُ ، ملائکو ، جناتُ ټولو کښې راتلے شی په دلیل د : **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ**. ﴿الأنعام: ۱۳۰﴾ او په دلیل د : **جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا**. ﴿قاطر: ۱﴾ باندی.

۵۔ غوره او راجح مسلک دا دے چې پدیکښې توقف دے او دا بے غباره خبره ده. حلبي رحمة الله عليه فرمائی: **الفرقُ فی النَّبِیِّ و الرَّسُول بِأَیِّ وَجْهٍ کان مَا لَامَدْخَلَ فیه لِلرَّاْیِ و لم یدرک بِالسَّمعِ و لم یأت أحدٌ مِنْهُمْ بِما یَصْلَحُ لِلْاِعْتِقَادِ** ﴿الفاضل الحلبی رَحِمَهُ اللهُ على حاشية البيضاوى﴾ ترجمه: فرق په مینځ د نبي او رسول کښې په کومه طریقه چې وی داسی خبره ده چې رائی لره پکښې هیڅ قسم دخله نشته او نه په سمع سره دا خبره معلومه ده او نه پکښې چا داسی وینا را وړی ده چې اعتماد پری وکړے شی.

۵۔ **وَجْهُ إِخْتِيَارِ النَّبِيِّ : إعتراض:** څه وجه ده چې مصنف رحمة الله عليه په مقام د صلوة کښې لفظ د نبي ذکر کړو د رسول په ځائے باندی ؛ حالانکے مرتبه د رسالت اوچته ده د مرتبې د نبوت نه ؟
جواب: د درے وجوهُ په بنا باندی مصنف رحمة الله عليه لفظ د نبي مختاره کړے دے: ﴿۱﴾ **لِلْإِقْتِدَاءِ بِالْقرآن الكريم:** ځکه په قرآن شریف کښې په مقام د امر بالصلوة کښې لفظ د نبي ذکر شوے دے قال اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: **إِنَّ اللہ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**. ﴿الأحزاب: ۵٦﴾ ﴿۲﴾ إصطلاح د متکلمینُ وارد ده پدے مسئله کښې په «**مَسْئلة النُّبُوَّة**» باندی نه په «**مسئلة الرسالة**». او قاعده دا ده چې «**كُلّ مُتكلمٍ يتكلّم بِاصْطِلاحِه**». ﴿۳﴾ پدی مقام کښې په ذکر کولو د لفظ د نبي کښې مدح زیاته ده د لفظ د رسول نه ؛ ځکه چې رسول په ملائکو او جناتُ کښې هم راځی کمامرَّ: او نبي خاص دے په انسانانُ پورے.

قوله: مُحَمَّد: «**محمد**» اسم مخحضه د نبي کریم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دے ، خپل نیکه عبد المطلب صاحب ورلره دا نوم اینبودے دے ، صیغه د اسم مفعول برائے مبالغه ده په معنی د ډیر ستایلے

شوی سره ، وائی چې کله ورلره عبد المطلب دا نوم کیښودلو نو خلقو ورته او ویل: چې څنګه داسې نوم خپل نوسی له وضع کوی چې ستا په خاندان کښې څوک هم دا نوم چا ندے ایخودے ؟. عبدالمطلب جواب ورکړو چې "اِنِّی لَاَرْجُو اَنْ یَّحْمَدَهٗ اَهْلُ الْاَرْضِ کُلُّهُمْ" "بیشکه څه امید لرم چې صفت به بیانوی د ده د زمکے ټول خلق" "مُحَمَّدٌ" د باب تفعیل نه صیغه د اسم مفعول برائے مبالغه ده ، بیا مبالغه فی الکم والکیف داواړه ده ، په صورت د مبالغه فی الکم کښې به معنی شی: "چې ډیرہ ستاینه ئی کیدے شی" او په صورت د مبالغه فی الکیف کښې به ئی معنی شی: "چې کامله ستاینه ئی کیدے شی" د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ نه مخکښې په عربو کښې علاوه د دری کسانو نه دا نوم د چا نه وو ، د دغه دری کسانو دپاره دا نوم څکه ایښودے شوے وو چې د دوی پلاران چرته د داسی بادشاهانو خواله تلی وو چې د هغوی سره علم د مخکښې کتابونو وو ، په دغه کتابونو کښې دوی د نبی آخر الزمان دغه نوم لیدلے وو ، نو پدی طمع پلارانو دغه نوم خپلو بچو لره ایښودے وو چې کیدے شی دغه نبي موعود د دوی دا بچے شی ، هغه دری کسان علامه **ابو القاسم السهیلی المتوفی** ۵۸۱ ھ په خپل مشهور کتاب د سیرت "الروض الأنف" کښې د یو عالم په حواله سره ذکر کړی دی فرمائی: **ذَکَرَهُمْ اِبْنُ فَوْرَكٍ فِی کِتَابِ الْفُصُوْلِ وَهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ سُفْیَانَ بْنِ مُجَاشِعٍ، جَدُّ جَدِّ الْفَرَزْدَقِ الشَّاعِرِ وَالْاٰخَرُ مُحَمَّدُ بْنُ اُحَیْحَةَ بْنِ الْجُلَاحِ بْنِ الْحَرِیْشِ بْنِ جُمَحِی بْنِ کُلْفَةَ بْنِ عَوْفِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عَوْفِ بْنِ مَالِكِ بْنِ الْاَوْسِ، وَالْاٰخَرُ مُحَمَّدُ بْنُ حُمْرَانَ بْنِ رَبِیْعَةَ** ﴿الروض الأنف: ۲/ ۹٦﴾ "په کتاب الفصول کښې ابن فورک دغه دری کسان ذکر کړی دی چې هغه یو محمد بن سفیان بن مجاشع دے د فرزدق شاعر د نیکه نیکه ، او بل محمد بن اُحَیْحَه ... او بل محمد بن حمران بن ربیعه دے"

قوله: المؤیّد بساطع حُجَجِه: ربط: مصنّف رحمۃ اللہ علیہ صلوٰة علی النبی ذکرکړو نو اوس صفات د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ ذکر کوی. "المؤیّد" دا یا صیغه اسم فاعل ده معنیٰ د تائید کونکے. او یا صیغه د اسم مفعول ده معنی تائید کړے شوے.

قوله: و واضح بیّناته: دا یا عطف تفسیر دے د ماقبل دپاره. یا پدیکښې اشاره ده تقسیم د دلائلُ ته ، **حُجّت** دلیل قطعی ته وائی او **بیّنة** عام دلائلُ ته وائی که قطعی وی او که ظنّی وی. یا **حُجّت** دلیل عقلی ته وائی او **بیّنة** دلیل نقلی ته وائی. یا **حجت** دقیق دلیل ته او **بیّنة** عام دلیل ته وائی. بیا اضافت د "ساطع حججه" او "واضح بیناته" د قبیلے د اضافة الصفة الی الموصوف نه دے ، او یا اضافت بمعنی "مِنْ" دے.

تَشْرِیْحُ لَفْظِ الْاٰلِ

قوله: وَعَلٰی اٰلِهٖ: ربط: مونږه د مصنّفینُ مذهب ذکر کړے وو په باب د صلوة کښې چې په تبع د نبی کښې د غیر نبی دپاره هم صلوٰة ذکر کولے شی ؛ نو اوس مصنّف رحمۃ اللہ علیہ په اٰل النبی عَلَیْهِ السَّلَامُ باندے درود پیش کوی. بیا مصنّف رحمۃ اللہ علیہ په عبارة کښې لفظ د "علیٰ" ذکر کړو چې پدی سره

مقصود رد کول دی په شیعه ګانو باندی چې هغوی د یو موضوعی حدیث په بنا باندی وائی چې د نَبی او آل په مینځ کښې لفظ د «علی» ذکر کول ندی پکار؛ ځکه حدیث کښې راځی: «من فرّق بَیْنی وبین آلی بعلیٰ فقد کفر» مصنّف رحمۃ اللہ علیہ پرے رد اوکړو چې څه «علی» ذکر کوم ځکه دغه روایت منکرت او خود ساخته دے.

په تَشْرِیْحْ د «آلِهٖ» کښې یو څو خبری بطور اجمال او بیا د هغے تفصیل وړاندی کولے شی: تعین د صیغے د آل. تحقیق د اصل د آل. فرق بین الآل والأهل. معنیٰ د آل. مصداق د آل.

۱۔ تعین الصیغة: آل صیغه د اسم جنس ده اطلاق ئی په قلیل او کثیر باندی یوشان کیږی.

۲۔ د دے په اصل کښې اختلاف دے سیبویه رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې آلٌ په اصل کښې اَوَلٌ وو، په قاعدے د قَالَ سره آلُ شو؛ دلیل ئی دادے چې د دے تصغیر اُوَیْلٌ راځی. دویم مذهب د امام کسائی رحمۃ اللہ علیہ او یونس رحمۃ اللہ علیہ د ے. دوی وائی چې دا په اصل کښې أَهْلٌ وو. «ها» د قرب المخرج د وجه نه په همزه باندے بدل شوه، او بیا په قاعده د اٰمَنَ سره ترینه آلُ جوړ شو؛ دلیل ئی دادے چې د دے تصغیر اُهَیْلٌ راځی. دریم مذهب د اصمعی رحمۃ اللہ علیہ دے. هغه وائی چې آلٌ او اَهْلٌ دواړه کلمات برأسها دی؛ دلیل دا پیش کوی چې: سَمِعتُ اَعرَابیًّافَصِیحًا یَقُولُ آلٌ اُوَیْلٌ اَهْلٌ اُهَیْلٌ، اوس چې کله د هر یو خپله ماده موجوده ده؛ نو تکلف ته ضرورت پاتی نه شو.

۳۔ الفرق بین الآل والأهل: بعض خلک پدیکښې فرق نه کوی وائی دا یو شیٔ دے. خو بعض وائی چې په اعتبار د استعمال سره پدیکښې فرق شته دے. هغه دا چې أهل کښې تعمیم دے او آل کښې نشته دے. ﴿۱﴾ اضافت د آل اشراف ته کیږی فقط او أهل عام دے، بیا شرافت عام دے که دنیوی، اُخروی دواړه وی لکه: «آل النبی» او که دنیوی وی فقط لکه: «آل فرعون» بنا پدی «آل الحجام» نه شی ویلے. ﴿۲﴾ اضافت د آل عقلاء ته کیږی فقط او أهل عام دے «آل الاسلام آل مصر» نه شی ویلے۔ «أهل الاسلام اهل مصر» ویلے شی. ﴿۳﴾ اضافت د آل ذکورٌ ته کیږی فقط نه إناثٌ ته او أهل عام دے «آل فاطمه» نه شی ویلے «اهل فاطمه» ویلے شی. ﴿٤﴾ د آل اطلاق په غیر الله کیږی نه په الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او أهل عام دے کمال قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: هُوَ أَهْلُ التَّقْوٰی وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ. ﴿المدثر: ٥٦﴾

٤۔ معنیٰ الآل: آل په لغت کښې عِتْرَةُ الإنسان ته وائی ۔ یعنی ۔ اولاد د انسان.

٥۔ مِصْدَاقُ الآل: یعنی آل النبی څوک دی؟ نو په آل نسبی د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې اقوال مختلف دی بعض وائی: مراد د آل نسبی نه ذرّیه او ازواج مطهرات د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ دی، بعض وائی: چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د نیکه «غالب بن فهر» په اولاد کښې چې څوک راځی. امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ او بعض موالیک وائی: چې صرف بنو هاشم دی، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وائی: چې بنو هاشم او بنو المطلب دی. شیعه ګان وائی: پنج تن پاک دی. هر چې آل حسبی دی نو هر مؤمن تقی آل الرسول دے. لکه چې په حدیث کښې راځی.

تشريح لفظ أصحاب

قوله: و أصحابه: د دی لفظ په تشریح کښې اجمالی خبری او بیا د هغے تفصیل: ۱ـ تعین د مفرد د دی لفظ. ۲ـ معنیٰ لغوی د دی. ۳ـ معنیٰ اصطلاحی د دی. ۴ـ نسبت د **اصحابه** د **آله** سره.

۱ـ **تعین مفرد أصحاب:** یا دا جمع د «صَحْبٌ» ده لکه: **أنهار** چې جمع د نَهْرٌ ده. یا جمع د صَحِبٌ ده لکه: **أنمارٌ** چې جمع د نَمِرٌ ده. یا جمع د صَحِيْبٌ ده لکه: **أشراف** چې جمع د شَرِيْفٌ ده. یا جمع د صَاحِبٌ ده. لکه: **أشهاد** چې جمع د شَاهِدٌ ده.

۲ـ **معنیٰ لغوی:** صحابی په لغت کښې ملګری ته وائی ، بیا د «**أصحاب**» او «**صحابه**» په مینځ کښې فرق دا دے چې اصحاب اطلاق په غیر د صحابه کرامؓ هم کیږی او صحابه مخصوص دی د نبی علیه السلام د خاص ملګرو پوری.

۳ـ **معنیٰ اصطلاحی:** اصطلاح کښې صحابی «**هُوَ مَنْ رَأٰی رَسُوْل الله** صلی الله علیه وسلم **و اٰمَنَ بِه و مَاتَ عَلَی الْإِيْمَان**» (هر هغه څوک چې په نبی علیه السلام ئی لیدلے وی یعنی مجلس د نبی علیه السلام ته حاضر شوے وی او ایمان ئی پری راوړے وی او په دغه حالت د ایمان کښې وفات شوے وی) دلته **تشریح** د لیدلو مونږه په **حضور المجلس** سره څکه اوکړه چې بعض صحابه کرام ړانده وو لکه: عبد الله بن ام مکتوم رضی الله عنه حسی لیدل د هغوی دپاره ندی ثابت.

۴ـ **نسبت بین الاصحاب والآل:** که د **آل** نه **آل** نسبی مراد شی ؛ نو ذکر د **اصحاب** پس د **آل** نه تعمیم بعد التخصیص دے. او که مراد د **آل** نه **آل** حسبی شی نو بیا **تخصیص بعدالتعمیم** دے.

دِيْبَاجَةُ الْكِتَابْ

وَبَعْدُ فَإِنَّ مَبْنٰى عِلْم الشَّرائِع و الْأَحْكَام وَ أساسَ قَوَاعِد عَقَائِدِ الإِسْلَام هُوَ عِلْمُ التَّوحِيْدُ و الصِّفَاتْ الْمَوْسُوْمُ بِالْكَلَامِ الْمُنْجِیْ عَنْ غَيَاهِبِ الشُّكُوْكِ و ظُلُمَاتِ الْأَوْهَام. ترجمه: پس د تسمیه ، حمد ، صلوة نه بینښکه مبنی د علم الشرائع او علم الاحکام او بنیاد د قواعدُ د عقائدِ اسلام علم التوحید او علم الصفات دے چې نوم ورکړے شوے دے دبته په کلام سره ، چې خلاصونکے دے د تکو تورو تیرو د شکوکو او د تیرو د وهمونو نه.

تشریح: «**الشرائع**» جمع د شریعةٌ ده. په لغت کښې په معنی د وضاحت او روښانتیا او غتے لارے سره راځی ، او په اصطلاح کښې «**هِیَ الطَّرِيْقَةُ الْمَحْمُوْدَةُ الموضُوْعَةُ بِالْوَضْعِ الإِلٰهی**» معنی عرف د شریعت خلق دین اسلام کوی ، او دینی مسائلُ ته هم شریعت وائی او دلته هم دا معنی مراد ده.
«**الاحکام**» جمع د حکم ده ، په لغت کښې «**فرمودن کارے**» ته وائی. او اصطلاحی معنی ئی دلته کښې ۱ «**خِطَابُ الله الْمُتَعَلِّقُ بِأَحْوَالِ المكلَّفِيْنَ إِقْتِضَاءً أو تَخْيِيْرًا**» ده ، او یا ترینه مراد «**الأثر الثابت بالشیء من الجواز**

والحل و الحرمة والفساد» دے. «**قواعد**» جمع د **قاعدةٌ** ده ، د لغت په اعتبار سره ئی مختلفی معنی دی: ۱۔ بنیاد. ۲۔ هغه لرګے چې هودج پری ایښودے شی. ۳۔ په کور ناستے بوډۍ ته هم وائی. ۴۔ د شکل مثلث وَتَرْ ته هم وائی او وَتَرْ د زَاوِیَه مقابل ضلع ته ویلے شی. او اصطلاحی تعریف ئی دے: «**کلی مُنطَبِقٌ عَلٰی جَمِیعِ جُزئِیَّاتِ الْمَوْضُوعِ یَتَعَرَّفُ أحکَامَه مِنْهُ**» «**عَقَائِد**» جمع د **عقیدةٌ** ده. عقیده هغه کلکے او مظبوطے خبری ته وائی چې د هغے تصدیق وشی ـ یعنی ـ هغه خبره چې د هغے د رشتیا والی یقین وکړے او رشتیا ئی او منے. «**المنجی**» صیغه د اسم فاعل ده د باب افعال یا د باب تفعیل نه په معنی د خلاصیځ سره. «**غیاهب**» جمع د غیهب ده ، په معنی د تکے تورے تیرے یعنی «**ما اشتَدَّ سَوَادہ**» دغه شان «**فَرَسٍ غَیْهَبٍ**» هغه اس ته وائی چې بالکل تک تور وی. «**الشکوک**» جمع د شک ده. شک هغه علم ته وائی چې په هغے کښې استوٰی د طرفین وی. «**الأوهام**» جمع د وهم ده. هغه علم چې په هغے کښې اعتقاد د جانب مرجوح وی ، یا هغه ذهنی قوت چې د محسوسات موجوده نه د معانی غیر محسوسه ادراک اوکړی. یو ظن دے دا هغه علم ته وائی چې په هغے کښې اعتقاد د جانب راجح وی. د **غَیَاهِبِ** اضافت **الشُّکُوْک** او د **ظُلُمَاتِ** اضافت **الْاَوْهَام** ته د قبیلے د اضافة المشبه الی المشبه به نه دے.

قوله: و بعدُ: اجمالی خبری: ﴿۱﴾.. ربط د ماقبل سره. ﴿۲﴾.. تعین د مباحثُ د دی حصَی. ﴿۳﴾.. تَشْرِیْحْ د «واو». ﴿٤﴾.. تَشْرِیْحْ د «**بَعدُ**». ﴿٥﴾.. تَشْرِیْحْ د «**فاء**».

۱۔ **ربط:** هرکله چې فارغ شو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ د یوے حصی د کتاب نه چې خطبه وه ؛ نو شروع ئی اوکړه په دویمه حصّه د کتاب کښې چې دیباجه ده او تعلقه ئی ده د تصنیف سره.

۲۔ **تعین المباحث:** پدی حصّه کښې شارحین درے خبری ذکر کوی: **باعث علی التصنیف** ، **فی هذالفن** ، **علی هذالکتاب**. بیا دی حصّے د کتاب ته دیباجه وائی. «**دِیبَاج**» دبل ریښمو ته وائی چې پدی سره ښائیست او زینت راځی ؛ نو دیباجے ته هم دیباجه ځکه وائی چې دا د کتاب زینت وی پدی شان سره چې په دیباجه کښې تعین او فضائل د فن المصَنَّف فِیْهِ وی او صفت د تصنیف وغیره وی چې دوَل دال د فن او کتاب تری سرکند شی او د ترجیح بلا مرجح د اعتراض نه بچ شی یعنی «**لئلا یکُوْنَ الشُّرُوع فیه دُوْنَ عِلْمٍ آخر ترجیحًا بلا مرجحٍ**»

۳۔ **تَشْرِیْحُ الواو:** واو د «**وبعد**» یا استنافیه دے او یا قائمقام د **أمّا** دے.

٤۔ **تَشْرِیْحُ بعدُ:** پدی ځائے کښې به تعیین د صیغه د بعدُ ، معنی د بعد ، او اعراب د بعد بیانولے شی. بعد صیغه د ظرف ده ، بیا عام استعمال د دی په ظرف زمان کښې کیږی او پدی معنی کښې دا داسی ګرځیدلے دے لکه حقیقة عُرفیه. لکه : «**المنصور بعد عبد الملک**» یعنی زمانه د منصور پس د عبد الملک نه وه ، د دینه علاوه د ظرف مکان دپاره هم راځی لکه : «**دَارِیْ بَعْدَ دَارِکَ**» او د بعدیت رُتبی دپاره هم راځی لکه : «**الحجَّاج بعد عَبدِ المِلِک**» زمانه د دواړو یوه وه خو حجاج ګورنر د عبد الملک خلیفه وو او د ګورنر مرتبه روسته وی د خلیفه نه ، دغه شان د بعدیت صناعی دپاره هم راځی لکه : «**النَّحو بعد الصَّرف**» یعنی په صناعت کښې نحو د صرف نه روسته ده ؛ ځکه د صرف کار د ذات د کلمه سره دے او د نحو کار د اوصافُ د کلمه سره دے چې اعراب او بنا ده ، او وصف

د ذات نه يقينا چې روسته وی ، بيا دا بعديت او تأخر عام دے که متصل وی که منفصل وی ، خو عام استعمال د بعد په تأخر متصل کښې کيږی. بيا دا کلمه اول چا استعمال کړی ده ؟ پديکښې اختلاف دے: يو قول دا دے: چې دا لفظ اول داؤدعَلَيهِ السَّلَام استعمال کړے دے او د ده په اوصاف کښې چې په قران کريم راځی{وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ} ﴿ص: ۲۰﴾ نو د دينه مراد استعمال د "بعد" دے.(۱) دويم قول: د **يعرب بن قحطان**. دريم قول: د **يعقوب**عَلَيهِ السَّلَام. څلورم قول: د **سحبان بن وائل**. پنځم قول: د **کعب بن لوئ** هم چا کړے دے چې د نبی عَلَيهِ السَّلَام په نيکونو کښې يو نيکه دے.

په اعتبار د اعراب او بناء سره د **بَعْدُ** دپاره څلور حالات دی ، په يو حالت کښې مبنی دے او په دری حالاتُ کښې معرب دے ، اعرابی حالات ئې دا دی: يو چې کله **بَعْدُ** مضاف وی او مضاف اليه د دی ذکر وی لکه: "**بعد التسميةِ و الحمدِ والصلوةِ**" دويم چې مضاف اليه ئې حذف وی په حذف نَسيًا منسيًا سره. دريم چې د بعد هدو اضافت نوی شوے (خو دا صورت فرضی او عقلی دے ځکه بعد لازم الاضافة دے) پدی دری صورتونو کښې به **بَعْدُ** معرب وی ؛ ځکه دا اسم دے او علت د بنا نشته چې مناسبت مؤثره دے د مبنی الاصل سره ؛ نو معرب پاتی شو ؛ ځکه اصل په اسماء کښې اعراب دے. څلورم صورت دا دے چې د **بَعْدُ** اضافت شوے وی او مضاف اليه ئې محذوف وی په حذف منوی سره ، پدی صورت کښې دا مبنی دے په حرکة د ضمه سره. يو څو اعتراضات ذهن ته راځی: يو دا چې پدی حالت کښې نفس مبنی ولے شو؟ دويم مبنی علی الحرکة ولے شو؟ دريم مبنی علی الضمّ ولے شو؟ بالترتيب جوابات دا دی: نفس مبنی خو ځکه شو چې **بَعْدُ** پدی صورت کښې مشابهت لری د مبنی الاصل سره چې حرف دے په احتياج کښې ؛ ځکه **بَعْدُ** محذوف مضاف اليه ته محتاج دے. او په حرکت سره ځکه مبنی شو چې بنا ئې عارضی ده. او په حرکت د ضمه ځکه مبنی شو چې ضمه حرکة قويه دے ؛ نو دا به د محذوف مضاف اليه دپاره جبيره قويه شی. يا پدی وجه به ضمه سره مبنی شو چې حالت بنائی ئې د حالت اعرابی نه مکمل مخالف شی ؛ ځکه کله چې **بَعْدُ** معرب وی نو يا به مجرور وی لکه : "**من بعدِ التّسمية**" او يا به منصوب بنزع الخافض وی "چې ديته منصوب بنا بر مفعول فيه ، منصوب بنا بر ظرفيت ، منصوب بنا بر تقدير حرف جر هم وائی" لکه: "**بعدَ التسمية**" البته حالت رفعی د دی دپاره نشته ، پدی وجه مونږه دی لره ضمه ورکړه ، ولی که کسره يا فتحه مو ورکړی وه نو د جر او نصب سره ئې التباس راتلو.

﴿**فائدة**﴾ حذف منوی ديته وائی چې د لفظ نه يو شئ حذف وی او په معنی کښې مراد وی لکه دلته مونږه معنی کوو "پس د تسميه حمد صلوة نه" نو دلته حذف منوی دے ، او که په معنی او ترجمه کښې مراد نه وو نو ديته حذف **نسيًا منسيًا** وائی.

(۱).. د "فصل الخطاب" د مراد په باره کښې مفسرين مختلف اقوال ذکر کړی دی: تفسير زاد المسير کښې دی: وفی فصل الخطاب أربعة أقوال: أحدها: عِلْمُ القضاء والعدلُ ، قاله ابن عباس والحسن. والثاني: بيان الكلام ، روی عن ابن عباس أيضاً. وذكر الماوردی أنه البيان الكافی فی كل غرض مقصود. والثالث: قوله: "أما بعد" ، وهو أول من تكلّم بها ، قاله أبو موسی الأشعری والشعبی. والرابع: تكليف المدَّعی البيِّنة ، والمدَّعی عليه اليمين ، قاله شريح وقتادة وهو قولٌ حسنٌ لأن الخصومة إنما تنفصل بهذا. ﴿زاد المسير فی علم التفسير: ۳/ ۵٦٤﴾

سوال: چې مضاف اليه د **بَعْدُ** ذکر وی نو پدی صورت کښې خو، هم احتیاج دغه مذکور مضاف الیه ته شته پکار ده چې پدی صورت کښې هم مبنی شی؟

جواب: خبره دی بلکل صحیح ده خو دلته دوه خبری دی يو دا چې احتیاج راغلو دغه مذکور مضاف الیه ته، خو بل طرفته دلته اضافت راغلے دے چې دا راجح کوی جانبْ د اسمیت لره؛ ځکه چې اضافت د خواص معظمه مکبره د اسم نه دے نو دا علت د اعراب ورکرځيدو، اوس علت د بنا او اعراب دواړه موجود شو؛ نو تعارض راغلو په مابين د دليل د اعراب او بنا کښې او قانون دا دے چې «**اذا تعارض الدَّلِيْلَانِ ولا ترجِيْحَ لأَحَدِهِمَا فَتَسَاقَطَا**» نو مونږه اصل له لاړو، او اصل په اسماء کښې چونکه اعراب دے، لهذا دا مونږه مبنی نه شو کرځولے.

۵ـ **تَشْرِيْحُ الفَاء: قوله: فَإِنَّ مَبْنِي:** دا به په طریقے د سوال او جواب سره ذکر کړو. سوال دا راځی چې «فاء» خو د يو څو معنو لپاره راځی مثلاً: «فاء تفصيليه، تفسيريه، فسيحيه، جزائيه، تفريعيه، تعليليه، عاطفه، فاء د نفس کلمه» پدی مقام کښې پدی مذکوره معانی کښې يوه هم نه صحيح کيږی؛ وجه د عدم صحت د دی معانی دا ده: ۱ـ فاء تفصيليه بعدالإجمال راځی او دلته سَبْقِ اجمال نشته. ۲ـ فاء تفسيريه بعدالإبهام راځی او دلته سبقِ إبهام هم نشته. ۳ـ فاء فسيحيَّه په جواب د شرط محذوف کښې راځی او دلته محذوف شرط هم نشته. ٤ـ فاء جزائيه په جواب د شرط مذکور کښې راځی دلته هغه هم نشته. ۵ـ فاء تفريعيه پس د متفرعٌ عليه نه راځی او دلته سبقِ متفرعٌ عليه هم نشته. ٦ـ فاء تعليليه بعدالعلة راځی چې يا په علت داخله وی لکه: «**ابشر فقد اتاك الغوث**» او يا په معلول داخليږی لکه: «**شربت فرويت و أكلت فاشبعت**» او دلته د علتيت معلوليت تقاضا هم نشته. ۷ـ فاء عاطفه هم نه صحيح کيږی؛ ځکه چې لازميږی عطف الخبر على الانشآء پدی شان سره مخکښې تسميه، حمد او صلوة دپاره د انشآء التعظيم ذکر شو، او د فاء نه روسته اخبار دے او عطف الخبر على الانشآء او بالعکس جائز نه دے؛ ځکه چې عطف په هغه ځائے کښې صحيح کيږی چې د معطوف معطوف عليه په مينځ کښې من وجه مناسبت او من وجه مغائرت وی او په خبر انشآء کښې من كل الوجوه خالص مغائرت وی. ۷ـ فاء د نفس کلمه دلته هم نه صحيح کيږی؛ ځکه فاء د نفس کلمه هغه وی چې په مقابله د «**فاء، عين، لام**» کښې وی لکه فاء د «**فتن**» او دا فاء داسې هم نده، لهذا پدی مقام کښې «**فاء**» راوړل صحيح نه شو؟

جواب: د اعتراض مذکور نه مختلف جوابونه شوی دی ۱ـ څوک وائی: چې دا «**فاء**» فسيحيَّه ده چې راوړے شوی ده په تقدير د **أمّا** سره.

۲ـ څوک وائی چې «**فاء**» جزائيه ده چې مصنف رحمة الله عليه ذکر کړی ده په توهُّم د «**أمّا**» سره پدی شان چې د مصنف رحمة الله عليه گمان او وهم دا وو چې ما مخکښې «**أمّا**» ليکلے دے نو «**فاء**» ئی راوړه، روسته ئی چې اوکتل؛ نو «**أما**» نه وو ليکلے شوے بس دغه «**فاء**» هم په دغه توهم بر قرار پاتی شوه. خو دا دواړه جوابونه صحيح ندی؛ ځکه چې توهُّم خو کار د مَجَانِينُ «ليونو» دے او مصنف رحمة الله عليه ليونے ندے. او تقدير هم خلاف الاصل کار دے د فصحآء بلغآء د صنع نه خلاف دے او مصنف رحمة الله عليه فصيح بليغ انسان دے. لهذا صحيح جوابونه دادی.

۳ـ دا **بعدُ** ظرف قائمقام د شرط دے ؛ نو ځکه د دے په مقابله کښې «**فاء**» راغلی ده. **سوال:** ظرف چرته د شرط په معنی مستعمل دے ؟ **جواب:** او په کلام د فصیح کښې مستعمل دے قرآن کریم کښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ فرمائی: **وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَا إِفْكٌ قَدِيْمٌ** ﴿الأحقاف: ۱۱﴾ دلته **فَسَيَقُوْلُوْنَ** کښې «**فاء**» جزائیه ده او مخکښې ترینه شرط نشته خو مخکښې **إِذْ** چونکه قائمقام د شرط دے نو «**فاء**» ئې په جواب کښې راغلی ده.

٤ـ د «**وَبَعْدُ**» دا «**واو**» قائمقام د «**أَمَّا**» دے نو په جواب کښې ئې «**فاء**» راوړل صحیح شو. (۱)

٥ـ «**فاء**» د مذکور وه/۷ معانی نه علاوه کله زائده هم راځی چې دا د هیڅ شی په مقابله کښې نه راځی او په سقوط د دی سره په کلام کښې څه خلل هم نه واقع کیږی ، البته د دی زیادت بیا هم د فائدے نه خالی نه وی. دلته ئې فائده داده چې مصنّف رحمۃ اللہ علیہ دا خبره ښکاره کوی چې د **بَعْدُ** نه روسته چې کومه کلمه ده دا مضاف الیه د **بعدُ** ندے ؛ ځکه چې د مضاف مضاف الیه په مینځ کښې «**فاء**» نه راځې ، دغه شان دا «**فاء**» پخپله هم مضاف الیه ندے ؛ ځکه «**فاء**» حرف دے او حرف مضاف الیه نه واقع کیږی.

٦ـ دلته «**فاء**» عاطفه ده او دیته وائی عطف القصة علی القصة پدی صورت کښې د خبریت او انشائیت د لحاظ نه بغیر عطف کولے شی په کتاب الله کښې داسی عطف په کثرت سره موجود دے مثلاً: د تخویف مضمون په قران کښې ذکر دے **{فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا}** ﴿البقرة: ۲٤﴾ د دینه روسته بیا د بشارت مضمون شروع شی او پدی عطف شی فرمائی: **{وَبَشِّرِ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ}** ﴿البقرة: ۲٥﴾

قوله: فانّ مبنٰی علم الشرائع: شارح رحمۃ اللہ علیہ د دے ځائے نه اوّل باعث علی التصنیف فی هٰذالفن ذکر کوی چې پدیکښې به د فن مدح ، صفت او فضائل بیان کړی چې علم العقائد یو صفتی فن دے پدی بنیاد ما پدی فن کښې کتاب ولیکلو.

قوله : والاحکام: یا عطف تفسیر دے د **علم الشرائع** لپاره. او یا مراد د **علم الشرائع** نه اصول الفقه ده او د **علم الاحکام** نه مراد فروع د فقه دی. یا د **علم الشرائع** نه مراد ټول هغه علوم دی چې شریعت طرف ته منسوب دی چې هغه «**علم التفسیر** ، **علم الحدیث** ، **علم اصول الفقه** ، **علم**

---

(۱)..اصل کښې دا عبارت داسی دے «**مهما یکن من شئ بعد التسمیة و الحمد و الصلوة فان مبنیٰ**» «**مهما**» اسم شرط مبتدأ شو «**یکن**» فعل تام بمعنی «**وَجَدَ**» «**من شئ**» فاعل ، «**بعد**» ظرف دے چې متعلق دے د «**یکن**» سره «**یکن**» فعل سره د فاعل او متعلق نه فعل شرط خبر شو دپاره د «**مهما**» مبتدأ دپاره ، مبتدأ سره د خبر نه جمله اسمیه شرطیه شوه ، «**فان مبنیٰ**» ئې جزاء شوه ، بیا «**مهما**» حذف شو د دینه روسته فعل شرط سره د فاعل نه هم حذف شو دپاره د اختصار خلاف القیاس ، د «**مهما**» په ځائے مو «**أمّا**» راوړو خو دلته «**واو**» د «**أمّا**» په ځائے ذکر شو ؛ ځکه «**واو**» د «**أمّا**» سره په استیناف کښې شریک دے لهذا «**واو**» د «**مهما**» په ځائے قائمقام شو ، بیا د دینه روسته متصلا لفظ د «**بعد**» ذکر شو او د هغی په جواب کښې «**فاء**» راوړے شوه چې حق المقدور په مقتضی د اسم او فعل باندی عمل وشی هغه داسی چې قانون خو دا دے چې بو اسم حذف شی ؛ نو ښکار ده چې د هغی په ځائے باندی بل اسم راوړے شی خو دلته د اسم په ځائے نه بلکه د هغی نه روسته اسم «**بعد**» ذکر شو. او کله چې فعل شرط حذف شی ؛ نو د دی په ځائے بل فعل شرط ذکر کول ښکار وو خو دلته روسته «**فاء**» داخل کړے شوه چې دلالت اوکړی په حذف د فعل شرط باندی او دیته وائی «**اقامت اللازم مقام الملزوم**»

التصوف» دی ، او د علم الاحکام نه مراد اصول فقه او فروع فقه دی ، یا مراد د علم الشرائع قواعد کلیه دی او مراد د علم الاحکام نه قواعد جزئیه دی.

مقصد د عبارت دا دے چې د ټولو علومُ دینیه دپاره بنیادی شئ عقیده ده چې هغه په علم التوحید والصفات کښې بیانیږی ، پدی شان سره چې صانع د عالَم چا نه وی پیژندلے او د دغه صانع د ذات او صفاتُ معرفت چا نه وی حاصل کړے ؛ نو دے به نه رسول پیژنی او نه قرآن ، نه به حدیث او فقه پیژنی او نه اصول فقه.

قوله: علم التوحید والصفات: د علم العقائد فن څه متعدد نمونه دی: دیته علم التوحید او علم الصفات ، علم الکلام ، علم العقائد وغیره نومونه وائی **کما مرّ**. دی علم ته د علم الکلام ویلو وجوه د تسمیه په خپل ځائے را روان دی. د علم العقائد نوم وجه د تسمیه ظاهره ده. علم التوحید والصفات ورته ځکه وائی چې پدی فن کښې چې کوم مسائل او مقاصد بیانیږی نو بحث د توحید او صفاتُ پکښې أعظم او أشرف اجزاء دی چې دیته **تسمیة الکل باسم جزئه الاعظم و الاشرف** وائی ، د دینه معلومه شوه چې د دی فن نوم «**علم التوحید والصفات**» په اعتبار د شرافت سره دے او «**علم الکلام**» نوم ئی په اعتبار د شهرت سره دے.

قوله: المنجی: پدی عبارت سره صفتونه د دی فن ذکر کوی چې د دی فن د زدکړے سره شکوک شبهات د انسان ختمیږی.

قوله: عن غیاهب الشُّکوک: شارح رحمة الله علیه دلته **الشکوک** په مقابله د **غیاهب** کښې (دواړه جمع کثرت دی» او **اوهام** په مقابله د **ظلمات** کښې (دواړه جمع قلت دی» ذکر کړه ، پدیکښې دی خبری ته اشاره ده چې تیَره د شک زیاته ده د تیرے د وهم نه ، بیا مراد د «غیاهب» نه عقائد شرکیه دی ، او د «ظلمات» نه بدعات دی. او پدیکښې اشاره ده علت د تصنیف ته پدی فن کښې چې فن اهم دے ؛ ځکه پکښې تصنیف ضروری دے.

و انَّ الْمُخْتَصَرَ الْمُسمىٰ بالعَقَائِدِ لِلْاِمَامِ الْهُمَامِ قُدْوَةِ عُلَمَاءِ الْاِسْلامِ نَجْمُ الْمِلَّةِ و الدِّین عُمَر النَّسفِی أعْلی اللهُ درجته فی دَارِ السَّلام یَشْمَلُ من هٰذَ الفن علی غُرَرِ الفَرَائد و دُرَرِ الفَوَائِد فِی ضِمْنِ فصُولٍ هِیَ لِلدِّینِ قَوَاعِدُ و اُصُول ، و اَثْنَاءِ نُصُوصٍ هی للیَقِینِ جَوَاهِرُ و فُصُوص ، مع غَایَةٍ من التَّنقِیحِ و التَّهْذِیبِ ، ونِهایَةٍ مِّن حُسْنِ التَّنظِیم و التَّرتِیبِ ، فَحَاولتُ اَنْ اَشرحَهُ شَرحًا یفصل مُجملَاتِه ، و یبیّن مُعضلاته ، و یَنشُرُ مطویّاته ، و یظْهَرُ مکنُوناتِه ، معَ تَوْجیه لِلْکلام فی تَنْقِیح ، و تنبیهٍ علی الْمُرام فی تَوْضِیح ، و تَحقِیقٍ لِّلمسائل غِبَّ تقْرِیر ، و تَدْقِیقٍ لِلدَّلائل اثر تَحرِیرٍ ، و تَفْسیرٍ لِّلْمقاصِدِ بَعْدَ تَمهِید ، و تکثِیرٍ لِلْفَوَائِدِ مع تجرید طَاوِیًا کَشْحَ الْمَقال عَنِ الاِطَالَة و الاِمْلَال ، و مُتَجافیًا عن طَرَفِی الْاِقتِصَاد الاطنابُ و الاخلالُ ، و الله الهادِیْ اِلیٰ سبیل الرَّشاد ، و المسؤل لِنَیْلِ العِصْمَةِ و السَّداد ، و هُوَ حَسْبِیْ وَ نِعْمَ الْوَکِیْلُ. ترجمه: او بیشکه مختصر کتاب چې نوم ورکړے شوے دے په العقائد سره دپاره د پیشوا قصد کونکی ، مقتدی د علماء اسلام ، ستورے د ملت او دین عمر نسفی ، الله تعالیٰ دی ورله درجه بلنده کړی په کور د سلامتیا کښې. مشتمل دے د دی فن نه په سپینو یکتاه ملغرو باندی او په غټو ملغرو د فوائدُ باندی په ضمن د څه فصول کښې چې هغه د دین دپاره قواعد او اصول دی ، او په مینځ د نصوصُ کښې چې دغه د یقین دپاره جواهر او غمی دی ، سره د انتهائی صفائی او پریکون نه ، او د انتهائی ښائسته نظم او ترتیب نه ، پس ما قصد اوکړو چې څه شرح وکړم د دی داسی

شرح چې تفصیل وکړي د مجملاتُ د دی ، او بیان وکړي د ګران ګران ځایونو د دی ، او کولاؤ کړي رانغختې خبرې د دی ، او ښکاره کړي محفوظ او خوندي خبرې د دی ، سره د توجیه د خبرې نه په صفائۍ کښې ، او خبرداری ورکول په مقصود باندې سره د وضاحت نه ، او ثابتول د مسائل پس د بیانولو د هغې نه ، او بیان د باریکۍ د دلائل پس د زوائدُ لرې کولو نه ، او تفسیر د مقاصدُ پس د تمهید نه ، او زیاتول د فوائدُ سره د خالی والی نه ، په داسې حال کښې چې تاؤهونکے یم تشې د وینا لره د اوږد والی او ستومانتیا نه ، او ډډه کونکے یم د دواړو طرفونو د میانه روئ نه چې اوږد والے او خلل اچول دی ، او اللهٔ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ خودونکے دے په طرف د سمے لارې ، او غوښتنه کیدے شي د هغه نه د حصول د بچاؤ او برابرتیا. او دغه الله کافي دے ماله او ډیر ښه ذموار دے.

تَشْرِيحْ: «الهُمام» په معنی د قصد کونکی اصل معنی د هُمام مشهور لغت واله مرتضیٰ الزَّبیدی المتوفی: ۱۲۰۵هـ کړی ده : **الهُمَامُ: المَلِكُ العَظِيمُ الهِمَّةِ الَّذِي إِذَا هَمَّ بِأَمْرٍ فَعَلَهُ لِقُوَّةِ عَزْمِهِ.** «بادشاه لوړ همت واله هغه چې کله قصد وکړي د یو کار نو کوی ئے ؛ ځکه چې اراده او قصد ئې مضبوط وی» دغه شان هُمام په معنی د «**السَّيِّدُ الشُّجَاعُ السَّخِيُّ**» هم راځی. بیا هُمام صفت خاص دے تر سړو پورې زنانو کښې ندے مستعمل. ﴿تاج العروس : ۳٤/ ۱۲۰﴾ «**قُدْوَةٌ**» **مُثَلَّثَة القاف والضَّمُّ اكثر.** د إقتدی نه دے په معنی د داسې خوئ چې اقتدا پسې کیږی. «**يشتمل من هذا الفن على**» دا عبارت د ما سبق «**ان**» دپاره خبر دے او «علی غرر الفرائد» متعلق دے د «**يشتمل**» سره ، او «**من هذا الفن**» بیان د «**غرر الفرائد**» دے قُدم علیه رعایةً للسَّجع. بیا «**غُرَر**» جمع د **غُرةٌ** ده هغه سپین تاکی ته وائی چې د أس یا د بل حیوان په تندی باندے وی. «**الفرائد**» جمع د **فریدةٌ** ده هغه ملغلری ته وائی چې بچپله سیفئ کښې یوه وی او رنړا هم ډیره زیاته کوی **من قبیل اضافة الصفة الى الموصوف.** «**دُرَرْ**» جمع د **دُرَّةٌ** ده **اَللُّؤْلُؤُ الْكَبِيْرُ الشَّفَّافُ** «هغه لویه ملغره چې پاکه رنړه وی» «و الدرّ المجرد عن التآء إسم جنس يطلق على القليل و الكثير و ليس بجمع و لا اسم جمع كما زعم البعض» بیا اضافت د دُرَرْ په طرف د الفوائد اضافت د مشبه به دے مشبه ته.«**فصوص**» جمع د **فص** ده په معنی د غمی سره ، اشاره ده دیته چې نصوص ډیر عمده دی لکه غمے په ګوتمه کښې عمده ښکاری. «**التَّنْقِيح**» صفائی د لرګی د خنډانو نه : **النَّقح: تَشْذِيبُكَ عَنِ العَصا أُبَنَها حَتّى تَخْلُصَ وتَنْقِيحُ الجِذْعِ تَشْذِيبُه. وكُلُّ مَا نَحَّيْتَ عَنْهُ شَيْئًا فقد نَقَّحْتَه.**﴿تاج العروس: ۷/ ۱۹۳﴾ د ونی نه بے فائدی څانګے لرې کول. «**التهذيب**» ښائسته کول. د یو شی اصلاح کول. څیز لره د غیرِمناسب اشیاء نه پاکول. «**يفصل**» د فعل مضارع معلوم صیغه ده د باب تفعیل نه په معنی د واضح بیانولو سره. «**مُجملاته**» جمع د مجمل ده په لغت کښې «**مَا ازْدَحَمَ فِيه المعانى الكثيرة**» او په اصطلاح د اصولیانُ کښې «**مَا خفى المراد منه بِحَيث لا يُدرك بِنَفْسِ اللَّفْظِ اِلَّا بِبَيَانٍ من المُجمِل**» «**معضِلاته**» جمع د **معضلة** ده. عضل اصل کښې په معنی د تنګولو سره راځی کما قال تَعالىٰ: **فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ** ﴿البقرة: ۲۳۲﴾. معضل هغه مسائل چې حل ئې مشکل ئې او انسان تنګوی او عاجزه کوی. «**ينشر**» د باب د نصر نه د فعل مضارع معلوم صیغه ده په معنی د کولاوهلو سره. «**مطوياته**» د باب د ضرب نه صیغه د اسم مفعول ده په اصل کښې **مَطْوُوْيٌ** وو قاعده د **مَرْمِيٌّ** پکښې چلیدلی ده ، په معنی د رانغختلو ، تاؤ راتاؤ سره راځی. «**مكنوناته**» جمع د مکنون صیغه د اسم مفعول ده د باب دَ

ضرب نه په معنی د مستور باندی. «تَوْجِيه لِلْكَلام» د توجیه مختلف معانی کیږی. ۱ـ إِيْرَادُ الْكَلَامِ مُحتمِلًا لِلْوَجْهَيْنِ مثلا:

خَاطَ لِي زَيْدٌ قَبَاءَ لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَآءَ.

۲ـ ایراد الکلام علی وجه یندفع به کلام الخصم. ۳ـ ایراد الکلام بوجه ینافی الخصم. ٤ـ جعل الکلام متوجها الی المطلوب. ۵ـ استخراج وجه من وجوه صحة الکلام.

«تحقِيق» صيغه د مصدر د باب تفعیل ده په معنی د اثبات سره راځی، دلته مراد إِثبات المُدَّعىٰ بالدَّلیل دے. «غِبٌّ» غِب اصل کښې روسته والی ته وائی: غبَّ الرَّجلُ، إِذا جاءَ زَائِرًا بَعْدَ أَيَام وَمِنْهُ زُرْ غِبًا تَزْدَدْ حُبًّا. «تَدقِيق» مذکوره صيغه ده په معنی د باریک بینئ سره ، دلته مراد إِثبات الدَّليل بالدَّليل دے پدی طریقه چې مقدمات د دلیل ثابت کړے شی، او په هغے چې کوم اعتراضات راځی د هغی نه جوابات وکړے شی. «تحریر» دا هم دغه مذکوره صيغه ده په معنی د لیکلو سره. خو هغه لیکل چې د زوائدُ نه پاک وی. «تَجريد» دا هم مذکوره صيغه ده په معنی د خالی والی سره دلته مراد خالی والے دے د حشو او زوائدُ نه «تمهید» هغه خبری چې د مقصود فهم په هغی باندی موقوف وی. «طاوِيًا» صیغه د اسم فاعل ده په معنی د تاوهلو سره. «الاطالة» د باب د ضرب نه صیغه د مصدر ده په معنی د اوږد والی. «الاملال» من باب الافعال په معنی د ستړی والی.

ربط: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره باعث علی التصنيف علی هٰذالکتاب ذکر کوی چې پدیکښې دے د ماتن رحمة الله عليه د کتاب «العقائد» خوبیانے فضائل او صفتونه بیانوی ، چې څوک دا اعتراض ونکړی چې نور متون نه وو چې تا د دی متن شرح کوله ؟ شارح رحمة الله عليه جواب اوکړو چې دا بهترین کتاب دے او شرح ته محتاج وو ؛ ځکه ما د دی شرح ولیکله.

قوله: نجم المِلَّة والدِّین: ملت او دین یو شئ دے فرق ئی اعتباری دے پدی شان چې «ملة» د إملاء نه دے املاء دیته وائی چې یو ئی وائی او بل ئی لیکی ، چونکه شریعَتِ مطهره هم مکتوب او جمع شوے دے په کتابونو کښې او د دی د لیکلو وینا هم شوی ده پدی وجه ورته **ملة** وائی. او «دین» د «دَانَ يَدِينُ» نه دے په معنی د انقیاد تابع داریٔ سره راځی ، چونکه د دے انقیاد هم کیږی پدی وجه ورته **دین** وائی. بیا دلته استعاره شوی ده پدی شان چې د «ملة» تشبیه ئی ورکړی ده د اسمان سره دا استعاره بالکنایه شوه ، او ثبوت د «نجم» استعاره تخییلیه ده.

قوله: دار السَّلام: د دار السلام نه مراد جنت دے ﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ ﴿الأنعام: ۱۲۷﴾ جنت ته دارالسلام یو پدی وجه وائی چې پدیکښې د هرتکلیف نه سلامتیا ده. دویم پدی وجه چې سلام د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نوم دے دیته اضافت تشریفی وائی لکه: «ناقة الله» او «بیت الله» کښې چې اضافت تشریفی دے. دریم پدی وجه چې په جنت کښې به د هر چا په خوله باندی د سلام وینا وی ، پدی شان چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د طرف نه به هم بندیانو ته د سلام تحفه وی: **سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبٍّ رَحِيمٍ** ﴿يس: ۵۸﴾ د ملائکو د طرف نه به هم د سلامونو تحائف وی: **وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ** ﴿۲۳﴾ **سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ** ﴿الرعد: ۲٤﴾ او د مؤمنانُ په خپل مینځ کښې

به هم يو بل ته د سلام تحفه وي: دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللّٰهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ ﴿یونس: ۱۰﴾ پدی وجه جنت ته دار السلام وائی.

قوله: قواعد: جمع د قاعدة ده قاعده او قانون عبارت دے: د «**أمرٌ كليٌّ يَنْطَبِقُ على جَمِيعِ جُزئيَّاتِ الموضُوعِ ليتعرَّف احكامها مِنْهُ**» (هغه امر كلي دے چې برابربري په ټولو جزئياتُ د موضوع باندی چې معلوم کړے احکام د جزئیاتُ د دینه). طریقه د لګولو ئی دا ده چې ته کومه امر جزئی ثابتول او غوارے نو د خپلے دعوی موضوع به را واخلے او د قانون کلي موضوع به ورلره محمول کړے دا به صغری شی، او مجموعه قاعده او قانون کلي به را واخلے او هغه به کبری کړے، شکل اول به ترینه جوړ شی ستا مطلوبه نتیجه به درکړی. **مثلاً:** د دی فن قانون او قاعده کلیه دا ده چې «**النّقص منتفٍ عن الله تعالى**» اوس په طریقه مذکوره باندی پدی جزئیات تفریع کوه. لکه پدی فن کښې مونږه دا دعوي اوکړو چې «**الجسميةُ منتفٍ عن الله**» دا په قاعده کلیه مونږه ثابتوو نو داسی به وکړو چې د دی جزئي دعوی موضوع به راواخلو چې «**الجسمية**» دے او د قاعده کلیه موضوع به ورلره محمول کړو چې «**نقصٌ**» دے نو داسی به شی: «**الجسمية نقصٌ**» دا به صغریٰ شی. او مجموعه قاعده کلیه به کبریٰ کړو «**وكل نقصٍ منتفٍ عن الله**» نو نتیجه به ښکله معلوم شی چې «**الجسميّة منتفٍ عن الله**» او دغه زمونږه دعوي وه.

قوله: التّنظِيم: په لغت کښې پیولو د ملغلرو ته وائی په تار کښې. او په اصطلاح کښې «**تَأْلِيفُ الكلماتِ مُتَرَتِّبَةَ المعانی مُتَنَاسِقَةَ الدَّلَالَاتِ علی مَا يَقْتَضِيهِ العَقْلُ**» مرکب کول د کلماتُ چې مرتب معانی واله او مناسب دلالاتُ واله وی ځنګه چې عقل ئی تقاضا کوی.

قوله: الترتيب: ترتیب په لغت کښې «**وضع كلّ شئ فی مرتبته**» ته وائی. او په اصطلاح کښې «**جَعْلُ الأَشْيَاءِ المتعدِّدَةِ بحيثُ يُطْلَقُ عليها اِسْمٌ وَاحِدٌ**» (مختلف څیزونه داسے جمع کول چې په هغے باندے اطلاق د یو نوم وکړے شی) لکه فعل فاعل مفعول وغیره راجمع کړے او د یو نوم اطلاق پری اوکړی چې جمله فعلیه ده. یا مبتدا او خبر یو ځائے کړے او د جمله اسمیه اطلاق پری وکړی.

قوله: فحاولت: «**تفريع الجزاء على الشرط ـ يعنى ـ لما كان الامر كذلك فحاولت**» غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره د شرح خدمات ذکر کوی چې څوک هم د یو کتاب شرح کوی نو هغه به د دی خبرو لحاظ کوی، بیا هغه خدمات چې شارحین ئی کوی ډیر دی خو شارح رحمۃ اللہ علیه د هغے نه لس ذکر کوی چې هغه دا دی: ۱ـ تفصیل د مجملاتُ کول. ۲ـ د ګران ګران عباراتُ وضاحت کول. ۳ـ نشر د مطویاتُ یعنی د متن رانغختی شوی خبری کولا وهل. ۴ـ اظهار د مکنوناتُ یعنی په متن کښې چې کومه محفوظے او پټے خبری دی د هغے اظهار کول. مثال د مطویاتُ داسی دے لکه د کپړو دُکان ته ورشے او دکاندار درته د جامو تان کولاؤ کړی د کتلو دپاره. او د مکنون مثال داسے دے لکه دغه دُکاندار تا ګودام ته بوځی او کپړه درته اوخائی. ۵ـ توجیه کلام الماتن. ۶ـ تنبیه علی مرام المتن خو نفس تنبیه نه بلکه تنبیه مع التّوضیح؛ ځکه چې یواځی په تنبیه سره فهم نه حاصلیږی. ۷ـ **تحقيق المسائل** یعنی ماتن دعوی ذکر کړی وی او دلیل ئی نه وی ذکر کړے؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیه **اثبات المدعى بالدليل** اوکړی. ۸ ـ **تدقيق الكلام** یعنی **اثبات الدليل بالدليل**. ۹ـ **تفسير المقاصد** پس د تمهیده نه؛ ځکه چې تمهید کښې ابهام وی. ۱۰ـ **تكثير الفوائد**. ﴿**تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ**﴾

سوال: داخو به یو لوئی کتاب مرتب کیږی چې ضبط کول به ئې مشکل وی؟ **جواب:** شارح رحمۃاللہ علیہ فرمائی: **مع تجريدٍ**. سره د خالی والی نه.

قوله: طاويًا كَشحَ المَقال: طاويا حال دے د «أشرحه» د ضمير نه يا د «حاولت» د ضمير نه. مقصد د عبارت دا دے چې څه شرح كوم په دغه مخکښې طرز باندی خو دومره اوږده به نه وی چې سرے ستړے کړی. بیا «طی الکشح» عبارت د شارح رحمۃاللہ علیہ مجازًا کنایه ده د اعراض نه. دلته شارح رحمۃاللہ علیہ کلام د فصیح بلیغ مشابه کړو د ذی مقال یعنی انسان سره مشبه مقال ذکر دے او مشبه به انسان ندے ذکر شوے دا استعاره بالکنایه شوه، د انسان سره لازم تشے دے دا استعاره تخیلیه شوه. او مناسب د تشی سره تاؤهل دی؛ نو دا ترشیحیه شوه.

قوله: متجافيا: د باب افعال نه دا هم حال دے د ضمير د **أشرحه** يا د **حاولت** نه په دويم صورت کښې به دا احوال مترادفه جوړیږی.

قوله: الاطنابُ و الاخلالُ: پدی عبارت باندی اعرابات ثلثه جائز دی. رفع بنابر خبریت چې دا خبر شی دپاره د مبتدأ محذوفه: «أحدها الاطنابُ وثانيها الاخلالُ» او نصب ئې بنا برمفعوليت دے د فعل محذوفه دپاره: «اعنى الاطنابَ والاخلالَ» او جر ئې بنابر بدليت دے چې دا دواړه بدل شی د «طَرَفَى» نه. او دا اعراب بهتر دے؛ ځکه چې حذف ته پکښې ضرورت پیښ نه شو.

قوله: و الله الهادى: په آخر د مبحث کښې شارح رحمۃاللہ علیہ دعائیه کلمات وړاندی کوی د دفع د سوال دپاره چې مخکښې تا کومه بحث اوکړو او د خپلے شرح دی اوصاف بیان کړه دا خو د تکبر علامه ده؟ **جواب:** شارح رحمۃاللہ علیہ وائی څه به څه یم او څما شرح به څه وی دا ټول د الله تعالی په خودنه او استعانت سره سرته رسیږی او د صرف د هغه نه به غوښتنه کوو.

مُقَدِّمَةُ الْكِتَابْ

إعْلَمْ اَنَّ الْأَحكَامَ الشَّرعِيَّةَ مِنْهَا ما يَتَعَلَّقُ بِكَيْفِيَّةِ العَمل و تُسَمّٰى فَرْعِيَّةً و عَمَلِيَّةً و مِنْهَا ما يَتَعلَّق بالإعْتِقَادِ و تُسَمّٰى اَصْلِيَّةً و إعتقادِيَّةً وَ العِلْمُ المُتعلّق بِالأُولٰى يُسمّٰى عِلمُ الشَّرائِعِ و الأحكامِ لِمَا أنَّها لَا تُسْتَفَادُ إلّا مِنْ جِهَةِ الشَّرعِ ولَا يَسْبِقُ الفَهمُ عِنْدَ إطْلَاقِ الْأَحْكَامِ إلَّا إلَيْهَا و بالثَّانِيَةِ علمُ التَّوحِيدِ والصِّفاتِ لِمَا انَّ ذٰلِكَ اَشْهَرُ مَبَاحِثِهِ واَشْرَفُ مَقَاصِدِهِ. ترجمه: پوهه شه چې بیشکه احکام الشرعیه بعض هغه دی چې تعلق ساتی د عمل د کیفیت سره او دیته عملیه او فرعیه نوم ورکړے شوے دے، او بعض هغه ډی چې تعلق ساتی د عقیدے سره او دیته اصلیه او اعتقادیه نوم ورکړے شوے دے، او کومه علم چې متعلق شی د قسم اول سره دیته علم الشرائع والاحکام وائی؛ ځکه چې دا نه مستفاد کیږی مګر د جهته د شرع نه، او کله چې لفظ د احکام ذکر شی نو ذهن سبقت نه کوی مګر دیته. او دویم قسم ته علم التوحید والصفات وائی؛ ځکه توحید او صفات د دی فن ډیر زیات مشهور مباحث دی او د دی فن د ډیر اشرف مقاصدُ نه دی.

تَشْرِيْح: «يتعلق» د فعل مضارع معلوم صيغه ده دپاره د واحد مذكر غائب د باب تفعّل نه په معنى تعلق لرو سره. «لا تستفاد» د فعل نهي معلوم صيغه ده دپاره د واحد مؤنث غائب د باب افتعال نه په معنى د فائده حاصلولو. «لا يسبق» د فعل نهي معلوم صيغه ده دپاره د واحد مذكر غائب د باب ضرب نه په معنى د مخكښې كيدو باندې.

پدې مقام كښې اجمالي مباحث دا دي: ۱۔ ربط. ۲۔ تعين د هغه مباحث چې پدې حصّه كښې ذكر كيږي. ۳۔ تعين د هرې خبرې او مأخذ د هغې. ۴۔ تَشْرِيْح د هرې يوې خبرې.

ربط: هر كله چې فارغ شو مصنّف رحمۃ اللہ علیہ د دوه حصو د كتاب نه چې خطبه او ديباجه وه؛ نو شروع ئې وكړه په دريمه حصه د كتاب كښې چې مقدمه ده، د متن پورې به دا حصه چليږي.

۲۔ **تعين المباحث:** عام طور مصنفين په مقدمه كښې درې غټې خبرې ذكر كوي. چې تعريف الفن، موضوع الفن، غرض وغاية الفن دي. خو د دې د اثبات دپاره څه مقدمات دي چې تعريف موضوع او غرض هغې ته محتاج دي. شارح رحمۃ اللہ علیہ به هغه مقدمات هم ذكر كوي؛ نو پدې بنياد پدې مقدمه كښې به شارح رحمۃ اللہ علیہ ۱۷ خبرې ذكر كوي.

۳۔ هره يوه خبره سره د مأخذ نه ذكر كولے شي. ۱۔ د احكام شرعيه دوه قسمونه به ذكر كړي. «منها مايتعلق بكفية العمل / منها مايتعلق بالاعتقاد» سره. ۲۔ د دے قسمينُ نومونه به ذكر كړي. «والعلم المتعلق بالاولى.... وبالثانية» سره. ۳۔ د هر يو قسم وجه د تسميه به ذكر كړي. «لما انها ... لِما انّ ذلک» سره. ۴۔ دفع د اعتراض به وكړي «و قد كانت الاوائل» سره. ۵۔ د قسم اوّل تقسيم به وكړي قسمينُ ته. «و سمّوا ما يفيد» سره. ٦۔ تعريف د دے قسمينُ به ذكر كړي. «معرفة الاحكام، و معرفة الاحوال» سره. ۷۔ د هر يو قسم مستقل نوم به ذكر كړي «بالفقه ... بأصول الفقه» سره. ۸۔ د قسم ثاني د احكام شرعيه چې مايتعلق بالاعتقاد دے تعريف به وكړي. «ومعرفة العقائد» سره. ۹۔ د دې به مستقل نوم ذكر كړي. «بالكلام» سره. ۱۰۔ أته وجوه د تسميه د علم كلام به ذكر كړي. «لانّ عنوان مباحثه» سره. ۱۱۔ د كلام د قدماء به لكه تَشْرِيْح وكړي «هذا هو كلام القدمآء» سره. ۱۲۔ تمهيد به كيدى كلام د متأخرينُ ته «ثُمّ إنهم تَوَغّلوا فى علم الكلام» سره. ۱۳۔ د كلام د متأخرين به لكه تَشْرِيْح وكړي. «ثُمّ لمّا نُقلت الفلسفة» سره. ۱۴۔ شرافت د دے علم به ذكر كړي. «و بالجملة هو أشرف العلوم» سره. ۱۵۔ موضوع د دې فن به ذكر كړي. «وكون معلوماته العقائد الاسلامية» سره. ۱٦۔ غرض وغايه د فن به ذكر كړي. «وغايته الفوز» سره. ۱۷۔ دفع داعتراض به وكړي. «و مانقل عن السَّلَفِ» سره.

۴۔ **قوله: إعلم أن الأحكام الشرعية:** اوله او دويمه خبره ذكر كوي؛ حاصل ئې دا دے چې مخكښې شارح رحمۃ اللہ علیہ د علمينُ تذكره اوكړه، يو قسم مبنى وو چې «علم الشرائع والاحكام». او دويم قسم مبنى عليه دے چې «علم الكلام» دے. اوس د دې علمين تفصيل كوي چې هغه موقوف دے په بيان د تقسيم د نسبت شرعي باندې پس فرمائي: چې احكام شرعيه په دوه قسمه دي. يو هغه چې تعلق ساتي د عمل د كيفيّت سره - يعنى - مقصود په دغه احكامُ كښې د بنديانو نه د عمل مطالبه وي، مثلا: دا حكم چې «أقيموا الصلوة» او «أتموا الصيام» پديكښې مقصود د مكلف نه د مونځ روژے ادا كولو مطالبه ده. چونكه دا احكام د عمل سره تعلق ساتي پدې وجه ديته عَمَلِيَّة

وائي ، او د اصول اعتقاديه د فرعيت په وجه ورته **فرعيّه** وائي. او دويم قسم هغه احکام شرعيه دی چې هغه تعلق ساتي د عقيدے سره ـ يعنی ـ د منلو او يقين کولو سره لکه: «**الله حيٌّ ، الله قادرٌ ، صانع العالم موجودٌ**» وغيره. پديکښې د بنده نه عمل کول مقصود نه دی بلکه پدی باندی عقيده لرل او د دے منل مقصود دی. دی قسم ته پدی وجه چې د عقيدے سره تعلق ساتی **إعتقاديه** وائي. او پدی وجه چې دا قسم اصل د احکام عمليه دے **أصليه** ورته وائي.

﴿**فائدة**﴾.. مراد د عمل نه په «**كيفية العمل**» کښې افعال الجوارح دی ، او مراد د کيفيت نه په شپږو کيفيات کښې يو کيفيت دے: «وجوب ، ندب ، اباحت ، حرمت ، کراهت تحريمی ، کراهت تنزيهی» پدی شان سره چې موضوع د قضيه به د افعال الجوارح نه وی ، او محمول به ئی د کيفيات سته نه يو کيفيت وی. مثلاً «**الصلوة واجبة ، الزكوة فرض**»

قوله: مايتعلق: د دے دواړو اقسامُ تعلق د احکامُ شرعيه سره څنگه دے ؟ دا لګ تفصيل غواړی پدی شان چې احکام جمع د حکم ده. حکم دلته يا په معنی د «**تصديق بالمسائل**» سره دے ، او يا په معنی د نسبت سره دے. که حکم په معنی د تصديق بالمسائل سره شی ؛ نو بيا تعلق د «**كيفية العمل**» د احکام شرعيه سره تعلق د عام دے د خاص سره ، يا تعلق د جزء دے د **کُل** سره. پدی شان چې **احكام شرعيه** عام دی او **كيفية العمل** خاص شو يا احکام شرعيه **کُل** او **كيفية العمل** ئی جزء دے. اوکه د حکم دويمه معنی مراد شی چې نسبت دے ؛ نو بيا دغه تعلق پشان د تعلق د نسبت دے د مُنتَسَبَينُ او طرفينُ سره. هر نسبت طرفين غواړی لکه «**زيد قائم**» کښې **قِيَام** يو نسبت دے چې يو طرف ئی **زيد** دے او بل طرف ئی **قائم** دے. دغه شان احکام هم دی مثلاً «**الصلوٰة فرضٌ**» دا د فقه يوه مسئله ده چې تعلق ساتی د کيفية العمل سره ، پديکښې **الصلوة** «مونځ» عمل دے. او **فرضٌ** د دی کيفيت دے دا طرفين شو ، د دے په مينځ کښې يو نسبت دے چې فرضيت دے دغه فرضيت حکم دے چې تعلق ئی د دغه منتسبينُ سره دے.

دغه شان قسم ثانی چې **ما يتعلق بالاعتقاد** دے د دی هم تعلق داحکام شرعيه سره په دوه طريقے سره دے. که د حکم نه مراد **تصديق بالمسائل** شی ؛ نو د **ما يتعلق بالاعتقاد** تعلق هم د څکښې پشان تعلق د خاص دے د عام سره او يا د جزء د **کُل** سره. او که مراد د حکم نه **نسبت** شی ؛ نو بيا د اعتقاداتُ تعلق د احکام شرعيه سره په شان د تعلق د غائی دے د ذی الغايه سره ، يعنی د احکام شرعيه غايه عقيده برابرول دی خو دا هله چې اعتقاد په معنی د **عقيدة** سره شی او که اعتقاد په معنی د معتقَد سره شی نو بيا تعلق د احکام شرعيه او مايتعلق بالاعتقاد په شان د تعلق د نسبت دے د منتسبينُ سره.

إعتراض: د «**مايتعلق بكيفية العمل**» نه مراد خو علم فقه او علم اصول فقه ده او په فقه کښې بعض داسے مسائل بيانولے شی چې هغه د عمل المکلفين سره تعلق نه ساتی لکه مسائل د ميراث ، مسائل د صبی او مجنون ، مسائل د نيت وغيره ؛ ځکه مسائل د ميراث مال متروکه د ميت دے او هغه مکلف ندے ، دغه شان صبی او مجنو هم مکلف ندے ، او نيت من افعال الجوارح ندے ؟

جواب: دا تعلق د فعل المكلف سره عام دے **إبتداءً** وی كه **مالًا** وی. **أصالةً** وی كه **تبعًا** وی. لهذا مسائل د ميراث پكښې داخل شو ؛ ځكه چې **مالًا** د فعل المكلف سره تعلق ساتی ، دغه شان مسائل د صبي او مجنون هم. او مسائل د نيّت **تبعًا** ذكر كيږی.

قوله: والعلم المتعلق: دريمه خبره ده چې د دے قسمينُ مستقل نومونه ذكر كوی. چې قسم اوّل ته علم الشرائع او علم الأحكام وائی. وجه د تسميه ئی دا ده چې **علم الشرائع** ورته ځكه وائی چې دا نه مستفاد كيږی او نه معلوميږی مگر د شريعت نه كه شريعت نه وے نو مونږه مونځ ، روژه نه پيژندل. او **علم الاحكام** ورته ځكه وائی چې كله اطلاق د **أحكامُ** وُشی نو ذهن هم دغه مونځ روژه وغيره ته سبقت او مخكښې والے كوی. او قسم ثانی ته **علم التوحيد والصفات** وائی ؛ ځكه چې دا په اعتقاديات كښې مشهور مباحث دی او په مقاصدُ كښې اشرف اوغوره دی. دا نوم ورته بطور مجاز وائی. ديته وائی: **تسمية الكل باسم أعظم جزئيه.**

دَفْعُ الْإِعْتِرَاضِ

وَ قَدْ كَانَتِ الْأَوَائِل مِنَ الصَّحَابَةِ والتَّابِعِيْنَ رضوان الله عَلَيهِمْ اَجْمَعِيْنَ لِصَفَاءِ عَقَائِدِهِمْ بِبَرَكَةِ صُحبَةِ النَّبِي ﷺ و قُرْبِ العَهْدِ بِزَمَانِه وَ لِقِلَّةِ الْوَقَائِع وَ الْإِخْتِلَافَاتِ وَ تَمَكُّنِهِمْ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الثِّقَاتِ مُسْتَغْنِيْنَ عن تَدوِينِ العلمَيْنِ وترتِيبِهِمَا أبوابًا وَ فُصُوْلًا و تَقْرِيرِ مَقَاصِدِهِمَا فُرُوعًا وَّ اُصُولًا ، إلى أنْ حَدَثَتِ الْفِتَنُ بين المسلِمِيْنَ وَ البغى على أئمَّة الدِّيْنِ و ظَهَرَ إختلاف الآرَآء و المَيْلُ إلى البِدَعِ و الْأَهْوَآء و كَثُرَتِ الفَتَاوىٰ و الْواقِعَات و الرُّجُوْعُ إلَى العُلَمَاء فى المُهِمَّات فاشْتَغَلُوا بالنَّظر و الإِسْتِدْلَالِ و الإجْتِهَادِ و الإِسْتِنْبَاطِ و تَمْهِيدِ القواعِدِ والأُصُولِ و تَرْتِيْبِ الأبوابِ والفُصُولِ و تَكْثِيرِ المَسَائل بِاَدِلَّتِهَا و إِيْرَادِ الشُّبَهِ بِأجوِبَتِهَا و تَعْيِيْنِ الْأَوْضَاعِ وَ الإصْطِلَاحَاتِ وَ تَبيِيْنِ الْمَذَاهِبِ وَ الإِخْتِلَافَاتِ. ترجمه: او بيشكه وو اولنی خلق يعنی صحابه كرام او تابعين ، (صحابه) په بركت د صحبت د نبی كريم عَلَيْهِ السَّلَامُ او (تابعين) په وجه د نزديكت د زمانے د دوی زمانے د نبی كريم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ، او په وجه د كم والی د واقعاتُ او اختلافاتُ ، او په وجه د قادر كيدو د رجوع كولو د دوی معتمد كسانو ته ، مستغنی د تدوين د دی علمينُ (علم الشرائع او علم التوحيد) نه او د مرتب كولو د دی نه په طريقه د ابوابُ او فصولُ سره ، او د بيان د مقاصدُ د دينه په طريقه د فروع او اصولُ (كلياتُ جزئياتُ) سره. تر دے چې پيدا شوی فتنے په مابين د مسلمانانُ كښې(فی العقائد) ، او ظلم په ائمة الدين باندی ، او ښكاره شو اختلاف د رائی ، او ميلان د خلقو بدعاتُ او خواهشاتُ ته ، او ډيرے شوے فتاوی او واقعات او رجوع علماء ته په اهمو خبرو كښې ، پس مشغول شو دوی په نظر او استدلال او اجتهاد او استنباط باندی ، او په تيارولو د قواعدُ او اصول باندی ، او په مرتب كولو د ابوابُ او فصول باندی ، او په زياتولو د مسائلُ سره د دلائلُ نه ، او په راوړلو د اعتراضاتُ سره د جوابونو نه ، او په تعيين د مضامينُ او اصطلاحاتُ باندی ، او په بيانولو د مذاهبُ او اختلافاتُ باندی.

تَشْرِيْح: «الأَوَائِل» د جمع صيغه ده د اسم تفضيل مفرد ئی **أوّل** راځی په معنی د **أسبقُ كلّ شئ** سره په تركيب كښې اسم د **كانت** دے. **«لصفاء عقائدهم»** جار مجرور متعلق دے تر روسته

«استغنين» پورې. «تمکنهم» صیغه د فعل ماضي معلوم ده د باب تفعّل نه په معنی د قدرت او قادر کیدو سره. «الثقات» جمع د ثقةٌ ده په معنی د معتمد سره. «تدوين» مصدر د باب تفعيل دے په معنی د جمع کولو سره: دَوَّنَهُ تَدْوِيناً: جَمَعَهُ. ﴿تاج العروس: ٣٥/ ٣٥﴾ «الاجتهاد» باب افتعال دے د جهد نه په معنی د کوشش سره د «جيم ، ها ، دال» په معنی کښې مشقت پروت دے ، او اصطلاحي معنی د دې علامه ابن الحاجب رحمةالله عليه کړې ده «استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل العلم أو الظن بالحكم» ﴿مختصر المنتهى:٣/٢٨٨﴾ او عام اصوليان ئې تعريف کوي «بذل الجهد فى ادراک الاحكام الشرعية من ادلتها» د دې مقابل تقليد دے. «إستنباط» په لغت کښې «استخراج المآء من العين» او په اصطلاح کښې «استخراج المجتهد المعانى من النصوص بفرط الذهن و قوة القريحة». «تمهيد» دا هم مصدر د باب تفعیل دے په معنی د برابرولو او تیارولو سره قال تعالىٰ: وَمَهَّدْتُّ لَهُ تَمْهِيدًا ﴿المدثر: ١٤﴾ «الاوضاع» جمع د وضعٍ ده په معنی د نهادُن کیخودلو سره دلته ترینه مراد مضامین دي.

ربط: غرض د شارح رحمةالله عليه د مقدمے په خبرو کښې څلورمه خبره ذکر کول دي چې دفع د اعتراض ده.

منشأ د اعتراض دغه څکښې تقسیم دے د احکامِ شرعیه قسمينُ ته چې دوه قسمه علومُ ته احکام شرعیه تقسیم شو او د دغه علومُ بیا په خاص ترتیب سره تدوین وشو چې ابواب او فصول او خاص اصطلاحات پکښې وضع شو او کتابونه پکښې ولیکلے شو ؛ نو معترض پدې اعتراض کوي او دعوی دا پیش کوي چې تدوین د دے علمينُ په خاص طرز سره بدعت دے. **دليل** په نمط د قیاس اقتراني سره دے چې تدوین د دې علمينُ په زمانه د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې نه وو «صغریٰ» او هر هغه شئ چې په زمانه د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې نه وي او روستو په دین کښې پیدا شي هغه بدعت وي «کبریٰ» لهٰذا تدوین د دې علمينُ هم بدعت شو «نتيجه» دليل د صغریٰ خو واضح دے چې دا علوم په زمانه د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ کښې نه وو ؛ ځکه چې تدوین د فقه إمام صاحب رحمةالله عليه کړے دے. او علم العقائد د معتزلو په دور کښې مدوّن شوے دے ، او دا دوارہ د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د زمانې نه روسته زمانه ده. دغه شان دليل د کبریٰ هم واضح دے چې کوم دین په زمانه د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې نه وي او روسته ایجاد شي هغه بدعت وي ، او «كل بدعة ضلالة و كل ضلالة فى النار» ؟

جواب: شارح جواب ورکوي په «وقدكانت الأوائل» سره. حاصل د جواب دا دے چې تا اعتراض په نمط د قیاس اقتراني د شکل اوّل سره پیش کړو چې پدیکښې ایجاب الصغری او کلیة الکبری شرط دی. اوس مذکوره صغریٰ درسره منم خو کلیة د کبریٰ دے نه منم ؛ ځکه چې هر روستو پیدا شوے کار په دین کښې بدعت نه وي بلکه د بدعت تعریف دے «الإحداث والتّديّن» یعنې یو کار داسې وي چې په زمانه د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ کښې هغې ته ضرورت وي او بیا هم هغوی نه وي کړے او ته ئې روستو جوړ کړے ؛ نو دغه بدعت دے. لکه دعآء شوه چې دیته په عهد د رسالت کښې هم ضرورت وو خو «دعآء بعدالسنن بهيئة الاجتماعية» یا «دعاء بعدالجنازة» نه رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ کړې ده او نه صحابه کرامُ کړې ده او ته ئې کوے پس دا بدعت دے. البته یو کار

داسے وی چې په عهد د رسالت کښې هغې ته حاجت نه وی او بیا روستو د څه ضرورت یا حادثې په بنا لِلدِّيْن ایجاد کړے شی ؛ نو دغه ته بدعت نه شی ویلے. دغه شان دا علوم هم دی چې د دی تدوین ته په هغه وخت کښې ضرورت نه وو ؛ ځکه مقصود پدی علم سره تصفیة الاعتقاد ده او په هغه زمانه کښې د خلقو عقائد صفا وو ، البته روسته ورته ضرورت پیدا شو لهذا د دی تدوین بدعت ندے.

قوله: لصفآء عقآئدهم: پدی عبارت سره شارح رحمۃ اللہ علیہ وجوه د عدم تدوین د دی علمینُ ذکر کوی په څلور طریقو سره ، اوله وجه داده چې د صحابه کرامُ عقائد د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د صُحبت په برکت سره صفا وو پس دی علومُ ته ضرورت نه وو ؛ ځکه چې دغه زمانه د وحی زمانه وه په احکام کښې نسخ ممکن وه چې نن یو حکم او صبا له هغه منسوخ شی پدی وجه تدوین په دغه وخت کښې نه شو کیدلے ، او که څه مسئله به راتله ؛ نو صحابه کرامُ به نبی کریم صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ته رجوع کوله.

قوله: وقرب العهد: دویم دا چې د کبارُ تابعینُ زمانه چونکه قریبه وه د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ زمانے ته نو د دوی عقائد هم صفا وو د دی علم ضرورت نه وو.

قوله: ولِقِلَّةِ الوَقَائِعِ: دریم دا چې نوی حوادث ـ یعنی ـ مسائل او اختلافات زیات نه وو پدی شان چې په عقائدُ کښې کدورتیا نه وه.

قوله: وتمكّنهم: څلورم دا چې که دوی ته به څه مسئله پیدا هم شوه ؛ نو پدیکښې به ثِقه او معتمد خلق موجود وو چې هغوی ته به رجوع کیدلے شوه ، فقهاء صحابه کرام لکه أبوبکر رضي الله عنه ، عمر رضي الله عنه ، عثمان رضي الله عنه ، علی رضي الله عنه ، عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ، معاذ بن جبل رضي الله عنه ، عبد الله بن العباس رضي الله عنه دغه شان نور صحابه کرام موجود وو.

قوله: إلىٰ أنْ حدثَتِ الفِتَن: پدی عبارت سره شارح رحمۃ اللہ علیہ وجوه د تدوین د دی علمینُ ذکر کوی چې کله دغه څُکلی زمانه تیره شوه ؛ نو داسی زمانه راغله چې تدوین د دی علمینُ ته ضرورت پیدا شو شارح رحمۃ اللہ علیہ اوس وجوه تدوین د دی علمینُ ذکر کوی.

قوله: الی ان حدثتِ الفِتَن: مراد د فِتَنُ نه اعتقادی فِتَن دی کوم چې د اهل بِدَعُ په واسطه پیدا شوی وو لکه: معتزله ، روافض ، خوارج ، جهمیه او جبریه ډلو چې کوم عقائد جوړ کړی وو.

قوله: والبَغْیُ علی أئمّة الدِّيْن: حتیٰ چې د إمام صاحب رحمۃ اللہ علیہ جنازه د جیل نه وتلی ده ، د امام مالک رحمۃ اللہ علیہ دواړه لاسونه مفلوج کړے شوی وو ، په إمام أحمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ باندی په مسئله د خلق القرآن کښې ډیر زیات مظالم شوی وو.

قوله: وظهر إختلاف الاراء: یعنی رائے گانے مختلفے شوے. چا به ویل د قبر عذاب نشته ، چا به ویل مرتکب د کناه کبیره به مُخَلَّد فی النّار وی ، چا به ویل مرتکب د کناه کبیره خارج عن الاسلام او غیر داخل فی الکفر دے وغیر ذٰلک.

قوله: والمیل إلی البدع والأهوآء: یعنی د خپل ذهن او عقل مطابق کار به ئې کولو لکه نن صبا چې مبتدعینُ په خیرات ، اسقاط او مړو کښې د خپل خواهش موافق مسائل ایجاد کړی دی.

قوله: وكثرت الفتاوىٰ: فتاوى جمع د فتوى ده «و هو القول الذى يذكر فى جواب سوال السائل لحكم شرعى» لكه نن صبا هم دغه حال دے مفتيان زيات شوى دى او جائز ناجائز، حق و باطل نه كورى خو فتوى وركوى.

قوله: والرُّجوع: يعنى خلق شكيان شوى وو د علمآء نه به ئى تپوسونه كول چې په چاپسے مونځ كيږى او چا پسے نه؟ علمآءُ سوچ وكړو چې مونږه هر څوک جدا جدا پوهه كوو او تقرير ورته كوو؛ نو دا به مشكل شى، لهذا هغوى علوم مرتب كړه او كتابونه ئى وليكل چې خبره اسانه شى.

قوله: فاشتَغَلُوا بالنَّظر و الإستِدْلَالِ: شارح رحمۃ اللہ علیه د تدوين د ضرورت بيانولو نه پس د علمآء كار كردگى بيانوى چې دوى كوم كوم همتونه كړى دى او سهوليات ئى خلقو ته ميسَّر كړى دى. بيا «**نظر**» عبارت دے د «**ترتيب امور معلومة لتحصيل المجهول**» نه، عام د دينه كه په مفرادت كښې او كه په مركباتُ كښې وى او «**استدلال**» خاص دے تر مركباتُ پورى.

حاصل د جواب دا شو چې په شكل اول كښې كليت د كبرىٰ ضرورى دے او پدى دليل كښې كليت د كبرى سالم پاتى نه شو؛ نو اعتراض دى بے ځايه شو.

قوله: **البِدَعِ و الْأَهْوَآء:** بغير د حجة شرعيه داعيه نه د خير القرون نه روسته په دين كښې څه نوے څيز داخلول ديته بدعت وائى. او بغير د تجويز شرعى نه د خپل خواهش نفسانى په بنا په دين كښې يو څيز داخلول ديته **هَوَا** وائى.

قوله: تَرْتِيْبِ الْأَبْوَابِ: لكه **كتاب الايمان، كتاب الطهارت، بابٌ فى فلانٍ وغير ذٰلک.** څكه متحد الجنس مسائل چې په كوم عنوان كښې جمع شى هغى ته باب وائى، او په هغى بيا مختلف انواع وى لكه: «**كتاب الصلوٰة**» دے بيا پدى كښې «**بيان اوقات الصلوة، صلوة الجمعه، صلوة الوتر، صلوة العيدين**» وغيره انواع دى. او متحد النوعَ مسائل چې په كوم عنوان كښې جمع شى هغى ته فصل وائى، لكه «**فصل فى صلوة الجمعة، فصل فى صلوة الوتر**» وغيره

قوله والإصطلاحات: جمع د اصطلاح ده په لغت كښې صلحه «روغه» كول، او په اصطلاح كښې «**اتفاق قوم على امر مخصوص**» ته ويلے شى. لكه د **فقهآء** ځانله اصطلاحات دى، د **متكلمينُ، نُحات، صرَّافُ** هر چا ځانله ځانله اصطلاحات دى.

و سمُّوا ما يُفيد مَعْرِفَةَ الاحكام العمليَّةِ عن ادلَّتِها التَّفصِيْلِيَّة بالفِقْهِ و معرفة أحْوال الادلَّةِ اجمالًا فى إفَادتِهَا الاحكام بِأصُوْلِ الفِقْهِ و معرفةُ العقآئِدِ عن أدلَّتِهَا التَّفصيلِيَّة بالكلام. ترجمه: او دوى نوم كيخودے دے هغه علم لره چې فائده كوى پيژندل د احكام عمليه د دلائلِ تفصيليه نه په **فِقْه** سره، او پيژندل د احوالِ د دلائلُ اجمالا په فائده كولو د ديكښې احكامُ لره په **اُصُوْلِ فِقْه** سره، او پيژندل د عقائدُ د دلائلُ تفصيليه نه په **كلَام** سره.

تَشْرِيْح: «**سمُّوا**» صيغه د جمع مذكر غائب د فعل ماضى معلوم ده د باب د نصر نه په معنى د نوم كيخودلو سره. «**مَايفيد**» كښې «**مَا**» عبارت دے د **مسائل مدلَّلَة** نه، او د «**يفيد**» ضمير راجع دے لفظ د «ما» ته. «**معرفة**» بمعنى التصديق دے. د «**الاحكام العملية**» نه مراد هغه قضيه ده چې موضوع

ئی د افعال الجوارح او محمول ئی د کیفیات سته نه یو کیفیت وی. «إفادتها» إفاده معنی بل ته فائده ورکول لکه إستفاده د بل نه فائده اغستل.

ربط: پنځمه، شپږمه او ومه/٧ خبره ذکر کوی چې تقسیم د قسم اول دے قسمینً ته، تعریف د هر واحد، مستقل نوم د هر یو به ذکر کړی.

قوله: بالفقه: په قسمینُ د علم الشرائع کښې د اول قسم نوم «فقه» او د دویم قسم نوم «أصول الفقه» ده. د فقه تعریف «معرفة الأحكام العملية عن أدلّتها التّفصيليّة» دے او موضوع د فقه «الاحكام العمليّة» يعنى فِعْل المُكلَّف ده. غرض ئې «معرفة الأحكام العمليّة» دے. او تعريف د أصول الفقه دے: «معرفةُ أحْوالِ الأدلّة إجمالًا فى إفادتها الأحكام» د «أدله» نه مراد قرآن، سنت، اجماع او قياس دى، په «اجمالا» سره ئی احتراز اوکړو د ادله تفصيليه نه، او «فى افادته الاحكام» سره احتراز اوکړو د هغه احوال نه چې افاده د احكام نه كوى بلكه دا خائى چې دا جمله اسميه يا فعليه ده، ثلاثيه يا رباعيه ده وغيره وغيره. د اصول فقه موضوع بنا بر قول أصح «الادلّة و الأحكام» ده. او غرض ئې «معرفة أحوال الأدلّة إجمالا» دے.

قوله: و معرفة العقآئد: ٨ـ تعريف د قسم ثانى او مستقل نوم ئى ذكر كوى چې علم الكلام دے. په «تفصيلًا» سره ئې احتراز اوكړو د ادله اجماليه نه لكه «هذا الحكم ثابت لوجود المقتضى، و هذا الحكم ليس بثابت لوجود النافى» بيا مراد د «أدلة» نه مطابق د موقف د جمهورُ ادله قطعيه دى من الكتاب و السنة؛ ځكه چې «لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات» او بعض علمآء دا تفصيل كوى چې عقائد دوه قسمه دى: يو قسم هغه اعتقاديات دى چې په هغې كښې يقين ضرورى دے لكه وجود الصانع، و توحيده. پديكښې ظنيات نه چليږى بلكه ادله يقينيه ضرورى دى، دويم قسم هغه عقائد دى چې په هغې كښې حصول د يقين ممكن نه وى لكه مسئله د «تفاضل البشر و الملائكة» شوه، پديكښې ظن هم كافى كيږى كما سيأتى.

وُجُوْهُ تَسْمِيَةِ عِلْمِ الْكَلَامِ بِالْكَلَامِ

لِأَنَّ عُنْوانَ مَبَاحِثِهٖ كَانَ قَوْلُهُم الْكَلَامِ فِىْ كَذَا و كَذَا، و لِأَنَّ مسئلةَ الْكَلَامِ كَانَتْ أَشْهُرَ مَبَاحِثِهٖ و أَكْثَرُهَا نِزَاعًا وَّ جِدَالًا حَتّىٰ إنَّ بَعْضَ الْمُتغلّبةِ قَتَلَ كَثِيْرًا مِّنْ اَهلِ الْحَقِّ لِعدَمِ قَولِهِم بِخَلْقِ الْقُرْاٰن، وَ لِأَنَّه يُوْرِثُ قُدْرَةً عَلَى الْكَلَامِ فِيْ تَحْقِيْقِ الشَّرْعيّات وَ إِلْزَامُ الْخُصُوْمِ كَالْمَنطِقِ لِلْفَلَاسِفَةِ، و لِأَنَّه أَوَّلُ مَايَجِبُ مِنَ الْعُلُوْمِ الَّتِى إِنَّمَا تُعَلَّم و تَتَعَلَّم بِالْكَلَامِ فَأُطْلِقَ عَلَيْهِ هٰذَا الْإِسْمِ لِذٰلِكَ ثُمَّ خُصَّ بِه و لم يُطلَقْ عَلىٰ غَيْرِهٖ تَمِيْزًا، و لِأَنَّه إِنَّمَا يَتَحقّقُ بِالْمبَاحَثَةِ وَ إِدَارَةِ الْكَلَامِ مِنَ الجانِبَيْنِ و غيره قد يتحققُ بِمُطَالَعَةِ الْكُتُبِ وَ التَّامّل، و لِأَنَّه أَكْثَرُ الْعُلُوْمِ نِزَاعًا وَّ خلافًا فَيَشْتَدُّ اِفْتِقَارُهُ اِلَى الْكَلَامِ مَعَ الْمخَالِفِيْنَ وَ الرَّدُّ عَلَيْهِمْ، وَ لِأَنَّه لِقُوَّةِ اَدِلَّتِه صَارَ كَأَنَّهُ هُوَ الْكَلَامُ دُوْنَ مَا عَدَاهُ كَمَا يُقَالُ لِلْاَقوىٰ مِنَ الْكَلَامَيْنِ هٰذَا هُوَ الكلام، و لأنه لِابْتِنَائِه على الْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْمؤيَدَةِ

اَكْثَرُهَا بِالْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ كَانَ اَشَدَّ العلوم تاثيرًا فى القَلب و تغلغلا فِيهِ فَسُمِّىَ بِالكَلَامِ المُشْتَقِّ مِنَ الْكَلْمِ و هو الجُرْحُ ، و هٰذا هو كَلَامُ القُدَمآء. ترجمه: د دی علم نوم ئی «کلام» ځکه کیخودو چې د دی علم د مباحث عنوان به دا وو چې «الکلام فی کذا و کذا» او د دی وجه نه چې «مسئلة الکلام» وه ډیره مشهوره د مباحث د دی علم نه او ډیره زیاته نزاعی او جګړے والا ، تر دی چې بعض به زور غلبه حاصلونکو ظالمانو ډیرو اهل حقو لره وژلی دی په مسئله د خلق القرآن نه قائله کیدو باندی ، او پدی وجه چې دا علم پیدا کوی قدرت لره په خبرو باندی په ثابتولو د شرعیاتُ کښې او په چپ کولو او لاجواب کولو د مد مقابل کښې لکه: علم منطق د فلاسفۇ دپاره ، او پدی وجه چې دا علم اول د هغه واجباتُ نه دے چې د دی زدکړه او بل نه خودنه په خبرو اترو سره کیږی پدی وجه د دی نوم اطلاق پدی وشو. بیا دا نوم خاص شو پدی علم پورې او په بل علم ئی اطلاق ونه شو دپاره د جدائئ د دی علم د نورو نه ، او پدی وجه چې دا علم حاصلیږی په بحث کولو د یوبل سره او په تاوهلو د خبرو د دواړه طرف نه او د دینه علاوه نور علوم کله ثابتیږی په مطالعه د کتابونو سره او سوچ فکر کولو سره ، او پدی وجه چې دا علم ډیر زیات د هغه علومُ نه دے چې پدیکښې جګړی او اختلافات دی ؛ نو د دی احتیاج ډیر زیات راځی خبرو ته د مخالفینُ سره او رد په هغوی باندی ، او پدی وجه چې دا علم د خپلو دلائلُ د مظبوطیا په وجه ګرځیدلے دے ته به وائی چې خبره «کلام» هم دا دے او د دینه علاوه هډو کلام ندے لکه چې ویلے کیږی په دوه خبرو کښې مظبوطی ته چې خبره هم دا ده ، او پدی وجه چې دا علم بنا دے په داسی دلائلُ قطعیه باندی چې د اکثرُ تائید شوے دے په دلائلُ سمعیه «نقلیه» باندی؛ نو دا ډیر تاثیر کونکے دے په زړه کښې او جوش وهونکے دے په زړه کښې ؛ نو نوم کیخودے شو دیته په «کلام» سره چې مشتق دے د «کَلْمٌ» نه چې د هغے معنی ده زخم ، او دا دے کلام د متقدمینُ.

تَشْرِيحْ: «عنوان» په معنی د غټے نخے او سُرخئ سره. «خلق القرآن» دا یوه مسئله ده چې قرآن مخلوق دے که غیر مخلوق دے روسته به خپل ځائے باندی را روانه ده. «یوِرِث» د فعل مضارع معلوم صیغه ده د باب افعال نه په معنی د پیدا کولو سره. «الزام» په معنی د چپ کولو لاجواب کولو سره. «تغلغلًا» صیغه د مصدر ده د باب تفعلل نه په معنی د جوش سره.

ربط: غرض د شارح رحمة الله علیه د دی ځائی نه نهمه خبره ذکر کول دی چې بیان د وجوه د تسمیه د علم الکلام دی ، اته وجوه دے ذکر کوی چې د هری وجه ترتیب وار وضاحت کیدے شی.

قوله: لانّ عنوان: ۱۔ مقصد دا چې متقدمینُ به د دی فن مسائل ذکر کول نو د **بابٌ فی کذا** یا **فصلٌ فی کذا** عنوان په ځائے به دوی **الکلام فی کذا** ذکر کوو ، مثلا: **الکلام فی إثبات الصانع** ، **الکلام فی توحیده تَعَالیٰ** ، **الکلام فی مسئلة النبوة** ، **الکلام فی عذاب القبر** ، **الکلام فی رؤیة الله تَعَالیٰ** وغیر ذلک. پدے وجه دیته **علم الکلام** او ویلے شو او دیته وائې «**تسمیةُ العلم بإسم عنوان مباحثه**».

قوله: و لِأنّ مسئلة الکلام: ۲۔ یعنی د دے علم په مباحثُ کښې مسئله د «**کلام الله**» چې قرآن مخلوق دے یا غیر مخلوق دے په دغه زمانه کښې ډیره مشهوره وه حتیٰ چې په دے مسئله کښې د ظالمانو بادشاهانو په لاس باندی ډیر اهل حق او وژلے شو لکه: مأمون الرشید (۱) او واثق بالله (۲)

(۱).. ابوالعباس عبد الله بن هارون الرشید لقبه ابوه با المامون ، سابع خلفآء بنی العباس ولد عام ۱۷۰ هـ فی الیوم الذی ولی فیه والده الخلافة ، و کانت امه فارسیة اسمها مراجل و قد ماتت فی نفاسها به ، توفی المامون فی ۱۹ رجب عام ۲۱۸هـ

(۲)..هو أبو جعفر هارون الثانی الواثق بالله بن محمد المتعصم بالله بن هارون الرشید هو تاسع خلفاء العباسیین فی العراق ولد سنة ۲۰۰ هـ و امه ام ولد رومیة اسمها قراطیس کانت خلافته خمس سنوات ، معتزلی غالی قائل بخلق القرآن و یمتحن الائمة والمؤذنین بخلق القرآن و کان قد تبع اباه فی ذلک ثم رجع فی اخر أمره ، و فی ایامه قتل أحمد بن نصر الخزاعی المحدث الجلیل و مات بسر من رأی یوم الاربعآء سنة ۲۳۲ هـ

چې دوی د مسلک اعتزال پاخه ملګري او حامیان وو دوی د «**خلق القرآن**» نه قائله کیدو په وجه باندي ډیر علمآء وژلي دي لکه أحمد بن نصر الخزاعي رحمة الله عليه (١) ځکه دا مسئله دوی د اسلام او کفر دپاره معیار ګرځولي وه او په دغه دور کښې امام احمد بن حنبل رحمة الله عليه دوی قید کړے وو او مختلفے سزاګانے ئې ور کړې وې ؛ نو دې علم ته د دے وجه نه «**کلام**» نوم کیخودلے شو. دیته وائي «**تسميةُ الشيءِ بإسم أشهر مباحثه**»

قوله : ولأنّه يورِث: ٣ـ مطلب دا چې د دے علم په وجه باندے سړی ته په «**کلام**» یعني خبرو باندې قدرت حاصلیږي او خپل مقابل خه مُلزَم کولے او ساکت کولے شي ؛ نو دا علم سبب شو او کلام «خبرې» ئې مسبب شو او دیته وائي «**تسمية السّبب باسم المسبّب**» یا «**إطلاق إسم المسبب على السبب**» **سوال:** ماته داسے قسمه تسمیه ښودلے شي ؟ **جواب:** لکه څنګه چې په فلسفے سره قدرت على النطق حاصلیږي او په دغه بنیاد ورلره حکمآءُ منطق نوم ایخودے دے چې علم منطق سبب دے دپاره د نطق ظاهري او باطني.

قوله: ولأنّه اوّل مايجب: ٤ـ مطلب دا چې دا علم د هغه علومُ نه دے چې د دې زدکړه اولاً واجب ده ؛ ځکه چې دا مسائل اعتقادیه دي ، او د دې زکړه په خبرو اترو سره کیږي پدې وجه دیته کلام نوم ورکړے شو ؛ نو دا هم «**تسمية المسبب باسم السبب**» شوه.

إعتراض: تعلیم تعلّم خو د نورو علومُ هم به خبرو اترو سره کیږي لکه تعلیم د **علم الفقه** ، **علم النحو** ، **علم الصرف** وغیره په کلام یعني خبرو سره ورکولے شي ؛ نو پکار ده چې دا علوم هم په «**علم الکلام**» موسوم شي ؟. **جواب:** «**ثمّ خصّ به و لم يُطلق على غيره تميزًا**» یعني د نورو علومُ سره د فرق راوستلو دپاره دا نوم په دے پورے خاص شو. **سوال:** ذهن ته بیا اعتراض راځي چې هغه نورو علومُ لره به دې دا نوم ورکړے وے او دے له به دې بل نوم ایخودے وے ؟. **جواب:** مُحکښې او ویلے شو چې: «**لأنّه اوّل مايجب من العلوم**» یعني دا هغه علم دے چې پدې سره معرفت د ذاتِ باري تَعَالىٰ حاصلیږي او معرفت د ذاتِ باري تَعَالىٰ **من اوّل الواجبات** دے ؛ نو دا علم هم په زدکړه او تعلیم تعلم کښې من اول الواجبات شو ؛ ځکه چې ذریعه د حصول الواجب واجب وي پدې وجه دا نوم هم دې علم ته اولاً له ورکړے شو.

قوله: ولأنّه انّما يتحقّق: ٥ـ یعني د دې علم حصول په بحث او مباحثه د فریقینُ د یو بل سره متحقق کیږي یعني تر څو چې علماء د یو بل سره بحث نه وي کړے تر هغه وخته پورې دا علم کما حقه نه شي حاصلیدلے او نه څوک متکلم او مناظر جوړیدلے شي ، په خلاف د نورو علومُ چې د هغې تحقق په نفس مطالعه د کتابونو او په هغې کښې په غور فکر کولو سره هم کیدے شي

---

(١).. هو الامام الكبير الشهيد أبو عبد الله أحمد بن نصر بن مالك الخزاعى المروزى ثم البغدادى كان جده احد نقبآء الدولة العباسية و كان أحدا أما بالمعروف قوالا بالحق و سمع من مالک ، وحماد بن زيد ، و هشيم ، و ابن عيينة. رافق الامام احمد بن حنبل و عاش معه محنة خلق القرآن و وصول المعتزلة للحكم ، قال الواثق بالله لاحمد بن نصر ماتقول فى القرآن ؟ قال كلام الله تعالى ، قال: أفمخلوق هو ؟ قال: هو كلام الله ، قال: أفترى ربک فى القيامة ؟ قال كذا جاءت الرواية ، فقال القاضى فى حقه هو حلال الدم ، فضرب عنقه و أمرهم بحمل رأسه الى بغداد فنصب بالجانب الشرقى أيامًا. قتل سنة٢٣١هـ و نصب رأسه يوم الخميس ٢٨ شعبان المعظم الى بعد عيد الفطر بيوم او يومين من سنة ٢٣٧ فجمع بين رأسه و جثته بامر المتوكل بالله الذى ولى الخلافة بعد اخيه الواثق.. ﴿سير أعلام النبلاء﴾

لهٰذا خبرې د دې علم د زدکړې دپاره قوي سبب دے ؛ نو دا علم په "کلام" سره ځکه موسوم شو.
او دیته وائي "تسمية المسبّب باسم السبب"

قوله: ولانّه أكثر العلوم: ٦۔ یعنې پدې علم کښې مناظرې او جګړې ډیرې دي ؛ ځکه د دې علم تعلقه د اعتقادي مسائلُ سره ده او په اعتقادیاتُ کښې نزاع او مخالفت ظاهره ده چې زیات وي په نسبت د نورو علوم باندې ؛ ځکه یو طرفته کفر دے او بل طرف ته اسلام دے بیا په مسلمانانو کښې د عقیدے په لحاظ سره ٧٣ فرقې دي او د دې ټولو سره نزاع یقیني ده ، او د نزاع په صورت کښې مناظره او مباحثه خامخا وي ؛ نو دا مُحْتَاج شو خبرو ته او خبرې ئې مُحْتَاجٌ إليه شوې. دیته وائي: "تسمية المُحتاج باسم المُحتاج إليه"

قوله: ولانّه لقوّة أدلته: ٧۔ یعنې د دے علم خبرې او دعوِي انتهائي مضبوطې دي ؛ ځکه چې دغه دعوِي مستند دي دلائل قويه ته پدې وجه ګویه کښې خبرې هم دا دي او د نورو علومُ خبرې هډو خبرې نه دي ځکه قاعده دا ده چې دوه کسان د یو څیز په باره کښې خپلې خبرې پیش کړي چې په هغې کښې یو کس خپله خبره په دلیل باندې مُبرهَنه کړي چې دغه خبره ډیره وزنداره شي. او د هغه بل کس سره څه دلیل نه وي په خپله خبره ؛ نو خلق د دغه مُبرهَن کلام په باره کښې وائي چې: "خبره هم دا ده" او د دغه بل کس خبره هډو د دې مستحق نده چې دیته کلام او ویلے شي ؛ نو دیته وائي: "تسمية العلم بالكلام بسبب قوته".

قوله: ولانّه لإبتنائه: ٨ ـ یعنې د دې علم د مسائلُ بنا په داسې دلائل قطعیه عقلیه ده چې د اکثرُ تائید په دلائل سمعیه باندې شوے دے ؛ نو پدې وجه دا په علومُ کښې هغه علم دے چې په زړه باندې ډیر زر اثر کوي ګویه کښې زړه لره زخمي کوي ؛ نو ځکه دا علم موسوم شو په هغه "کلام" چې مشتق دے د "کَلْمْ" نه په معنی د زخم سره ؛ نو دیته وائي "تسمية الاثر باسم المؤثر"

قوله: و هٰذا هو كلام القدماء: پدې عبارت سره د کلام د قدماءِ صفت او خوبي ذکر کوي چې کلام د قدماءِ بهتر وو ؛ ځکه د هغې دعاوِي بنا وي په دلائل عقلیه چې د اکثرُ تائید په سمعیاتُ سره شوے وو او د فلسفے ګډون پکښې نه وو چې عوام پرې نه پوهیږي بلکه عام فهم وو ، په خلاف د کلام د متأخرینُ چې په هغې کښې د فلسفے ګډون وو چې روسته ئې تفصیل راځي.

تَفْصِيْلُ كَلَامِ الْمُتَقَدِّمِيْنَ

وَ مُعْظَمُ خِلَافِيَاتِه مَعَ الفِرَقِ الاسلاميةِ خصوصًا المعتزِلَةُ ؛ لأنهم اَوّلُ فُرْقَةٍ اَسَّسُوْا قَوَاعِدَ الخِلَافِ لِمَا وَرَدَ به ظَاهِرِ السُّنَّةِ ، وجَرٰى عَلَيه جَمَاعَةُ الصَّحابةِ رِضْوَانُ الله عَلَيْهِمْ اَجمعِيْنَ فِي بَابِ العقَائِد ، و ذٰلِکَ لِاَنَّ رَئِيْسَهُمْ وَاصِلُ بْنُ عَطَآء إعتزَلَ عَنْ مَجلسِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيْ رحمة الله عليه يقرّر اَنَّ مَن ارْتَكَبَ الكبِيْرَةَ لَيْس بِمُؤْمِنٍ ولَا كَافِرٍ ، و يُثْبِتُ المَنْزَلَةَ بين المنْزَلَتَيْنِ فَقَالَ الْحَسَنُ: قَدِ اعْتَزَلَ عَنَّا فَسُمُّوا المعتزِلَةُ ، و هُمْ سمُّوْا اَنفُسَهُمْ اَصحَابُ العَدْلِ والتَّوْحِيْد ؛ لقَوْلِهِمْ بِوُجُوْبِ ثَوَابِ المطِيْعِ و عِقَابِ العَاصِيْ على الله تعَالىٰ وَ نَفْيِ الصِّفَاتِ

الْقَدِيْمَةِ عَنْهُ. ترجمه: او لوئی اختلافات د متقدمینُ د اسلامی ډلو سره وو خاصکر د معتزله سره ؛ ځکه چې دا اول هغه ډله ده چې بنیاد ئې ایخودے دے د قواعدُ د خلاف د هغه نه چې وارد دے په هغے باندی ظاهر د سنت او جاری دے په هغے باندی عمل د جماعت د صحابه کرامُ رضوان الله علیهم اجمعین په باب د عقائدُ کښې ، او دا داسې چې مشر د دوی **وَاصِل** ځوے د **عطاء** جدا شو د مجلس د **حسن بصری** رحمۃ اللہ علیہ نه چې ثابتوله ئې دا خبره چې چا وکړه ګناه کبیره لره نو دے نه مؤمن دے او نه کافر دے او دغه شان ثابتوی منزله په مینځ د منزلتینُ کښې ، پس او ویل حسن رحمۃ اللہ علیہ : دے جدا شو زمونږه نه پس نوم کیخودے شو دوی ته معتزله ، او دوی نوم ایخودے ځان ته «اصحاب العدل والتوحید» یعنی ملګری د انصاف او د توحید ؛ د وجه د وینا د دوی نه پدی خبره چې ثواب ورکول نیکو کار ته او عذاب ورکول ګناهګار ته واجب دی په الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ باندی او په وجه د نفی د صفات قدیمه د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ نه.

تَشْرِیْح: «**معظم خلافیاته**» مبتدأ ده او «**مع الفرق**» ئې خبر دے ، بیا معظم صیغه د اسم مفعول ده د باب تفعیل نه په معنی د لوئ او ډیر سره. «**خصوصًا**» منصوب دے بنا بر مفعول مطلق د فعل محذوف دپاره چې تقدیر ئې دے «**خصّ خُصُوْصًا**» په معنی د خاصکر سره بیا «**خُصَّ**» فعل مجهول دے او «**المعتزلةُ**» به ئې نائب فاعل شی. «**أَسَّسُوْا**» د فعل ماضی معلوم صیغه ده دپاره د جمع مذکر غائبین د باب تفعیل نه په معنی د بنیاد سره. «**یُقَرِّر**» د مذکوره باب نه د فعل مضارع معلوم صیغه ده دپاره د واحد مذکر غائب په معنی د ثابتولو سره. «**ارتکب**» د فعل ماضی معلوم صیغه ده دپاره د واحد مذکر غائب د باب افتعال نه په معنی د کولو سره. «**اعتزل**» د مذکوره باب نه مذکوره صیغه ده په معنی د جدائی سره.

قوله: و معظم خلافیاته مَعَ الْفِرَقِ الاسلامیّة: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دلیل ذکر کوی د دی خبری چې کلام د قدماء ولی د عقلیاتُ او فلسفے نه خالی وو او ولی نقل په عقل غالب وو ؟ فرمائی: چې دا ځکه چې زیاده طور د دوی إختلافات د اسلامی ډلو سره وو چې هغه پنځه ډلے دی: [۱۔ أهل السنّة و الجماعة. ۲۔ معتزله. ۳۔ خوارج. ۴۔ روافض. ۵۔ مُرجیه.] دی ټولو ډلو په قرآن او حدیث باندی ایمان لرلو او د دی د منلو دعوی ئې کوله ، پدی وجه د نقلی دلائلُ نه استدلال پیش کول بوره وو ، دویم په دی وجه چې دغه وخت په مسلمانانُ کښې د فلسفے چرچه او شهرت هم نه وو چې په باب د عقائدُ کښې د شبهاتُ د لرې کولو دپاره د فلسفے په طور طریقه باندی دلیل پیش کول ضروری شی. بیا پدی پنځه ډلو کښې خاصکر د معتزله سره اختلافات زیات وو ؛ ځکه چې دا رومبئ هغه ډله ده چې بنیاد د اختلافات ئې ایخودے دے د اهل سنت و الجماعت د عقائدُ په ضد باندی.

قوله : لماورد به: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره وجه د تسمیه د اهل السنّة والجماعة هم ذکر کړه چې دوی ته دا نوم ځکه وائی چې دوی عمل کوی په هغه څه چې ظاهر د سنت په هغی وارد دے او جماعت د صحابه کرامُ په هغی چلیدلے دے.

قوله: و ذٰلک لأنّ رئیسُهم: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره څه لګ شان تاریخ د معتزلؤ ذکر کوی پدی شان چې اول به بانی او مشر د دوی ذکر کړی په «**لأن رئیسهم**» سره. دویم: بعض عقائد د دوی به ذکر کړی په «**یقرّر أنّ**» سره. دریم: وجه د تسمیه د دوی بالمعتزله به ذکر کړی «**فقال**

الحسن». څلورم: دوی چې څان ته کوم نوم ایخودے دے هغه به ذکر کړی په «و هم سمّوا أنفسهم» سره. پنځم: وجه د تسمیه به ذکر شي په دغه نوم د ځان موسوم کولو په «القولهم» سره.

تفصیل: ۱ـ باني او مشر د دوی «**واصل بن عطاء الغزال**» وو چې کنیه ئې «**أبو حذیفة**» ده ، دا د عبد الملك بن مروان او د ده د دری ځامنو په زمانه کښې تیر شوے دے ، په کال ۸۰ هـ کښې پیدا شوے دے او په ۱۳۱هـ کښې وفات شوے دے. د ده په ژبه کښې لکنت وو حرف «را» به ئې نه شوه ادا کولے د «را» په ځائے به ئې «غین» ادا کولو چې عرب دیته «**ألثغ**» وائی. خو مهارت ئې دومره وو چې په خپلو خبرو کښې به ئې «را» نه استعمالوله تر دی چې خبره به ئې اخیر ته ورسوله او «را» به تری وانه اوریدلے شوه ، د ده خاصو مجلسیانو به گمان کوو چې دے هدو «**ألثغ**» ندے ، وائی چې یوځل ورله د تقریر په مینځ کښې چا یو کاغذ ورکړو چې د هغې مضمون دا وو «**أَمَرَ أَمِيْرُ الْأُمَرَآءِ الْكِرَامِ اَنْ يُحْفَرَ بِئْرٌ عَلٰى قَارِعَةِ الطَّرِيْقِ فَيَشْرِبُ مِنْهُ الصَّادِرُ وَالْوَارِدُ**» ده علی الفور دغه ټول الفاظ بدل کړه او فی البدیهه ئې مرادف الفاظ استعمال کړه چې: «**حَكَمَ حَاكِمُ الْحُكَّامِ الْفَخَّامِ اَنْ يُنْبَشَ جُبٌّ عَلٰى جَادَّةِ الْمَمْشٰى ، فَيَسْتَقِيْ مِنْهُ الصَّادِيْ وَالْغَادِيْ**» او دا واقعی د ده عجیبه ملکه وه.(۱)

ده د مسلك اعتزال د عقائدُ او قواعدُ بنیاد ایښودے دے په دے شان چې دے د حسن بصری رحمه الله علیه د قابل شاگردانو نه وو خو په یوه مسئله کښې ده جدائی اختیار کړه چې تفصیل ئې راځی.

قوله: إعتزل عن مجلس الحسن البصري: (۲) حسن بصری رحمه الله علیه مشهور تابعی دے چې کنیه ئې أبوسعید ده او د یسار رضی الله عنه ځوی دے. یسار صحابی دے او د زید بن ثابت رضی الله عنه ازاد کرده غلام وو. د حسن بصری رحمه الله علیه د مور نوم ام حیره رضی الله عنها دے چې دا د أم سلمه رضی الله عنها ازاد کرده وینزه وه او د حسن بصری رحمه الله علیه زیات فرورش هم د ام سلمه رضی الله عنها په کور کښې شوے دے حتی چې کله به ام حیره وزگاره نه وه او حسن بصری به ژړل ؛ نو ام سلمه رضی الله عنها به خپلے سینے ته واچولو او الله تعالی به په هغی کښې شوده «پیء» پیدا کړه حسن بصری به د هغی نه سیراب شو ، حسن بصری چې کوم مقام ته رسیدلے دے یقینا چې دا د دغه خوراك اثر وو. حسن بصری رحمه الله علیه په کال ۲۱هـ کښې د عمر رضی الله عنه د خلافت دوه کاله پاتی وو چې پیدا شو ، او په ۱۱۰ هـ کښې وفات شوے دے.

---

(۱).. ویسجل له ابن شاکر فی عیون التواریخ احتیالاً آخر للراء ، فقد ذکر أنه أمتحن حتی یقرأ سورة براءة ، فقرأ من غیر فکر ولا رویة: "عهدٌ من الله ونبیه إلی اللذین عاهدتم من الفاسقین. فسیحوا فی البسیطة هلالین وهلالین". ﴿نوادر المخطوطات: ۱/ ۱۲۶﴾ وقد أشارت الشعراء إلی عدم تکلمه بالرّاء، و من ذلك قول بعضهم: نعم تجنّب ، لا، یوم العطاء کما ... تجنّب ابن عطاء لفظة الرّاء.

(۲).. حسن بصری رحمه الله علیه د وخت عظیم شخصیت لوی تابعی دے ، الله تبارك وتعالی په ده کښې هغه ټول صلاحیتونه خوندی کړی وو چې به هغه وخت کښې د دین د ترقئ دپاره د هغی ضرورت وو ، د وخت متبحر عالم وو ، که یو طرف ته لوی مفسر وو نو بل طرف ته یو لوی محدث هم وو ، د لویو صحابه کرامُ د صحبت په وجه ئې په کلام کښې خوند او لذت ډیر محسوس کیدو لکه چې به غور سره ئې د هغوی جوړه مطالعه کړی وی ، د وخت په فتنو او د مسلمانانُ د حالاتُ په بدلیدو ئې جور نظر لرو ، انتهائی فصیح بلیغ او خوږ ژبے واعظ وو ، وائی چې به فصاحت کښې د حجاج بن یوسف او د ده وزن یو شان وو ، مشهور نحوی أبو عمروبن العلاء رحمه الله علیه فرمائی: چې ما د حسن بصری او حجاج بن یوسف نه علاوه اوچت فصیح څوك ندی لیدلی. د ده جامعیت چا پدی الفاظو سره بیان کړے دے: کان من دراری النجوم علمًا و تقوًی ، و زهدًا ، و ورعًا ، وعفةً ، و رقةً ، وفقهًا ، ومعرفةً ، یجمع مجلسه ضروبًا من الناس هذا یأخذ عنه الحدیث ، وهذا یلقن منه التأویل ، وهذا یسمع منه الحلال و الحرام ، و هذا یحکی له الفتیا ، و هذا یتعلم الحکم و القضا ، و هذا یسمع الوعظ ، و هو فی جمیع ذلك کالبحر العجاج تدفقا ، و کالسراج الوهّاج تألّقًا ، ولا تنس موافقه و مشاهده فی الامر بالمعروف و النّهی عن المنکر عند الامراء و أشباه الامراء بالکلام الفصل و اللفظ الجزل. ﴿ماخوذ عن تاریخ دعوت و عزیمت نقله أبو حیان عن ثابت بن قرة﴾

قوله: يقرّر ان من ارتكب: دويمه خبره چې بعض عقائد د دوی ذكر كوی. د دوی مختلف عقائد دی په خلاف د **ما ورد به ظاهر السنة و جرى عليه الجماعة** باندی يوه عقيده د هغی نه دا ده چې د مرتكب د گناه كبيره خارج عن الايمان او غير داخل فى الكفر دے. اصل مسئله دا ده چې په ايمان كښې د اعمالُ څه حيثيت دے ؟ د اهل السنة والجماعة مسلك دا دے چې اعمال جزء د كامل ايمان دی پدی معنی چې په عمل كښې كوتاهے راشی نو نفس ايمان به برقرار وی البته كامل ايمان نه شی پاتی كيدے. د دی بالمقابل دِ معتزله او خوارجُ مذهب دے چې د دوی په نيز اعمال د حقيقت د ايمان نه جزء دی پدی شان چې د عمل نه بغير ايمان برقرار نه شی پاتی كيدے ، پدغه مناسبت سره پدی مسئله كښې هم اختلاف دے چې يو سړے گناه كبيره وكړی نو د ده څه حكم دے ؟ ﴿۱﴾ د أهل السنّة والجماعة رائی دا ده چې دا مؤمن دے نه خارج عن الايمان دے او نه داخل فى الكفر دے. ﴿۲﴾ د دے بالمقابل خوارج وائی: چې صاحب الكبيرة خارج عن الايمان دے او داخل فى الكفر دے. ﴿۳﴾ معتزله وائی: چې خارج عن الايمان دے ؛ ځكه جزء د ايمان ختم شو چې عمل دے ، خو داخل فى الكفر ندے ؛ ځكه چې د دخول فى الكفر دپاره تكذيب او انكار شرط دے او دا د ده نه ندے متحقق شوے ؛ نو د ايمان او كفر په مينځ كښې پاتی شو. ﴿ دا دواړه مسئلے تفصيلا په خپل ځائے را روانے دی﴾

په دغه بنياد د حسن بصرى رحمة الله عليه مجلس ته يو سړے حاضر شو او تپوس ئی اوكړو چې: اے د دين مشره ! زمونږه په زمانه كښې يو ډله داسی ده چې مرتكب د كبيره ته كافر وائی ، او بله ډله داسی ده چې هغوی وائی د ايمان سره گناه كول ايمان ته هيڅ قسم ضرر نه رسوی لكه چې د كفر سره نيكی كول چاته هيڅ فائده نه رسوی ، اوس زمونږه دپاره څه كول پكار دی چې كوم مذهب ته حق او كوم ته باطل او وايو ، او كومه عقيده خپله كړو ؟ حسن بصرى رحمة الله عليه د جواب دپاره سوچ شروع كړو چې په كوم انداز به دے مطمئن شی ؟ اوس مخكښې د دينه چې دے جواب وركړی **واصل بن عطاء** چې په مجلس كښې شريك وو لگيا شو : چې څه وايم چې مرتكب د كبيره خو نه مؤمن دے او نه كافر دے بلكه دے په منزله بين المنزلتين كښې دے ، بيا سيده پاسيدو او په جمات كښې ئی يوے ستنے ته ډډه او وهله او كومه خبره ئی چې وكړه د دی اثبات ثبوت ئی شروع كړو ، پس حسن بصرى رحمة الله عليه او ويل: **«إعتزل عنّا واصلٌ»** بس هم د دغے ورځے نه دوی په **«معتزله»** نوم باندی مشهور شو. (۱)

---

(۱).. پس د دينه ده پنځه اصول جوړ كړه چې بنا د مذهب د معتزلو په هغی باندی وشوه ، هغه پنځه اصول **«علامه أبو الحسين يحى بن أبى الخير الشافعى المتوفى: ۵۵۸هـ»** په خپل مشهور كتاب **«الانتصار فى الرّدّ على المعتزلة الاشرار»** كښې ذكر كړی دی ۱ـ **التوحيد:** چې دا د دوی په نيز عبارت دے د نفى الصفات عن الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نه ، او د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دپاره داسی نومونه ثابتول چې د هغی عند العقلاء هيڅ معنی هم نشته لكه: الله عالم دے خو علم ئی نشته ، الله قادر دے خو قدرت نه لری. كما سيأتى تفصيله. ۲ـ **العدل:** د دی مطلب د دوی په نيز دا دے چې تقدير الهی نشته او د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دپاره مَشِيّت نافذه على العباد هم نشته بلكه بندگان پخپله خالقين د خپلو افعالُ او اعمالُ دی. ۳ـ **إنفاذ الوعيد:** چې مرتكب د گناه كبيره چې توبه و نكړی ؛ نو د دوی په نيز به دے **مخلّد فى النار** وی ، او هر چې مؤمن مطيع دے؛ نو په الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دا واجب ده چې ده لره به جنت ته داخلوی. ۴ـ **المنزلة بين المنزلتين:** چې مرتكب د گناه كبيره ته به په دنيا كښې نه مؤمن وايو او نه به ورته كافر وايو بلكه ده ته به فاسق وايو. ۵ـ **الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر:** چې پدی اصل به دوی فتوی لگولے په خلقو چې د ده سره قتال بالسيف جائز دے خاصكر جواز الخروج على الائمه. دا پنځه اصول د مذهب اعتزال اساس او بنياد دی. روسته بيا د دوی په عقائدُ كښې نور زيادت هم راغلے دے چې د هغی په وجه دوی يوشت/۲۱ ډلے جوړلے شوی دی چې هره يوه ډله د بلے ډلے تكفير كوی. **«الفرق بين الفرق»** ﴿**الانتصار فى الرد على المعتزلة القدرية الأشرار** : ۱/ ۶۸﴾

قوله: المنزلة بين المنزلتين: منزله بين المنزلتين څو قسمه ده چې پديکښې څه منازل داسے دی چې اهل السنة والجماعة پرے هم قائل دی یعنی اتفاقی دی. ۱۔ منزله بين المنزلتين بين الجنة و النار چې «أعراف» ورته وائی. ۲۔ بله منزله بين المنزلتين بين الكفر الصريح و الايمان ده چې نفاق دے.
۳۔ بله منزله بين المنزلتين بين الرجال والنساء ده چې ورته خُنثیٰ وائی (نربنځے) البته دا منزله چې مرتکب دګناه کبیره بين الكفر و الايمان ده دا صرف د معتزلو مذهب دے.

قوله: وهم سمّوا أنفسهم: څلورمه خبره دوی خپل جماعت ته نوم ایخودے دے «أصحاب العدل والتّوحيد»

قوله: لقولهم بوجوب: پنځمه خبره وجه د تسمیه پدی نوم سره. دوی وائی انسانان دوه قسمه دی. ۱۔ **مطيع** (نیکوکار). ۲۔ **عاصی** (بدکاره) مطیع نیکئ او ښه کارونه کوی او ځان سترے کوی ؛ نو په الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ باندے واجب ده چې ده لره جنّت ورکړی ، او د ده جهنم ته داخلول بے انصافی ده. او عاصی بد کارونه کوی او د خواهشاتُ موافق ژوند تیروی ؛ نو په الله تعالی باندے واجب ده چې ده لره جهنّم ته داخل کړی او که چرته دے جنت ته داخل کړی او معاف ئی کړی نو دا سراسر بےانصافی ده. نو دوی په خپل ذهن کښې دا إنصافی فیصله کړی ده ؛ ځکه دوی ځان ته «أصحاب العدل» وائی. **جواب:**۱۔ اهل السنة والجماعة وائی چې په الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ باندی وجوب د هیڅ څيز هم نشته ، بلکه که الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ خپل ټول بندګان که کفار دی او که مؤمنان ، فرشتے دی او که رسولان دی جهنّم ته ذاخل کړی ؛ نو دا د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ إنصاف او عدل دے. او که ټول په ټوله بندګان جنّت ته داخل کړی نو دا به د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ فضل ، کرم او رحم وی.
۲۔ وجوب په دری قسمه دے: «**وجوب عقلی ، وجوب شرعی ، وجوب عادی**» **وجوب عقلی:** دیته وائی: چې که دا نفی شی ؛ نو لازم به شی استحاله مثلا: یا به لازم شی **جمع الضدين** ، یا ارتفاع **الضدين**. **وجوب شرعی:** دیته وائی: چې کونکے د هغی د مستحق د ثواب ګرځی او تارک د هغی مستحق د عقاب ګرځی لکه: **وجوب الصوم ، وجوب الزكوة. وجوب عادی:** عبارت دے د لزوم د یو امر نه په ځان باندی. اوس مونږه د معتزلو نه تپوس کوو چې ستاسو د وجوب نه کوم وجوب مراد دے ؟ هر شق باطل دے. د وجوب عقلی په صورت کښې تپوس کوو چې که الله تعالی مطیع له ثواب او عاصی عقاب ورنکړی ؛ نو کومه استحاله لازمیږی د هغی لکه نشان دیهی پکار ده. (۱) او وجوب شرعی فرع د تکلیف ده او الله تعالی د هیڅ شئ هم مکلف ندے ؛ ځکه چې په تکلیف کښې مکلف مامور او حاکم آمر وی ، اوس الله تعالی که مکلّف شی ؛ نو لازم به شی کون د آمر مأمور حلانکه الله تعالی صرف آمر دے مأمور هډو دے نه. او دریم شق هم باطل دے چې وجوب عادی شی ؛ ځکه چې دا تاسو نه شئ ثابتولے چې الله تعالی په ځان دا لازم کړی

(۱)..که معتزله اعتراض اوکړی: چې مطیع شکایت کولے شی چې ما ته د اطاعت ثواب خو راکړے شو خو عاصی د خواهش موافق ژوند تېر کړے دے ده ته ولی ثواب میلاویږی دا خو ظلم دے چې څه او دے مساوی شو ؟ الله تعالی به ورته وائی: چې عاصی ته واقعی چې ثواب ورکړے شو خو پدی ثواب ورکولو سره ستا څه حق تلفی خو نده شوی بلکه تا ته خپل حق پوره میلاؤ شو ستا شکایت بے ځایه دے ، د دی مثال داسی دے چې دوه کسانانو مزدوری وکړه ، مالک یو له سل روپۍ مزدوری ورکړه چې دا د هغی حق الخدمت وو ، او بل له ئی دوه سوه روپۍ ورکړے سل د حق الخدمت او سل ئی بطور احسان اضافه ورکړے ، اوس دا اول کس شکایت نه شی کولے چې ځما سره دی ظلم اوکړو ، ځکه چې د ده په حق کښې خو هیڅ قسم کمے ندے راغلے بلکه ده ته خپل حق پوره میلاو شوے دے.

ده چې مطيع لره به جنت او عاصي لره به جهنم ورکوي ؛ وجه دا ده چې که مونږه تپوس اوکړو چې دا ولي الله تعالى په ځان لازم کړې ده ؛ نو ستاسو جواب به دا وي چې د وجوب عادي په وجه او ديته وائي **المصادرة على المطلوب ، و ذا باطل.**

قوله: ونفي الصّفات القديمة: او اصحاب التوحيد ځان ته ځکه وائي: چې د باري تَعَالیٰ دپاره هيڅ قسم صفت نه ثابتوي بلکه نفي د صفات قديمه کوي عن الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ. د دې دپاره دليل دا وائي چې که صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره ثابت شي نو دا صفات به يا قديم وائي ياحادث ؟ که قديم شي نو لازم به شي تعدّد د قدمآء (ځکه چې صفات د الله تَعَالیٰ خو ډير دي) چې مستلزم دے تعدّد د وُجباء لره او حال دا دے چې تعدّد د وجباء باطل دے بالاتفاق. او که دغه صفات حادث شي نو دا به يا قائم بالله وائي يا قائم بالغير؟ که قائم بالله شي ؛ نو بيا خو الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ گرځي ، حال دا دے چې الله د دے نه منزّه دے. او که قائم بالغير شي ؛ نو بيا خو دا صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه شو ؛ ځکه صفت د شئ قائم بالشئ وي ، داسے خو نه شي کيدے چې صفت د يو وي او ته ئې قائم په بل چا پورې وائې. مثلاً: بياض قائم دے په **جِدَارْ** پورې او ته وائې: دا صفت د **شَجَرْ** دے. لهذا چې هر شق فاسد شو ؛ نو د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه هر قسم صفت منتفي شو. **جواب:** چې صفات د الله تَعَالیٰ دپاره ثابت دي او قديم دي. پاتې شو ستاسو اعتراض د تعدد ؛ نو گورئ يو تعدد د ذوات قديمه دے او بل تعدد د صفات قديمه دے ، پديکښې فرق دے تعدد د ذوات قديمه مستلزم گرځي تعدّد وجباء لره او هغه باطل دے خو مونږه د دې عقيده نه لرو ، بلکه مونږه قائل يو پدې چې ذات واجبي يو دے او صفات ئې متعدد دي ؛ نو مونږه قائل يو په تعدد د صفات قديمه باندې او دا مستلزم تعدد د ذوات قديمه لره نه گرځي چې فساد راشي.

أهل السنة والجماعة وائي چې د دوی دا عدل او توحيد هم عجيبه دے ؛ ځکه چې د دوی عدل توحيد لره باطلوي او توحيد ئې عدل لره باطلوي. عدل توحيد داسې باطلوي چې دوی وائي: بنده خالق د خپلو افعالُ دے ؛ ځکه که خالق د افعال العِبادُ الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ شي او بنده نه شي ؛ نو دې بنده ته ثواب يا عقاب ورکول بے انصافي ده ؛ ځکه بنده خو دا عمل ندے پيدا کړے چې ده ته پرې ثواب يا عذاب ورکړے کيږي بلکه د دې خلق خو الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ کړے دے ؛ البته که چې بنده خالق شو ؛ نو ده ته اوس ثواب يا سزا په خپل عمل ميلاويږي او دا عدل دے. اوس چې بنده خالق د خپلو افعال شو ؛ نو په دنيا کښې خو عِباد په کروړاؤ دي ؛ نو خالقين هم په کروړاؤ شو او د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ سره عِباد په صفتِ خلق کښې شريک شو ؛ نو توحيد لا رو ختم شو.

او توحيد عدل داسے باطلوي چې دوی د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ د توحيد ثابتولو دپاره انکار وکړو د صفاتُ د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه او په صفاتُ کښې يو صفت «**کلام الله**» هم دے نو د صفت کلام نه هم انکار راغے ، او «**کلام الله**» خو عبارت دے د **أمر** او **نهي** نه ؛ نو د أمر نهي نه هم انکار راغے ، او چې د امر نهي وجود ختم شو ؛ نو مطيع او عاصي په بنديانو کښې پيدا نه شو ؛ ځکه چې مطيع هغه وي چې په امر إلهي عمل کوي او د نواهي نه ځان ساتي ، او عاصي د دے په عکس وي ؛ نو بنده ته د گناه په وجه سزا ورکول ظلم شو ؛ نو عدل هم متحقق نه شو. لهٰذا دوی نه «**أصحاب العدل**» دي او نه «**أصحاب التوحيد**» دي.

اَلتَّمْهِيْدُ لِكَلَامِ الْمُتَأَخِّرِيْنَ

ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوْا فِی عِلْمِ الْكَلَامِ و تَشَبَّثُوْا بِاَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِی كَثِيْرٍ مِّنَ الْاُصُوْلِ وَ الْاَحْكَامِ وَ شَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِی مَابَيْنَ النَّاسِ اِلٰی قَالَ الشَّيْخُ ابوالحسنِ الْاَشْعَرِیِّ لِاُسْتَاذِهٖ اَبِیْ عَلِی الْجُبَائِی: ما تقولُ فی ثَلٰثَةِ اِخْوةٍ مَاتَ اَحَدُهُمْ مُطِيعًا و الْاٰخرُ عاصِيًا و الثَّالِثُ صغيرًا ، فقال: اِنَّ الْاَوَّلَ يُثَابُ فِی الجنة و الثَّانِی يُعَاقَبُ بِالنَّارِ و الثَّالِثُ لا يُثَابُ ولا يُعاقَبُ ، فَقَالَ الْاَشْعَرِی: فَاِنْ قال الثَّالِثُ: يَارَبِّ لِمَ اَمِتَّنِیْ صَغِيْرًا وَ مَا اَبْقَيْتَنِیْ اِلٰی اَنْ اَكْبُرَ فَاُؤْمِنُ بِکَ و اُطِيْعَکَ و اَدخِلَ الجنّةَ فَمَا ذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ ؟ فَقَالَ: يَقُوْلُ الرَّبُّ: اِنِّی اَعْلَمُ مِنْکَ اَنَّکَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ فَكَانَ الْاَصْلَحُ لَکَ اَن تَمُوتَ صَغِيْرًا. فَقَالَ الْاَشْعَرِیُّ: فان قَالَ الثَّانِی: يَارَبِّ لِمَ لَمْ تُمِتْنِیْ صَغِيْرًا لِئَلَّا اَعْصِیَ لَکَ فَلا اَدْخُلَ النَّارَ فَمَا ذَا يَقُوْلُ الرَّبُّ ؟ فَبُهِتَ الْجُبَائِیُّ و تَرَکَ الاشْعَرِی مَذْهَبَه فَاشْتَغَلَ هُوَ وَ من تَبِعَهٗ بِاِبْطَالِ رَاْیِ الْمُعْتَزِلَةِ و اِثْبَاتِ مَا وَرَدَ بِه السُّنَّةُ و مَضٰی عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَسُمُّوا اَهْلُ السُّنَّة و الجماعَةِ. **ترجمه:** بیا دوی د حد نه ډیر مشغول شو په علم الکلام کښې او لمنې د فلاسفؤ ئې ونیولې په ډیرو اصول او فروعً کښې ، او خور شو مذهب د دوی په مینځ د خلقو کښې. تر دې چې او ویل شیخ ابو الحسن اشعری خپل استاذ ابو علی الجبائی ته: ته څه وائې په باره د هغه دری رونړو کښې چې مړشو یو د هغوی نه نیکوکار او دویم ګناهګار او دریم ماشوم ؟ استاذ جواب ورکړو چې اولنی ته به ثواب ورکړے کیږی په جنت کښې ، او دویم ته به سزا ورکړے کیږی په وُور کښې ، او دریم ته به نه ثواب ورکړے کیږی او نه سزا ، پس أشعری او ویل: که دغه دریم او وائې: اے ربه ! تا څه ولې ماشوم مړ کړم او ولې دې لوی والی ته پرې نه خودم چې ایمان مې راوړے وے په تا او ستا تابعداری مې کړې وے چې جنت ته داخل شوے وے ؛ نو الله تَبَارَکَ وَتَعَالٰی به ورته څه وائې ؟ استاذ ورته او ویل: چې رب به ورته او فرمائی: چې ستا متعلق ماته پته وه که ته لوی شې ؛ نو ته به نافرمانی وکړے او جهنم ته به داخل شې ؛ ځکه ستا دپاره أصلح (غوره) دا وه چې ته په ماشوموالی کښې مړ شې ، پس او ویل أشعری: که دغه دویم او وائې: چې اے ربه! تا څه په ماشوموالی کښې ولې نه وژلم چې ما ستا نافرمانی نه وے کړې ؛ نو څه به جهنم ته نه وے داخل شوے ؛ نو څه به ورته وائې رب ؟ پس حیران حق دق پاتې شو جبائی. پس پریخودو أشعری مذهب د ده او مشغول شو دے او متبعین د ده په إبطال د رائې د معتزلؤ او په ثابتولو د هغه چې وارد شوے دے په هغے باندې سنت او تلے دے په هغې باندې جماعت د صحابه کرامٌ پس نوم کیخودے شو دوی ته «أهل السنة والجماعة».

تَشْرِيْحْ: «توغّلوا» صیغه د جمع مذکر غائب د فعل ماضی معلوم ده د باب تفعل نه په معنی د حد نه تجاوز کول ، اشتغال شدید. «تشبثوا» مذکوره صیغه ده په معنی د نیولو او تعلق نیولو باندې. «باذیال» جمع د ذیل ده په معنی د لمن سره.

ربط: غرض دشارح رحمۃ اللہ علیه ۱۱ خبره ده چې تمهید دے په دے عبارت سره ۱۲ خبرے ته چې کلام المتأخرین دے. یعنې کلام د قدماء د فلسفے نه خالی وو خو په کلام د متأخرینً کښې فلسفه ځنګه داخله شوه ؟ د شارح رحمۃ اللہ علیه په کلام د پوهے دپاره لګ شان تاریخ د معتزلؤ ذکر کول مناسب دی.

تَارِيْخُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْفَلْسَفَةِ مُلَخَّصًا

د صحابه كرامُ په دور اول كښې چې هغه دور د خلافت راشده او د امارت د امير معاويه رضي الله عنه وو د دې دلے وجود نه وو ، د صحابه كرامُ په دويم دور كښې چې هغه آخري زمانه د كشرانو صحابه كرامُ «لكه عبد الله بن عمر رضي الله عنه وغيره ده» كښې كله چې د اميه خاندان د دور حكومت سره فتنة الزبير سر پورته كړو د معتزلؤ ظهور په اطراف د مسلمانانُ كښې په نوم د «**قدريه**» سره وشو ، د دې خلقو سردار «**مَعْبَدِ جُهَنِيْ**» وو چې د بصره اوخيدونكے وو ، بصره هغه ښار دے چې په دور اسلام كښې جوړ شوے دے پدې ښار كښې د هندوستان ، ايران ، فارس او د بلادُ د عجم څه نوى مسلمانان خلق پاتى كيدل چې د فلسفے سره اشنا وو ، **معبد جهني** د خپلے عقيدے او بدعاتُ د خورولو دپاره دا خلق ډير موزون اوموندل ، اول ده دا عقيده جوړه كړه چې علم د الله تعالى په اشياءِ باندې قبل الوجود مُحيط نه وى ، او مقصود ئې پدې سره انكار من التقدير وو ؛ ځكه خو د دوى نوم «**قدريه**» كيخودلے شو «تسميه بالضد ده» په هغه وخت كښې موجود صحابه كرامُ لكه عبد الله بن عمر رضي الله عنه د دې خلقو په همت سره ترديد وكړو چې د دې سره دوى څه ډيره ترقي ونكړے شوه. ابتدا د فلسفے په ۸۰هـ كښې په زمانه د خالد بن يزيد المتوفى ۹۰ هـ كښې وشوه چې دا د امير معاويه رضي الله عنه نوسے وو ، ده يو «**دار الترجمه**» منعقد كړو او د يونانى بعض كتابونو د ترجمه خدمت ئې ماهرين ته حواله كړو ، خو د فلسفے او حكمت چمن لا تازه نه شو چې د بنو اميه خاندان حكومت پائ ته ورسيدو او د عباسى خاندان حكومت شروع شو ، دوباره دى خلقو د فلسفے او حكمت آبيارى په نوى انداز شروع كړه ، او دا هغه دور وو چې معتزلؤ دوباره سر اوچت كړو په زمانه د حسن بصرى رحمة الله عليه المتوفى ۱۱۰ هـ كښې لكه مخكښې ذكر شو. او خپل نوم ئې «**اصحاب العدل والتوحيد**» كيخودلو ، د دينه روسته فلسفے ته ډيره ترقى هله ميلاؤ شو چې **أبو جعفر منصور** عباسى خليفه چې ده د خپل عمر ډيره حصه د فلسفي علومُ د ترقئ دپاره صرف كړې وه او د علم دوستئ صفت سره سره پخپله هم لوئ عالم وو په ۱۳۷ هـ كښې په بغداد كښې يو إداره جوړه كړه په نوم د «**بيت الحكمت**» سره ، او په دغه إداره كښې ئې د يونان د فلاسفؤ د كتابونو ترجمه شروع كړه ، چونكه د مسلمانانُ په اول ځل د فلسفے سره اشنائى راغله هغه فلسفه چې قيادت ئې معتزلؤ كولو ، بل طرف ته د نورو مذاهبٌ د علماء او متكلمينُ سره د دوى ګډون راغے او نوى طريقے د استدلال او د مناظرے او د بحث مباحثے مخى ته راغلے ؛ نو دوى نوى نوى مسائل پيدا كړه لكه: مسئله د خلق القرآن ، مسئله د رؤية باري تَعَالىٰ ، مسئله د جبر او قدر ، مسئله د أفعال العباد وغيره. معتزله رو په رو زياتيدل خو د هارون الرشيد د زمانے پورې دوى ته عروج حاصل نه شو ؛ ځكه عقليّاتُ ته خلكو څه توجه نه وركوله بلكه په دلائل نقليه به قانع كيدل. كله چې په ۱۹۸هـ د عباسى وم/۷ خليفه **مامون الرشيد** دور حكومت راغلو تر ۲۱۸ هـ پورې چې دے د يونانى فلسفے او عقلياتُ نه ډير متأثره وو ، ده شاه روم ته څه تحائف او هدايا وليكل او د هغوى نه ئې مطالبه اوكړه چې د دې تحائف په جواب كښې تاسو ماله يونانى كتابونه را وليكئ ، هغوى اوكړه داسې چې د افلاطون ، ارسطاطاليس ، سقراط ، بقراط ، حكيم جالينوس د كتابونو كافى ذخيره ئې

مامون ته هدیه کړه ، ده د وخت مشهورُ مترجمینُ ته «لکه حنین بن اسحاق ، ثابت بن قرّه ، حبیش بن حسن وغیره» د ترجمې خدمت اوسپارلو او هغوی دا خدمت اوکړو ، د ترجمې پس مامون خلقو ته د دی تعلیم تعلم حکم اوکړو او ترغیب ئی ورکړو او د دی فتنې ډیر ښکار معتزله شو ، چونکه مامون مذهب اعتزال مظبوط حامی بلکه داعی وو ؛ نو معتزلۀ ته حکومتی سرپرستی حاصله شوه ، معتزله خو هسې هم په عقلیاتُ کښې ماهر وو خو د دی سره مامون دوی له نوره هم ترقی ورکړه او په مناظرو کښې دوی ته توجه پیدا شوه او خلقو هم فلسفه خوښول شروع کړه ؛ ځکه «هر که سلطان بی پسند هنراست» (لکه څنګه چې نن صبا بادشاهان د انګریز نه متأثره دی په دغه بنیاد ئی انګریزئ له ډیره ترقی ورکړې ده اوعوام ئی هم خوښه وی) معتزله ډیر په عروج شو حتیٰ چې کومه علمآء د معتزلۀ خلاف کو لو مامون الرشید ظالم هغوی څه قتل کړه او په بعض علمآء ئی د حکومت د طاقت په زور د معتزلۀ د تسلیمولو کوشش وکړو. د مامون الرشید نه روسته د مامون الرشید د وصیت مطابق زمانه د معتصم باالله او واثق بالله هم دغه شان تیره شوه بلکه دوی نوره سختی وکړه تر دی چې ډیر محدثین خصوصا إمام أحمد بن حنبل رحمة الله علیه لره ئی په مسئله د خلق القرآن کښې د ظلم و ستم نشانه وګرځول. د دوینه روسته زمانه د متوکل بالله راغله چې دے د مذهب اعتزال نه بیزار او د امام احمد بن حنبل رحمة الله علیه عقیدت مند وو چې د معتزلۀ په خلاف ئی د ده سره ډیرمرسته وکړه. بل طرف ته ئی معتزلۀ لره د حکومت نه هم بے دخل کړه چې پدی سره د معتزلۀ ډیر زور مات شو. بهر حال د امام أحمد بن حنبل رحمة الله علیه د کوشش او بے مثله عزیمت په وجه خو مسئله د خلق القرآن سړه شوه خو نور مسائل چې معتزلۀ د هغی ایجاد کړے وو هغه اوس هم په زور شور کښې وی ، معتزلۀ په دغه مسائل کښې د عقلیاتُ او د فلسفے په طریقه استدلالات پیش کول چې خلق به د هغی نه ډیر زیات متأثره کیدل او ویل به ئی چې د دوی خبری عقل ته نیزدی دی او دوی دقیق النظر او محققین خلق دی ، بلکه ځوان طبقے د طلبآء او د شهرت پسند خلقو به اعتزال لره د فیشن په طور باندی اختیارولو. د معتزلۀ په خلاف چې کوم علمآء محدثین وو هغوی چونکه د عقلی طرز استدلال نه واقف هم نه وو او نه ئی دی طرف ته توجه ورکوله ، په دغه بنیاد به خلقو هغه خبرو ته چې د ظاهری شریعت موافق وی او د صحابه کرامُ او تابعینُ تبع تابعینُ مسلک وو د عزت په نظر نه کتل بلکه په دینی امورُ باندی بے اعتمادی پیدا شوه. د معتزلۀ د ظاهری عقلیت او تفلسف او چالاکئ په وجه بعض علمآء په احساس کمترئ کښې هم واقع شو او د دوی نه به ډیر زیات مرعوب کیدل چې دا صورت د دینی وقار او د سنت د اقتدار دپاره ډیر زیات خطرناک وو ، لهذا علمآء مجبوره شو او دوی د فلسفے د هغه اصولُ چې د اسلامی اصولُ خلاف وو تردید شروع کړو ؛ نو په علم کلام کښې کافی فلسفه داخله کړه.

کله چې امام أحمد بن حنبل رحمة الله علیه په ۲۴۱ هـ کښې وفات شو ؛ نو د اهل السنة والجماعة سره د معتزلۀ د مقابلے قوی سرے پاتے نه شو ، پدی وجه د مسلک حق دپاره د یو داسی شخصیت ضرورت وو چې په قرآن حدیث باندی د خه پوهے سره سره په عقلیاتُ کښې هم مهارت لری ، مسلمانان پدی ارزو کښې وو چې الله تعالی د مسلمانانُ دا خواب د شیخ أبو الحسن أشعری رحمة الله علیه په شکل کښې پوره کړو ، او مسلمانانُ لره الله تبارک وتعالیٰ هم دغه جامع سرے ورکړو چې د ده پوره نوم نسب څه داسی دے: « **أبی بِشر إسحاق بن سالم بن إسماعیل بن**

صحابي أبو موسى أشعري رضي الله عنه په نسل کښې د کيدو په وجه ورته اشعري ويلے کيږي، دا په ٢٦٠ هـ کښې په بصره کښې پيدا شوے دے. واقعه داسے وشوه چې د أبو الحسن الاشعري رحمة الله عليه په ماشوم والی کښې پلار إسماعيل وفات شو؛ نو د ده مور د هغه وخت مشهور متکلم او د مذهب اعتزال سرخيل «أبو علی الجبائی» په نکاح سره واغسته. په دغه بنياد شيخ أبوالحسن د أبو علی الجبائی پرکتے شو او هم د ده زير تربيت راغے. أبو علی الجبائی اگر چې يو تکړه عالم او کامياب مدرس او مصنف خو وو، ليکن کمے پکښې دا وو چې په فصاحت بلاغت او بيان تقرير کښې ډير کمزورے وو، د بيان نه ئې خوک نه متأثره کيدل، بل طرف ته ډير زيات بخيل او کنجوس انسان هم وو. جبائی پدې سوچ کښې وو چې ماته يو تکړه شاگرد ميلاو شي چې څه هغه ته عقليات وخايم چې هغه د مذهب اعتزال دومره پرچار وکړی چې څما نه هم مخکښې شی. أبوالحسن واقعی چې يو فصيح حاضر جوابے شاگرد وو؛ نو جبائی د خپلے ارزو د پوره کيدو په غرض سره د ځان سره واغستو او په مناظرو مباحثو کښې به ئې مخکښې مخکښې کوو او ظاهری قرائن او عقليات به ئې ورته خودل، حتی چې د جبائی په مذهب اعتزال باندے دے تر څلويښتو کالو پورې بر قرار وو بلکه د مذهب اعتزال مظبوط وکيل وو. خو کله چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د يو چا د هدايت اراده وکړی د هغی مخی ته د انسدادِ هدايت اسباب ټول بيکاره کړی. الله کوله چې يوه ورځ په درس کښې مسئله د «ما هو الأصلح للعبد» راغله (يعنی د بنده په حق کښې چې کوم شئ مفيد او خير وی د هغی کول په الله جل شانه باندی واجب دی او کنه) د معتزلؤ مسلک دا دے چې واجب دی. أبوالحسن أشعري په دے مسئله کښې سوچ فکر شروع کړو خو څه اطمنان ئې پرې را نغلو؛ نو د خپل استاذ أبو علی الجبائی نه ئې تپوس وکړوچې «ماتقول فی ثلثة اخوة الخ» د دی مکالمے نه پس د شيخ أبو الحسن په زړه کښې د مذهب اعتزال د ردِّ عمل داعيه پيدا شوه، او د معتزلؤ د تاويلاتُ او قياساتُ نه ئې نفرت پيدا شو، او ده ته دا يقين راغے چې د معتزلؤ خبری هسې ذهنی ورزش دے حقيقت څه بل شان دے، او دين هم هغه دے کوم چې د صحابه کرامُ او سلفُ مسلک دے، علامه ابن خلکان ليکی چې امام أبوالحسن د دينه پس پنځلس ورځے د کور نه بهر را ونه وتلو، په شپاړلسمه ورځ د کور نه را بهر شو او دا د جمعے ورځ وه، برابر جامع مسجد ته لاړو، جمات د خلقو نه ډک وو ممبر ته وختلو او خلقو ته ئې خطاب شروع کړو په اوچت اواز ئې او ويل: « مَن عرفنی فقد عرفنی ومَن لم يعرفنی فأنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، و أنّ الله لا يُرى بالأبصار، و أنّ أفعال الشر أنا أفعلها، و أنا تائبٌ معتقد الرّدّ على المعتزلة، مُبيّنٌ لفضائحهم» ما چې څوک پيژنی نو هغه ما پيژنی او څوک چې ما نه پيژنی نو څه فلانکے څوے د فلانکی يم، څه قائل ووم په خلق القرآن او دا چې الله تَعَالَىٰ نه ليدلے کيږی په سترږو باندی، او دا چې افعال د شر څه پخپله کوم، اوس څه توبه اوباسم او څه عقيده د رد لرم په معتزلؤ باندی د هغوی د شرم خبرو لره ښکاره کونکے يم. «الفهرست : ٢٢٥» بس د دغے ورځے نه تر زندگئ د اخيری ورځې پورې ده او د ده متبعينُ د معتزلؤ ترديد شروع کړو. د پرون پورې د معتزلؤ وکيل او نن د أهل السنة و الجماعة ترجمان او مظبوط حامی جوړ شو.

﴿ملاحظة﴾ د اطفال المسلمين او د اطفال المشركين حكم دنيوی او حكم اخروی څه دے؟ د دی پوره تفصيل او مذاهب مونږه په خپل كتاب «بَدْرُ الظَّلَامِ عَلىٰ مُسْنَدِ الإِمَامْ» کښې ذکر کړی دی مناسب ده چې هغی ته رجوع وشی.

قوله: فاشتغل هو ومن تبعه: مراد د متبعينُ نه **أبوالحسن الباهلی** رحمۃ اللہ علیہ چې شیخ المتکلمین دے او د ابو الحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ خصوصی شاګرد دے ، او **أبوبكر الباقلانی** رحمۃ اللہ علیہ دے چې دا د ابو الحسن الباهلی شاګرد وو ، او د دوينه روسته په ۶۰۰ هـ کښې **إمام رازی** رحمۃ اللہ علیہ د د معتزلؤ په خلاف خه کار کړے دے. دغه شان په دغه زمانه کښې په بلادُ د **ماوراءالنهر بخاریٰ سمرقند** کښې **شیخ أبو منصور ماتریدی** رحمۃ اللہ علیہ علم کلام طرف ته توجه وکړه او د أهل السنّة والجماعة د مذهب پرچارئی شروع کړو. ده د امام أبو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ د کلام نه ئی حشو او زوائد حذف کړه کوم چې د علم کلام نه جزء ګرځیدلی وو، پدی سره د أهل السنة والجماعة علم کلام نور هم مهذب او جامع او معتدل شو. د أبو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ د أبوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ سره صرف په دولس مسائلُ کښې اختلاف وو چې په دیکښې په اته مسائلُ کښې اختلاف حقیقی وو او په نورو مسائلُ کښې هسی لفظی اختلاف وو.(۱) په دغه بنیاد ماتریدیه او اشاعره دوه مکتبِ فکر جوړ شو. چونکه شیخ ابو منصور ماتریدیٰ رحمۃ اللہ علیہ په فقه کښې حنفی المسلک او أبو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ شافعی المسلک وو ، پدغه بنیاد باندی په اصولُ او عقائدُ کښې حنفی علماء ماتردیه دی ، او شوافع اشاعره دی.

تَفْصِيْلُ كَلَامِ الْمُتَأَخِّرِيْنَ

ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الْفَلْسَفَةُ عَنِ الْيُوْنَانِيَّةِ اِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَ خَاضَ فِيْهَا الْإِسْلَامِيُّوْنَ وَ حَاوَلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَاسِفَةِ فِيْمَا خَالَفُوْا فِيْهِ الشَّرِيْعَةَ فَخَلَطُوْا بِالْكَلَامِ كَثِيْرًا مِّنَ الْفَلْسَفَةِ لِيُحَقِّقُوْا مَقَاصِدَهَا فَيَتَمَكَّنُوْا مِنْ إِبْطَالِهَا وَ هَلُمَّ جَرًّا إِلٰى اَنْ اَدْرَجُوْا فِيْهِ مُعْظَمَ الطَّبِعِيَّاتِ وَ الْإِلٰهِيَّاتِ وَخَاضُوْا فِى الرِّيَاضِيَاتِ حَتّٰى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلْسَفَةِ لَوْلَا إِشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَ هٰذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِيْنَ. **ترجمه:** بيا کله چې نقل شوه فلسفه د یونانئ ژبے نه عربئ ته او مشغول شو پدیکښې مسلمانان ، او قصد ئې وکړو د رد په فلاسفؤ باندی په هغه خه کښې چې خلاف کړے وو دوی په هغې کښې د شریعت نه ، پس دوی خلط کړه په علم کلام کښې خه ډيره فلسفه د دی دپاره چې دوی ثابت کړی دغه مقاصدُ لره چې قادره شی دوی په ابطال د د دغے باندی ، او دغه شان دوی دا ګډون کوو تردے چې دوی داخل کړه په علم کلام کښې لویه حصه د طبعیاتُ او الهیاتُ ، او مشغول شو دوی په ریاضیاتُ

---

(۱).. هغه دولس مسائل اجمالا دا دی: ۱۔ عند الماتریدیه صفت تکوین مستقل صفت دے ، لا عند الاشاعره. ۲۔ عند الماتریدیه تکفیر د اهل القبلة جائز دے په بعض امورُ کښې لا عند الاشاعرة. ۳۔ عند الماتریدیه ایمان المقلد صحیح دے لا عند الاشاعرة. ۴۔ عند الماتریدیه استثناء فی الایمان صحیح نه، عند الاشاعره صحیح ده. ۵۔ عند الماتریدیه حسن او قبح د بعض افعال عقلی او د بعض نورو شرعی ده ، اشاعره وائی حسن او قبح د افعال مطلقا شرعی ده. ۶۔ عند الماتریدیه کوم شئ چې قبیح وی عقلا د الله تعالی نه د هغې صدور نه کیږی اشاعره وائی لا یقبح من الله شئ یعنی د الله تعالی نه صدور د هر شی کیږی. ۷۔ عند الماتریدیه الله تعالی بطور تفضُّل او احسان د بعض افعال رعایت او خیال ساتی یعنی بعض افعال د خه مصلحت په بنیاد سره کوی ، اشاعره وائی: افعال د الله تعالی قطعا معلل بالاغراض نه دی. ۸ ـ عند الماتریدیه صفات ذاتیه د باری تعالی ۸ دی. اشاعره وائی: ۷ دی. ۹۔ عند الماتریدیه د کلام نفسی اوریدل ممکن ندی ، اشاعره وائی ممکن دی. ۱۰۔ عند الماتریدیه عبد د خپل فعل کاسب حقیقی دے اشاعره وائی: کاسب وهمی دے نه حقیقی. ۱۱۔ عند الماتریدیه په طبائع کښې اثر الله تعالی اچولے دے ؛ خکه خو الله تعالی فرمائی: «يَا نَارُ كُوْنِيْ بَرْدًا» اشاعره وائی: طبائع غیر مؤثر دی. ۱۲۔ عند الماتریدیه په واجب او ممکن کښې وجود عین د ذات سره ندے بلکه زائد او منضم دے ، اشاعره وائی: په دوارو کښې وجود عین دے د ذات سره. والله اعلم

کښې تردے چې نیزدے نه وه چې علم کلام ممتاز شی د فلسفه نه کچرته نه وو اشتمال د علم کلام په مسائل او دلائلِ سمعیه نقلیه باندی او دا دے کلام د متأخرینُ.

تَشرِیحْ: ربط: مخکښې شارح رحمۃ اللہ علیہ تمهید ذکر کړو کلام د متأخرین ته ؛ نو اوس تصریح کوی او امتیاز ذکر کوی په مینځ د کلام د متقدمینُ او متأخرینُ کښې چې لنډ حاصل ئې دا دے چې کلام د متقدمینُ خالی وو د فلسفے نه او کلام د متأخرینُ د مجبوریٔ په وجه د فلسفے نه ډک وو. او هغه مجبوری دا وه چې فلاسفؤ د شریعت په خلاف څه اصول وضع کړی وو چې د هغې تردید عقلًا او نقلًا ضروری وو او هغه بغیر د فلسفے د یادولو نه نه شو کیدے پدی وجه دوی په علم کلام کښې ډیره فلسفه او طبعیات، الهیات بلکه ریاضیات (۱) هم داخل کړه، حتی چې علم کلام چا د فلسفے نه نه شو جدا کولے که په علمِ کلام کښې سمعیات نه وے چې هغه مسائل او احوال د قبر، حشر، نشر، وزن الاعمال، د جنت، جهنم دی.

قوله: فیما خالفوا فیه الشریعة: فلاسفؤ چې په کومو مسائل کښې د شریعت نه انحراف کړے دے من جمله د هغې نه ۱۔ مسئله د قدم د عالَم ده. ۲۔ دوی قائل دی په عدم علم د الله تعالی په جزئیاتُ باندی. ۳۔ نفی د حشر الاجساد کوی. ٤۔ واجب تعالی لره فاعل بالایجاب ګڼړی د دینه علاوه نور ډیر خرافات دی.

قوله: و هَلُمَّ جَرًّا: د دی لفظ پوره تحقیق زمونږه په کتاب «التحریر المطبی لبیان أغراض القطبی» کښې بیان شوے دے.

شَرَافَةُ عِلْمِ الْكَلَامِ

وَ بِالْجُمْلَةِ هُوَ أَشْرَفُ الْعُلُوْمِ لِكَوْنِهٖ أَسَاسَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ ، وَرَئِيْسَ الْعُلُوْمِ الدِّيْنِيَّةِ ، وَكَوْنِ مَعْلُوْمَاتِهٖ الْعَقَائِدِ الْإِسْلَامِيَّةِ ، وَ غَايَتُهُ الْفَوْزُ بِالسَّعَادَاتِ الدِّيْنِيَّةِ وَ الدُّنْيَوِيَّةِ ، و بَرَاهِيْنُهُ الْحُجَجُ الْقَطْعِيَّةُ الْمُؤَيَّدُ أَكْثَرُهَا بِالْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ ، و مَا نُقِلَ عَنِ السَّلَفِ مِنَ الطَّعْنِ فِيْهِ وَ الْمَنْعِ عَنْهُ فَإِنَّمَا هُوَ لِلْمُتَعَصِّبِ فِي الدِّيْنِ ، وَ الْقَاصِرِ عَنْ تَحْصِيْلِ الْيَقِيْنِ ، و الْقَاصِدِ إِلٰى إِفْسَادِ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِيْنَ ، و الْخَائِضِ فِيْمَا لَا يُفْتَقَرُ إِلَيْهِ مِنْ غَوَامِضِ الْمُتَفَلْسِفِيْنَ ، و إِلَّا فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ الْمَنْعُ عَنْ مَا هُوَ أَصْلُ الْوَاجِبَاتِ وَ أَسَاسُ الْمَشْرُوْعَاتِ. **ترجمه:** حاصل د خبری دا دے چې (که کلام د متقدمینُ دے او که د متأخبرینُ) دا د ټولو علومُ نه اشرف دے ؛ دوجه د کیدو د دینه بنیاد د احکام شرعیه دپاره، او د دی وجه نه چې دے سردار دے د علوم دینیه، او پدی وجه چې معلومات د دی عقائد اسلامیه دی، او پدی وجه چې غایه د دی کامیابی ده په دینی او دنیوی نیک بختیا باندی، او پدی وجه چې براهین د دی دلائل قطعیّه دی چې د زیاتو تائید شوے دے په دلائل سمعیه سره. او د سلفُ نه چې د دی علم په باره کښې کوم طعن او منع د حصول نه نقل ده ؛ نو دا د هغه چا دپاره ده چې هغه متعصب وی په دین کښې، او

---

(۱)۔ حکمت نظری دری قسمه دے «الهیات، طبعیات، ریاضیات» وجه د حصر پکښې دا ده چې په کومو موجودات خارجیه زمونږه علم راشی ؛ نو دغه موجودات به خالی نه وی، یا به ذهنًا و خارجًا مادی ته محتاج وی یا نه، که نه وو دیته «حکمت الهی» وائی. او که محتاج وو ؛ نو بیا به خالی نه وی یا به به جانبینُ یعنی ذهنًا وخارجًا دواړو کښې مادی ته محتاج وی او یا به صرف خارجًا مادی ته محتاج وی نه ذهنًا قسم اول «حکمت طبعی» او قسم ثانی «حکمت ریاضی» دے.

د حاصلولو د يقين نه كوتاه وى ، او د مسلمانانُ د عقيدے د خرابولو قصد كونكے وى ، او مشغوله كيدونكے وى په ژورو خبرو د هغه خلقو كښې چې ځان ته د فلسفے نسبت كوى. ورنه څه رنګے به متصور شى منع د هغه څه نه چې هغه اصل د واجباتُ دے ، او بنياد د احكام شرعيه دے.

تَشْرِيْح: ربط: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره ديارلسمه خبره بيانوى چې شرافت د علم الكلام دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ په پنځه طريقو سره شرافت د دى علم ذكر كوى. اوّل دعوىٰ ذكركوى چې "هو أشرف العلوم"

قوله: لكونه أساس الاحكام الشرعيّة: ١ـ وجه. علم كلام بنياد د احكام شرعيه دے ، مراد ذ احكام شرعيه نه فقه او اصول فقه ده ، دا علم ځكه بنياد د احكام شرعيه دے چې د احكام شرعيه عمليه فرضيت او وجوب وغيره هله معلوميږى چې د دى احكامُ د واجبونكى (اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ) او راوړونكى (رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) معرفت حاصل شى او دا ظاهره ده چې د الله او رسول معرفت په علم كلام سره حاصليږى ؛ نو ځكه دا أساس شو.

قوله: ورئيس العلوم الدينيّة: ٢ـ وجه دا چې څومره علوم دينيه دى كه هغه علم تفسير دے ، كه علم حديث دے ، كه علم فقه يا اصول فقه ده خو دا علم دِ هغى سردار دے ؛ ځكه چې دا ټول علوم محتاج دى په خپل ثبوت كښې معرفت الصانع ، و توحيده ، و صفاته ، و أفعاله ، او ثبوت النبوة ته او دا عقائد په علم كلام كښې زده كيږى.

قوله: وكون معلوماته: ٣ـ وجه او په ضمن كښې ورسره ١٤ خبره هم ذكر كيږى چې تعين د موضوع د علم الكلام ده ؛ نو ديته وائى **«شرافة العلم باعتبار شرافة الموضوع»** حاصل ئى دا دے چې موضوع د دى فن **«العقائدالاسلامية»** دى چې د دى په شرافت كښې هيڅ قسم شك نشته په خلاف د نورو علومُ چې د چا موضوع معلوم تصوّرى او تصديقى دى ، او د چا موضوع كلمه او كلام ، او د چا موضوع اعيان خارجيه وغيره دى.

قوله: وغايته الفوز: ٤ـ وجه. د دے وجه په ضمن كښې ١٥ خبره هم ذكر كيږى چې غرض او غايه د علم الكلام ده چې ديته **شرافة العلم باعتبارشرافة الغايه يا لاجل شرافة الغايه** وائى ، يعنى د دى فن غايه سعادت د دارين دے ؛ ځكه پدى فن كښې تصحيح د عقائدُ كيږى چې سعادت د دارين هم پدے موقوف دے.

قوله: وبراهينه الحجج: ٥ـ وجه. ديته وائى **شرافة العلم لاجل دلائله** يعنى د دى فن دعاوى اومسائل چې په كومو دلائلُ ثابتيږى هغه ډير اشرف دى ؛ ځكه دغه دلائل عقليه قطعيه دى او بيا عقليه محضه ندى بلكه تائيد ئى په دلائل سمعيه سره شوے دے.

قوله: ومانقل عن السلف: ١٦ خبره ذكر كوى چې دفع د اعتراض ده په نمط د قياس استثنائى رفعى سره. حاصل د **اعتراض** دا دے: چې دى علم ته اشرف علم ويل صحيح ندى «دعوىٰ» ؛ ځكه كه دا علم اشرف وے نو سلفُ به پرے طعن نه كولے او منع به ئى ترى هم نه كولے «لكن التالى باطل» چې دے باندے خو سلفُ طعن هم كړے دے او منع ئى ترى هم كړى ده. «فالمقدم مثله» لهذا دا علم اشرف ندے. دليل د بطلان التالى خو واضح دے ؛ ځكه په اشرف علم باندى نه سلف طعن كوى او نه ترينه منع كوى. هر چې دليل د ملازمے دے ؛ نو د دى تفصيل دا دے:

إمام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ د دی علم په باره کښې فرمائي: «من تكلم فقد تزندق» دغه شان يو ځل د خليفه هارون الرشيد سره دوه کسان ناست وو چې ماهرين د علم کلام وو او هارون الرشيد ته ئې د علم کلام متعلق څه فيصله راوړې وه، پديکښې إمام أبويوسف رحمۃ اللہ علیہ راغلو؛ نو هارون الرشيد ورته او ويل چې «إقض بينهما» "د دی دواړو په مينځ کښې فيصله وکړه" إمام ابويوسف رحمۃ اللہ علیہ اوفرمايل: «لا أتكلم فيما لا يعنى» "څه د غير مقصودی خبرو په باره کښې نه مشغوليږم" دغه شان إمام شافعي رحمۃ اللہ علیہ فرمائي: چې زه غواړم چې علماء د کلام په دردناک وهلو سره ښه او وهم اوبيا ئې په اوښانو باندې سواره کړم او بازار کښې ئې اوګرځوم او اعلان وکړم خلقو ته چې څوک هم قرآن او سنّت پريږدی دا د هغوی سزا ده. دغه شان بعض بزرګانو علماء فرمايلي دی: چې که يو کس د علماء دپاره د خپل مال وصيت وکړو؛ نو علمآء د علم کلام به د دی وصيت نه مستثني وی؛ ځکه د دوی د اسلام سره هډو څه تعلق نشته. اوس چونکه د سلفُ نه دومره طعن او تشنيع د دی علم په باره کښې راغلی ده لهٰذا دا علم صحيح ندے؟

جواب: حاصل الجواب دادے چې بطلان التالی دی مسلم دے خو ملازمه درسره قطعًا نه منم؛ ځکه علم کلام په دوه قسمه دے يو قسم هغه دے چې ډک دے د خرافاتُ نه. دويم قسم هغه دے چې د کتاب الله او د سنّت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سره موافق دے، اوس چې علم کلام دوه قسمه شو؛ نو د دی علماء هم دوه قسمه شول اوس په کوم علم کلام کښې چې سلفُ طعن کړے دے؛ نو د هغې مونږه شرافت ندے بيان کړے. او مونږه چې د کوم علم کلام شرافت بيان کړے دے؛ نو سلفُ په هغې کښې طعن ندے کړے لهٰذا دليل د ملازمې دے صحيح نه شو. اوس د سلفُ نه چې د کوم علم کلام او متکلمين په باره کښې طعن او ممانعت منقول دے؛ نو هغه څلور قسمه خلق دی. ﴿١﴾ هغه کس چې هغه متعصب فى الدين وی يعنى د حق د وضاحت نه روسته هم منلو ته تيار نه وی بلکه د حق او علماء حق په مقابله کښې د تعصب نه کار اخلی. ﴿٢﴾ هغه کس چې هغه کم فهم او غبي الذهن وی او قوة عاقله ئې دومره مظبوط نه وی چې حقائق د اشيآء معلوم کړی بلکه داسی کس په مسئله نه پوهيږی او د يقين د حصول په ځائے په شکوک او شبهات کښې مبتلا کيږی. لکه نن صبا سائنسدانان او مغربي تهذيب واله د دی مثال دے. ﴿٣﴾ هغه کس چې هغه د کمزورو مسلمانانُ په زړونو کښې د شکوک او شبهاتُ اچولو کوشش کوی چې د هغوی عقائد کمزوره کړی پدی شان چې قياس د غائب په شاهد باندی کوی او خلق شکيان کوی په باب د عقائدُ کښې.(١) ﴿٤﴾ هغه کس چې په زور ئې د ځان نه فلسفي جوړ کړے وی او په هغه کارونو کښې کار لری چې پرے نه پوهيږی.

(١).. لکه په هندوستان کښې يو هندو ماسټر په سکول کښې هلکانو ته سبق خودلو نو په ضمن کښې وائي چې دا مسلمانان وائي چې الله شته او موجود دے دا غلطه ده؛ ځکه خما په لاس کښې دا چاک موجود دے څه ئې تاسو ته خودلے شم، بيا ئې چاک پټ کړو او شاګردانو نه ئې تپوس وکړو چې خما په لاس کښې څه شته؟ هلکانو جواب ورکړو چې څه نشته؛ نو ماسټر اوويل: که الله واقعي موجود وے؛ نو مونږه ته به په نظر باندے راتلے، معلوميږی چې دا مسلمانان پدی دعوی کښې دروغجن دی. په شاګردانو کښې يو مسلمان هلک پاسيدو نورو هلکانو ته مخاطب شو چې بے ادبي معاف خو پدی استاذ کښې ستاسو عقل وينئ؟ هلکانو په نفی کښې جواب ورکړو؛ استاذ حيران پاتی شو او دا ورته واضح شوه چې ضروری نده چې هر موجود دی په نظر [illegible] راشی.

اَلتَّمْهِيْدُ وَالرَّبْطُ وَدَفْعُ الْإِعْتِرَاضِ

ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنٰى عِلْمُ الكلام على الإستِدْلال بِوُجُوْدِ الْمُحْدَثاتِ عَلٰى وُجودِ الصَّانِعِ و تَوْحِيْدِه و صِفاته و افعاله ، ثُمَّ الْإِنْتِقَالُ مِنْهُ إِلٰى سَائِرِ السَّمعيَّاتِ ناسَبَ تصدِير الكتابِ بِالتَّنْبِيْهِ عَلٰى وُجُوْدِ مَا يُشَاهِدُ مِنَ الأَعْيَانِ و الأَعْرَاضِ و تَحَقُّقِ العِلْمِ بِهَا لِيُتوصَّلَ بِذٰلِكَ إلى مَعْرِفَةِ ما هُوَ الْمَقْصُوْدُ الْأَهَمُّ فقالَ (قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ) و هُوَ الحكمُ المطابِقُ لِلْوَاقِعِ يُطْلَقُ عَلَى الْأَقْوَالِ و العَقَائِدِ و الأَدْيَانِ والمَذَاهِبِ باعْتِبَارِ إِشْتِمَالِهِ على ذٰلِكَ ، ويُقَابِلُهُ الباطِلُ، و أَمَّا الصِّدْقُ فَقَدْ شَاعَ فِي الأَقْوَالِ خَاصَّةً و يُقَابِلُهُ الْكِذْبُ ، و قَدْ يُفَرَّقُ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ المُطَابَقَةَ تُعْتَبَرُ فِي الْحَقِّ مِنْ جَانِبِ الوَاقِعِ و فی الصِّدقِ من جانِبِ الحكمِ ، فَمَعْنٰى صِدْقِ الْحُكْمِ مُطَابَقَتُهُ لِلْوَاقِعِ ، و معنى حقِّيَّتِه مُطَابَقَةُ الْوَاقِعِ إِيَّاهُ. **ترجمه:** بیا کله چې بنیاد د علم الکلام په دلیل نیولو وو د وجود د مخلوقاتُ نه په وجود د صانع باندی او په توحید او صفاتُ او افعالُ د هغه باندی بیا د هغی نه انتقال کول وو عامُ مسموعاتُ ته؛ نو مناسب شوه شروع د کتاب په خبر ورکولو د وجود د هغه چې لیدلے کیږی د اعیانُ او اعراضُ نه او په ثبوت د علم پدی اشیاء باندی، چې رسیدل وشی پدی سره هغه ته چې هغه مقصود اهم دے؛ نو پس او وبل ماتن رحمه الله: «قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ وبلی دی اهل حقو» او **حق** هغه حکم دے چې مطابق وی د واقع سره، د دی اطلاق کیږی په **اقوالُ، عقائدُ، أديانُ** او **مذاهبُ** باندی، او د دی مقابل راځی لفظ د «**باطل**»، او هر چې صدق دے نو دا ډیر استعمالیږی په **اقوالُ** کښې او مقابل د دی راځی لفظ د «**كذب**» او کله د دواړو په مینځ کښې فرق بیانولے شی. پدی شان چې په حق کښې مطابقت د جانب د واقع نه معتبرَولے شی او په صدق کښې د طرفه د حکم نه، پس معنی د صدق الحکم به داوی چې مطابقت د حکم به وی د واقع سره، او د حق کیدو د حکم معنی به داوی چې مطابقت د واقع به وی د دغے حکم سره.

تَشْرِيْح: «**السَّمعيَّات**» هغه خبری چې په سترګو لا ندی لیدلے شوی او په غوږونو اوریدلے شوی دی د شارع نه. «**أعيان**» موجودات خارجيه. «**أعراض**» هغه موجودات چې تابع د غیر وی په وجود کښې. «**ناسب تصدير**» دا جواب د «**لمّا**» دے.

قوله: ثُمَّ لَمَّا كَانَ مَبْنٰى: يو غرض د شارح رحمه الله پدے عبارت سره تمهید دے عبارت آتیه ته. دویم: ربط د مابعد عبارت دے د ماقبل سره. دریم: دفع د **اعتراض** کول دی. اوّل دوه خبری به خود بخود حاصل شی پس د اعتراض جواب نه. اعتراض دا دے چې شروع د ماتن رحمه الله په «**قال أهل الحق**» صحیح نده «**دعوی**» ځکه چې دا شروع ده په لا یعنی او غیر مقصود سره «**صغری**» او هر هغه شروع چې شان ئې دا وی صحیح نه وی «**کبری**» نتیجه ظاهره ده. ﴿**دليل الكبرى**﴾ خو واضح دے؛ ځکه چې عقلمند کس د لا یعنی کار نه ځان ساتی. ﴿**دليل الصغرى**﴾ دادے چې مقصود پدے کتاب کښې بیان د پنځه خبرو دے چې هغه «**إثبات الصانع، و توحيده، و صفاته، و أفعاله، و بيان السمعيات**» دی او ماتن رحمه الله چې کوم عبارت ذکر کړے دے «**قال اهل الحقّ حقائق الاشياء ثابتة**» او بیا روسته وائی «**والعلم بها متحقق**» او بیا د هغی نه روسته وائی: «**و العالم بجميع اجزائه محدث**» دا په دغه پنځه خبرو کښې یوه هم نده لهٰذا دا شروع په غیر مقصود او لا یعنی شوه؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب ورکوی په منع د صغری سره چې شروع د ماتن رحمۃ اللہ علیہ په عبارت مذکوره سره شروع په لا یعنی نده ؛ ځکه چې دغه پنځه خبری زمونږه دعاوی دی او د دی دعوو اثبات موقوف دے په دری خبرو باندی هغه دا دی: ۱۔ د هرے دعوِی دپاره لابدی وی د دلیل نه، بیا دلیل په دوه قسمه دے: یو دلیل «إنّی» او دویم دلیل «لمّی» دے. «إنّی» هغه دلیل ته وائی چې په هغے کښې دلیل نیول وی په اثبات د علت باندی د معلول نه. او په «لمّی» کښې دلیل نیول وی په اثبات د معلول د علّت نه. دلته «دلیل لمّی» نه چلیږی ؛ ځکه چې پدیکښې څه جګړه نشته بلکه د مخلوق ثبوت اتفاق دے عند العقلاء ؛ نو مونږه به په اولے طریقے سره دلیل پیش کوو. ۲۔ بیا په «دلیل إنّی» کښې دا خبره ضروری ده چې د کوم معلول نه دلیل نیسی هغه به موجود وی ؛ ځکه د معدوماتُ نه دلیل نه نیولے کیږی ۳۔ حدوث د عالم به ثابتوو ؛ ځکه که عالم قدیم شی ؛ نو بیا خو صانع ته ضرورت پاتی نه شو ، پس ماتن رحمۃ اللہ علیہ به اول اثبات د معلولاتُ وکړی پدی عبارت سره چې: «حقائق الاشیاء ثابتة» دویم به ماتن رحمۃ اللہ علیہ ثابته کړی چې معلولات معلوم دی مجهول ندی پدی عبارت سره: «والعلم بها متحقّق» چونکه د علم دپاره اسباب ضروری وی ؛ نو ماتن رحمۃ اللہ علیہ به په ضمن د دی خبری کښې اسباب د علم ذکر کړی پدی عبارت سره چې: «و أسباب العلم ثلثة» او دریمه خبره به ماتن رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړی پدی عبارت سره: «والعالم بجميع اجزائه محدث»

حاصل الجواب دا شو چې شروع د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی مسائلُ باندی شروع ده په موقوف علیه د مقصود باندی او شروع په موقوف علیه د مقصود باندی شروع په لا یعنی او غیر مقصود نه وی.

قوله: ثمّ الإنتقال منه: مخکښې واضح شوه چې مراد د سمعیاتُ نه هغه خبری دی چې د اوریدلو او نقل سره تعلق ساتی لکه عذاب قبر، سوال د منکر نکیر، أحوال المحشر، وزن الاعمال پلِ صراط ، أحوال د جنت او جهنم. دیته سمعیات ځکه وائی چې د دی اثبات موقوف دے په سمع عن الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی ، بیا اثبات د رسول چونکه موقوف دے په اظهار د معجزه باندی او صدور د معجزه صفت او فعل د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے ، اوس تر څو چې اثبات الصانع او توحید او صفات او افعال د هغه نه وی معلوم شوی ؛ نو علم په سمعیاتُ باندی نه شی راتلے ، شارح رحمۃ اللہ علیہ ځکه لفظ د «انتقال» ذکر کړو.

قوله : فقال قَالَ أَهلُ الحَقّ: غرض د ما تن رحمۃ اللہ علیہ واضح دے چې إثبات د معلولاتُ کوی. پدی عبارت کښې دوه ځله لفظ د «قَالَ» ذکر دے پدیکښې د اول «قال» قائل شارح رحمۃ اللہ علیہ ، او فاعل ئی ماتن رحمۃ اللہ علیہ دے ، او مقوله ئی «قال اهل الحق» ده. او د «قال» ثانی قائل ماتن رحمۃ اللہ علیہ او فاعل ئی «أهل الحق» او مقوله ئی «حقائق الأشیاء ثابتةٌ» ده. بیا «اهل لحق» څوک دی ؟ نو د دے مصداق مختلف خلق کیدے شی په اعتبار د مختلفو علومُ او إصطلاحاتُ سره ، پدی شان که په **علم الکلام** کښې **اهل الحق** ذکر شی ؛ نو مراد به ترینه أهل السنة والجماعة وی ، چې دا دوه ډلے دی: **ماتریدیة** منسوب بسوئ **أبومنصور الماتریدی** رحمۃ اللہ علیہ.. دویم **أشاعرة** منسوب بسوئ **أبو الحسن اشعری** رحمۃ اللہ علیہ. او مقابل د دوی به په خلور ډلو کښې یوه ډله وی: معتزله ، خوارج ، مرجیه ، روافض. البته که په علم کلام کښې د **أهل الحق** مقابل دهریّه او سوفسطائیه راغلل ؛ نو بیا به مراد د **أهل الحق** نه اهل القبلة

وی او مقابل به ئې په **اهل الباطل** یادیږي. او که په علم منطق او فلسفه کښې **اهل الحق** ذکر شو ؛ نو مراد به ترینه متکلّمین (١) وی او مقابل به ئې مشّائین او إشراقیّین وی. او که په علم فقه کښې **أهل الحق** ذکر شي نو مراد به ترینه پنځه ډلے وی: أحناف ، مالکیه ، شوافع ، حنابله او صحیح أهل الحدیث. او دیته **اهل الحق** ځکه وائی چې دوی منسوب بسوئے حق ذات دی لکه **ربّانی** منسوب بسوئے رب. یا پدی وجه چې د حق معنی جزم ، یقین او احتیاط هم راځي چونکه اهل السنة والجماعة د هغه خبرو چې په ظاهر د سنت ثابت دی او جماعت د صحابه کرامؓ په هغې جاری دے حفاظت کوی او په عقلی نقلی طریقے سره د هغې دفاع کوی چې دا عین د احتیاط تقاضا ده پدی وجه د ی خلقو ته اهل حق ویلے کیږی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: تر بل متن پورې چند خبری دی ﴿١﴾.. معنی إصطلاحی د حق به وکړی «**و هو الحکم**» سره. ﴿٢﴾.. إستعمال د حَقْ لفظ به ذکر کړی «**یطلق علی الاقوال**» سره. ﴿٣﴾.. قرینه د إستعمال به ئې ذکر کړی «**باعتبار اشتمالها**» سره. ﴿٤﴾.. مقابل د **حق** به ذکر کړی «**و یقابله الباطل**» سره. ﴿٥﴾.. فرق په ما بین د حق او صدق کښې باعتبارالاستعمال به ذکر کړی «**و أمّاالصدق فقد**» سره. ﴿٦﴾.. فرق بینهما به ذکر کړی باعتبارالمعنیٰ «**و قد یُفرّق بینهما**» سره. ﴿٧﴾.. تفریع به وکړی په فرق معنوی باندی «**فمعنی صدق الحکم**» سره.

قوله : و هو الحکم المطابق: ١۔ حق وائی هغه حکم ته چې مطابق وی د واقع سره چونکه حکم نسبت دے په مینځ د شیئینُ کښې اوس که دغه نسبت مطابق وو د واقع سره ؛ نو دا حق شو او که مطابق د واقع سره نه وو نو باطل شو. معلومه شوه چې د حق او صدق تعریف یو شان دے.

قوله: یطلق علی: ٢۔ د حق استعمال په متعدد اشیاء کښې کیږی لکه «**أقوال ، عقائد، ادیان ، مذاهب**» خلق وائی: دا قول حق دے ، دا عقیده ، دین او مذهب حق دے.

قوله: باعتبار إشتمالها: دریمه خبره قرینه د استعمال ئې ذکر کوی چونکه د حق حقیقی معنی بره بیان شوه چې «**الحکم المطابق للواقع**» اوس د دی استعمال چې په **أقوالُ ، عقائدُ** ، أدیانُ او مذاهبُ کښې کیږی ؛ نو دا د دی معنی مجازی شوه ؛ ځکه دا معنی موضوع له نه شوه ، او د معنی مجازی دپاره لابدی وی د قرینے نه ، شارح رحمۃ اللہ علیہ دغه قرینه او علاقه ذکر کوی چې دغه څلور اشیاء په دغه معنی اصطلاحی باندی مشتمل دی مثلا: مونږه وایو: «**الله واحدٌ**» دا یو قول دے ، پدی قول کښې نسبت د وحدانیت شوے دے الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته او دا داسی نسبت دے چې مطابق دے د واقع سره نو دا قول مشتمل شو په حکم مطابق مع الواقع باندی لهذا استعمال د حق پدیکښې صحیح شو. دغه شان استعمال د حق پدی نورو اشیاء کښې هم په دغه طور دے.

(١).. د انسان نیک بختیا پدی خبره کښې مضمره ده چې د مبدأ او معاد معرفت حاصل کړی ، او د دی د معرفت دپاره خلقو دوه طریقے اختیار کړی دی . یوه طریقه د نظر او استدلا ده ؛ نو دویمه طریقه د ریاضت او مجاهدے ده ، اوس کوم خلق چې اوله طریقه اختیارونکی دی هغوی که د دین سماوی قائل وو ؛ نو «**متکلمین**» شو ، او که د څه دین سماوی قائل نه وو نو «**مشائین**» دی ، او که دویمه طریقه اختیارونکی وی ؛ نو یا په خپل ریاضت او مجاهده کښې د احکام شرعیه سره موافقت کوی یا نه ؟ که کوو ئې ؛ نو «**صوفیه**» دی ، او که نه ئې کوو ؛ نو «**إشراقین**» دی.

قوله: ويقابله الباطل: ٤۔ مقابل د حق ذكر كوى چې باطل دے. او دا ځكه ذكر كوى چې: «**تعرف الاشياء باضدادها ، وَ بضدِّها تتبيَّن الاشياءُ**» چونكه د باطل استعمال هم پدغه اشياء اربعه كښې كيږى مثلاً «**الآلهةُ الثَّلٰثة**» دا قول او عقيده باطل ده ؛ ځكه دا مشتمل ده په داسې نسبت چې مطابقت د واقع سره نه لرى او كومه قول او عقيده چې داسې وى هغه باطل وى لهذا دا وينا او عقيده هم باطل ده.

قوله: و أمّا الصدق: ٥۔ فرق ذكر كوى بين الحق والصدق باعتبارالاستعمال. يعنى باعتبار الاستعمال د حق او صدق فرق شته په ضمن د عموم خصوص مطلق كښې پدى شان چې صدق أخص مطلق دے او حق أعم مطلق دے ؛ نو هر صدق حق دے خو عكس لازم ندے شارح رحمة الله عليه ؛ ځكه وائى چې «**و أما الصدق فقد شاع**» يعنى صدق په أقوالُ كښې شائع دے البته په عقائدُ ، اديانُ ، مذاهبُ كښې د صدق استعمال شائع ندے لكه خلق وائى: دا قول رښتيا دے او دا دروغ دے خو داسې نه وائى چې دا عقيده رښتيا او دا دروغ ده. د تفصيل د شارح رحمة الله عليه نه دا معلومه شوه چې د حق او صدق په مينځ كښې باعتبار المفهوم فرق نشته بلكه فرق باعتبار الاستعمال دے.

قوله: وقد يفرّق بينهما: ٦۔ فرق د حق او صدق باعتبار المعنى ذكر كوى. ځوك خو **باعتبارالمفهوم و المعنىٰ** فرق نه كوى او دا رائى د شارح رحمة الله عليه هم ده ؛ ځكه ئې دا مذهب په صيغه د فعل مضارع مجهول سره ذكر كړو او «**قَدْ**» ئې پرى داخل كړے دے چې اشاره ده ضعف د دى مذهب ته ، دويم تائيد دا دے چې شارح رحمة الله عليه تعريف د حق ذكر كړو خو د صدق تعريف ئې ذكر نكړو ؛ ځكه بيا وجه د ضعف دا ده چې «**مطابقة**» نسبت متكرره دے او نسبت متكرره د جانبينُ نه وى لكه: اخوة چې نسبت متكرره دے بين زيدٍ و عمرٍو ، اوس زيد د عمرو رور دے ؛ نو عمرو د زيد هم رور دے پديكښې څه فرق نشته ، دلته هم چې حكم مطابق مع الواقع شو ؛ نو واقع هم مطابق مع الحكم شوه لهٰذا د دى دواړو په مينځ كښې فرق كول او جدا جدا نوم وركول هيڅ حيثيت نه لرى او د دى سره سره د عربو د محاورے نه هم خلاف ده.

بهر حال ځوك چې فرق كوى ؛ نو هغوى وائى: «**بانّ المطابقة تعتبر**» حاصل ئې دا دے چې په تعريف د حق او صدق دواړو كښې لفظ د «**مطابقة**» موجود دے چې مصدر د باب مفاعله دے او د باب مفاعله خاصه ده شركت ، لهٰذا په «**مطابقة**» كښې به هم شركت من الجانبين وى نو واقع به هم **مُطَابِقْ بصيغة اسم الفاعل** وى او هم به **مُطَابَقْ بصيغة اسم المفعول** وى ؛ نو فرق به داسې كيږى چې په **حق** كښې به واقع **مُطَابِقْ** بصيغة اسم الفاعل وى او حكم به **مطابَقْ** بصيغة اسم المفعول وى او په صدق كښې به د دے په عكس وى چې «**حكم**» به مطابِق بصيغة اسم الفاعل او «**واقع**» به مطابَق بصيغة اسم المفعول وى.

قوله: فمعنىٰ صدق الحكم: ٧۔ تفريع كوى په دغه فرق باندى چې د **صدق الحكم** معنىٰ دا شوه چې دغه حكم به مطابِق مع الواقع وى او د حقيت د حكم معنى دا شوه چې واقع به مطابِق مع

الحكم وي. يعني په صدق كښې به د مطابقت اعتبار د جانبه د حكم نه وي او په حق كښې به د مطابقت اعتبار د جانبه د واقع نه وي.

اَلْمَعْلُوْلَاتُ ثَابِتَةٌ

﴿حَقَائِقُ الْاَشْيَآءِ ثَابِتَةٌ﴾ حَقِيْقَةُ الشَّيْءِ وَ مَاهِيَّتُهُ مَابِهِ الشَّيْءِ هُوَ هُوَ كَالْحَيْوَانِ النَّاطِقِ لِلْاِنْسَانِ بِخِلَافِ مِثْلِ الضَّاحِكِ و الكَاتِبِ مِمَّا يُمْكِنُ تَصَوُّرُ الْاِنْسَانِ بِغَيْرِهِ فَاِنَّه مِنَ الْعَوَارِضِ ، و قد يُقَالُ اَنَّ مَا بِهِ الشَّيْءُ هُوَ هُوَ بِاِعْتِبَارِ تَحَقُّقِهِ حَقِيْقَةٌ ، و بِاِعْتِبَارِ تَشَخُّصِهِ هُوِيَّةٌ ، وَ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ ذٰلِكَ مَاهِيَّةٌ. **ترجمه:** حقائق د اشيآء ثابت دي ، حقيقت د شئ او ماهيت د شئ هغه خيز دے چې دغه شئ پرې شئ جوړيږي. لكه حيوان ناطق د انسان دپاره ، په خلاف د مثل د ضاحک او كاتب باندې هغه چې تصور د انسان بغير د هغې نه ممكن دے ؛ ځكه چې دا د عوارضُ نه دي ، او كله و يلے كيږي چې «**ما به الشئ هو هو**» په اعتبار د تحقق سره «**حقيقة**» دے ، او په اعتبار د خپل تشخص سره «**هُوِيَّة**» دے او قطع نظر د دينه «**ماهية**» دے.

تَشْرِيْح: غرض د ماتن رحمة الله عليه خو ظاهر دے چې ذكر د مقدمة الاولى كوي د مقصود چې اثبات د معلولاتُ دے ، ماتن رحمة الله عليه دعوى كوي چې معلولات موجود دي.

أغراض الشارح رحمة الله عليه: د بل متن پورې غتے خبرې څلور دي: ﴿۱﴾ تَشْرِيْح د حقائق لفظ به وكړي «**حقيقة الشئ**» سره. ﴿۲﴾ تَشْرِيْح د **الاشيآء** لفظ به وكړي «**والشئ عندنا**» سره. ﴿۳﴾ تَشْرِيْح د **ثابتةٌ** لفظ به وكړي «**والثبوت و التحقق**» سره. ﴿٤﴾ بيان د نسبت به وكړي د **ثابتةٌ** او **حقائق الاشيآء** په مينځ كښې «**فان قيل فالحكم**» سره.

بيا دا اوله خبره مشتمله ده په څلورُ خبرو باندې: ﴿۱﴾ تعريف د **حقائق** لفظ به وكړي په «**حقيقة الشئ**» سره. ﴿۲﴾ مثال به ئې ذكر كړي په «**كالحيوان الناطق**» سره. ﴿۳﴾ تطبيق د مثال د ممثل سره به وكړي «**بخلاف مثل**» سره. ﴿٤﴾ فرق به ذكر كړي په مينځ د حقيقة ، هوية ، ماهية كښې «**وقد يقال**» سره.

قوله: حقيقة الشئ: ۱ـ تعريف پدې مقام كښې ځكه كوي چې «**حقآئق الاشيآء**» مضاف اليه مبتداء ده ، او «**ثابتةٌ**» ئې خبر دے او خبر يو حكم وي چې ثابت وي مبتدا ته او حكم كول په يو شئ باندے فرع د معرفت د محكوم عليه وي ؛ نو اول به مونږه «**حقآئق الاشيآء**» عقد وضع او پيژنو. بيا شارح رحمة الله عليه «**حقيقة**» ځكه مفرد ذكر كړو چې جموع په معرفت خپل كښې مفرد ته محتاج وي. دويم: شارح رحمة الله عليه دا خبره واضح كوي چې «**حقآئق**» جمع د «**حق**» نه ده كما زعم البعض بلكه دا جمع ده «**حقيقة**» ده. دريم: رد كوي په بعض الناس باندے چې هغوى **حقيقة** او **ماهية** جدا جدا گنړلې دي ؛ نو ده تفسير د **حقيقة** په **ماهية** سره وكړو **ردًا عليهم**. څلورم: شارح رحمة الله عليه پدې تفسير سره دا واضح كوي چې **حقائق** خو جمع د **حقيقة** ده خو يو **حقيقت** هغه دے چې مقابل د مجاز واځي او بل هغه دے چې مرادف د **ماهية** راځي ، دلته دا دويم مراد دے.

پس د هغې نه شارح رحمة الله عليه چې کوم تعريف کړے دے پدې به هله پوهيږو چې اول د دې عبارت ترکيب وکړو؛ نو «**حقيقة الشئ و ماهيته**» دا معطوف معطوف عليه مبتداء ده، «**ما**» موصوله دے «**به**» جار مجرور متعلق دے د فعل عام محذوف سره چې «**يکون**» دے او «**با**» سببيه ده.. «**يکون**» فعل ناقص دے اسم مرفوع خبر منصوب غواړی «**الشئ**» اسم د يکون دے. «**هُوَ**» اول ضمير فصل دے. او «**هُوَ**» ثاني خبر د «**يکون**» فعل دے چې راجع دے لفظ د «**الشيء**» ته. تقدير د عبارت دا شو «**حقيقة الشئ وماهيته ما يکون به الشيء ذلک الشيء**» معنیٰ دا شوه چې حقيقت او ماهيت د شئ هغه دے چې جوړيږی اوګرځی د دی په سبب باندے هغه شئ نفس دغه شئ، يعنی د هغی په سبب باندی دغه شئ په خپل شيئيت باندی برقرار پاتی شی او څه بل شئ ترينه جوړ نه شی. لکه د چائے حقيقت هم هغه دے چې دغه چائے ورباندے څائے ګرځی چې هغه تورے پاڼړی، خوږه، اوبه او شوده (پیء) دی. دغه شان د نورو اشياء حقيقت هم هغه وی چې هغه شئ پری شئ پاتی کيږی. بيا شارح رحمة الله عليه چې کوم تعريف اوکړو او پديکښې ئی حصر اوکړو پدی سره ئی احترازات اوکړه. ١ـ احتراز ئی اوکړو د د جزء الماهيت نه لکه د انسان دپاره حيوان؛ څکه چې يواځی د حيوان نه انسان خو نه جوړيږی بلکه د دی سره به فصل مقوم يوځائے کول ضروری وی چې ناطق دے. ٢ـ پدی حصر سره ئی احتراز اوکړو د علت فاعلی نه؛ څکه چې علت فاعلی مؤثر فی وجود الشئ ګرځی، اوحقيقت ديته وائی چې د هغی په وجه شئ شئ ګرځی بغير د دينه چې څه بل اثر پکښې اوکړی.

قوله: کالحيوان الناطق: ٢ـ په دی مثال کښې حيوانيت او ناطقيت (١) دواړه داسی څيزونه دی چې انسان په سبب د دی باندی انسان جوړيږی. يعنی د شئ حقيقت او ماهيت هغه ذاتيات دی چې بغير د هغی نه تصور د وجود د شئ نه شی ممکن کيدے.

قوله: بخلاف مثل: ٣ـ تطبيق کوی. او دا مثال احترازی هم دے. مطلب دا چې د انسان حقيقت او ماهيت خو دغه مخکښې ذکر شو چې «**الحيوان الناطق**» دے، خو د دينه علاوه د انسان نور اوصاف هم شته چې په هغے سره د انسان تحسين او تزيين راځی البته دغه اوصاف حقيقت او ماهيت د انسان نه شی کيدے؛ څکه بغير د دغه اوصاف نه هم تصور بالکنه د انسان ممکن په امکان عام مقيد بجانب الوجود سره دے يعنی تصور د انسان لا بدون العرض ضروری ندے؛ څکه چې «**ضحک کتابت وغيره**» اوصاف او عوارض د انسان دی او دا په مرتبه سادسه کښې لاحق کيږی انسان ته.

---

(١).. **اعتراض:** ١ـ نطق خو حقيقت د انسان نه شی کيدے؛ څکه چې نطق بمعنی التکلم بو عارض دے د اعراض نه؛ څکه خو ګونګے انسان دے او ناطق ندے؟ **جواب:** مراد د نطق نه ادراک الکليات دے او دا د انسان دپاره ذاتی دے لهذا په ګونګی کښې ادراک د کلياتُ شته پدی وجه انسان دے اګر که خبری نه شی کولے.
اعتراض: ٢ـ کله چې د نطق نه مراد ادراک الکليات شو؛ نو بيا خو د انسان بچے انسان نه شی کيدے؛ څکه چې نومود ادراک د کليات نه شی کولے؟ **جواب:** مراد د نطق نه عام دے که بالفعل وی او که بالقوة وی او په نومولود کښې بالقوه ادراک د کليات موجود وی.
اعتراض: ٣ـ تعريف د انسان مانع ندے د دخول دغير نه داخليږی پکښې ملائک؛ څکه ملائک مدرک للکليات دی؟ **جواب:** په قيد د حيوان سره ملائک خارجيږی؛ څکه دحيوان تعريف دے «**جسم نامی حساس متحرک بالارادة**» او په ملائکو کښې نُمو نه راځی.

اَلْمَرَاتِبُ السِّتَّةُ لِوُجُوْدِ الشَّيْءِ

پس د هغې نه هر شئ چې موجوديږی ؛ نو د دغه شئ د وجود دپاره لابدی ده د شپږو مراتبُ نه ﴿۱﴾..مرتبة التّخمين: دا هغه مرتبه ده چې پديکښې د څيز أجزاء کدوډ پراته وی پته نه لګی چې دا اجزاء ممکن الوجود دی او که ممتنع الوجود دی او که واجب دی. ﴿۲﴾..مرتبة التعلّق: دا هغه مرتبه ده چې پديکښې د شئ تعلق د اجزاء سره راشی پدی شان چې دغه اجزاء راجمع کړے شی او امتياز پکښې وکړے شی. ﴿۳﴾.. مرتبة الامكان: دی مرتبه کښې دا تعيين وشی چې دا څيز اوس ممکن الوجود شو ؛ نو دا جائز ده چې اوس را وُځی. ﴿٤﴾..مرتبة التّقرُّر: يعنی بعد الامکان اوس دی لره وقت مقرر شی چې په فلان وخت به دا موجوديږی. ﴿٥﴾..مرتبة الجَعْل: چې دغه شئ اوس په يو صفت سره موجود کړے شی او خارج ته را وُځی. ﴿٦﴾..مرتبة التَّزيِيْن و التَّحسِيْن: چې د دی شئ سره عوارض ملحق شی چې پدی سره د دغه شئ تزيين او تحسين راشی. دغه شان إنسان هم د دی مراتبُ نه تيريږی چې په شپږمه مرتبه کښې ورسره کاتب ، ضاحک او عالم وغيره متعلق شوډ تزيين دپاره. والله أعلم.

اَلْفَرقُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَاهِيَةِ وَالْهُوِيَّةِ

قوله: و قد يُقَال: ـ په مينځ د دغه اصطلاحات ثلثه کښې فرق ذکر کوی. دا خبره مخکښې واضح شوی ده چې باعتبار الذات پديکښې څه فرق نشته دے او شارح رحمۃ اللہ علیہ په هغه خلقو رد کړے دے چې څوک پکښې فرق کوی پدی شان چې شارح رحمۃ اللہ علیہ د حقيقت لفظ دپاره ماهيت تفسير کړځولے دے. البته اعتباری فرق پکښې شته چې شارح رحمۃ اللہ علیہ ئې پدی عبارت سره ذکر کوی ، خو دا عبارت هم شارح رحمۃ اللہ علیہ په صيغه د تمريض سره ذکر کوی او «قَدْ» برائے تقليل ئې پرے داخل کړے دے چې پديکښې ضُعفْ طرف ته اشاره ده. بهرحال إعتباری فرق دادے: چې «مابه الشئ هو هو» سره د عدم د تَشَخُّص نه چې موجود متحقق واخلے ؛ نو ديته حقيقة وائی ، او ديته شئ په مرتبه د بشرط لا شئ کښې وائی. او دغه شئ سره د تَشَخُّص نه چې واخلے ؛ نو ديته هُويَّة وائی چې ماخوذ دے د «هُوَ» نه او ديته وائی شئ په مرتبه د بشرط الشئ کښې. او دغه شئ قطع نظر د وجود او عدم د تشخص نه چې واخلے ؛ نو ديته ماهية وائی ، چې ديته شئ په مرتبه د لا بشرط الشئ کښې وائی.

﴿فائدة﴾ مرتبه د بشرط الشئ ديته وائی چې دغه شئ د اضافی وصف سره معتبر کړے شی لکه: ډاټسن سره د باډئ نه. او مرتبه د بشرط لاشئ ديته وائی چې دغه شئ بغير د اضافی وصف نه معتبر کړے شی لکه: ډاټسن بغير د باډئ نه. او مربته د لابشرط الشئ ديته وائی چې يو شئ معتبر

شي بغير د شرط كولو د وجود او عدم وجود د اضافي وصف نه. لكه: مطلق ذاتسن بغير د دينه چې باډئ واله وي او كه بغير باډئ واله وي، د دې پوره تفصيل زمونږه په كتاب «**التحرير المطبى لبيان اغراض القطبى**» كښې ملاحظه كولے شئ.

وَالشَّيْءُ عِنْدَنَا هُوَ الْمَوْجُوْدِ، و الثُّبُوتُ و التَّحقُّق والوُجُودُ وَ الْكَوْنُ اَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ مَعْنَاهَا بَدِيْهِيُّ التَّصَوُّر.

ترجمه: او شئ زمونږه د اهل السنة والجماعة په نيز باندې صرف موجود دے، او ثبوت او تحقق او وجود او كون الفاظ مترادفه دي چې معنى ئې بديهي تصور واله ده.

تَشْرِيْحْ: قوله : والشيء عندنا : په مجموعه غتو خبرو كښې د يوے خبرے تَشْرِيْحْ اوشوه چې تَشْرِيْحْ د «**الحقائق**» وه. اوس دويمه خبره ذكر كوي چې د «**الاشياء**» لفظ چې د عقد وضع دويم جزء دے تَشْرِيْحْ كوي. بيا **الاشيآء** لفظ چونكه جمع ده (١) او تعريف د مفرد كيږي نه چې د جمع؛ نو شارح رحمة الله عليه ځكه په «**الشيء**» مفرد سره تعبير وكړو. تفصيل دا دے چې «**شيء**» په لغت كښې هر هغه څيز ته وائي چې د هغے نه خبر وركول صحيح كيږي، يعنى مبتدأ او مخبرعنه واقع كيږي. لهذا په اعتبار د معنى لغوى سره د «**شيء**» اطلاق عام دے په واجب هم كيږي؛ ځكه واجب هم مخبرعنه واقع كيږي لكه: «**الله موجودٌ**» په ممكن موجود هم كيږي لكه: «**زيدٌ انسانٌ**» په ممكن معدوم هم كيږي لكه: چې يو بے واده سړے داسې او وائي: «**اِبْنِيْ عَالِمٌ**» د ځوى پيدا كيدل د داسې سړي دپاره خو ممكن دى خو لا پيدا شوے ندے؛ نو د ممكن معدوم نه هم خبر وركول صحيح شو. او په ممتنع هم د شيء اطلاق كيږي لكه: «**شريک البارى ممتنعٌ**».

په إصطلاحى معنىٰ د «**شيء**» كښې اختلاف دے. يو مسلک د معتزلؤ دے او بل د اهل السنة والجماعة دے. معتزله وائي: چې شيء په معنىٰ د معلوم سره دے او د دے اطلاق حقيقةً په موجود او معدوم دواړو باندې كيږي خو هغه معدوم چې ممكن وي نه ممتنع. او أهل السنّة و الجماعة وائي: چې «**الشيء عندنا هو الموجود**» يعنى د شيء اطلاق زمونږه په نيز حقيقةً په موجود كيږي نه په معدوم. البته كه چرته په معدوم د دې اطلاق شوے وي نو دا به مجازًا وي. په معدوم د شيء اطلاق نه كيدو باندې د أهل السنة والجماعة دپاره دليل د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ زكريا عليه السلام ته دا وينا ده: **وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا** ﴿مريم: ٩﴾ «او بيشكه ما پيدا كړے ئې ته مخكښې او نه وې ته هيڅ شيء» دلته الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نفى د شيئيت كړى ده د معدوم نه؛ نو معلوم شوه چې معدوم شيء ندے پس ثابته شوه چې «**الشيء هو الموجود**».

---

(١).. لفظ د اشيآء د څه صيغه ده په دېكښې د نحات اختلاف دے څلور اقوال دى: ١ـ خليل او سيبويه وائى: دا صيغه د اسم جمع ده په وزن د **فعلاء** لكه «**ظرفآء**» په اصل كښې «**شيئآء**» دے، الف د همزتين په درميان كښې واقع دے بدل شو اول ته اشيآء ترينه جوړ شو د الف د **تانيث** په وجه غير منصرف شو.

٢ـ كسائى وائى: دا په وزن د «**أفعال**» د شيء جمع ده لكه «**اضياف**» چې جمع د «**ضيف**» ده. سوال: په وزن د افعالُ جمع خو منصرف وى او «**اشيآء**» خو غير منصرف دے؟ جواب: عدم انصراف د دې د وجه د مشابهت د «**حمرآء**» په وجه دے لكه نحات چې «**سراويل**» ته غير منصرف وائى د مشابهت د «**مصابيح**» په وجه.

٣ـ فرا وائى: شَيْءٌ بروزن «**هَيْنٌ**» دے بيا پكښې تخفيف وشو د «**ميت**» په شان او بيا «**اشيآء**» د دې جمع وګرځولے شوه.

٤ـ اخفش وائى: «**أشْيئًا**» بروزن «**فعلىٰ**» وو، او اشيآء ئې جمع وګرځولے شوه. والله اعلم

بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ لفظ د «عندنا» ذکر کړے دے پدی فن کښې که دا په مقابله د أهل بِدَع کښې ذکر وو نو مراد به د دینه اهل السنة والجماعة ماتریدیه او أشاعره وی. اوکه په مقابله کښې ئې اشاعره وی ؛ نو مراد به د دینه ماتریدیه وی. او که په مقابله کښې ئې فلاسفه وو ؛ نو مراد به د «عندنا» نه متکلّمین وی. چونکه دلته مقابل اهل بِدَع دی چې معتزله دی ؛ نو مراد دلته أهل السنّة والجماعة دی.

قوله: و الثبوت و التّحقُّق: دریمه خبره ذکر کوی چې تَشْرِیْح د «ثابتةٌ» ده. شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: چې په اعتبار د لغت سره دا څلور واړه الفاظ مترادفه دی هر یو د بل قائمقام کیدے شی. اوس معنی ئې څه ده ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چې معنی ئې **بدیهی التصور** ده ؛ ځکه چې پدیکښې مخکښې د یو لفظ تَشْرِیْح شوی ده چې «**حقیقة**» دے ؛ نو دغه نور ترے نه پخپله معلوم شو.

فَاِنْ قِیْلَ فَالْحُکْمُ بِثُبُوْتِ حَقَائِقِ الْاَشْیَاۤءِ یَکُوْنُ لَغْوًا بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا الْاُمُوْرُ الثَّابِتَةُ ثَابِتَةٌ ، قُلْنَا الْمُرَادُ اَنَّ مَا نَعْتَقِدُهُ حَقَائِقُ الْاَشْیَاۤءِ وَ نُسَمِّیْهِ بِالْاَسْمَاۤءِ مِنَ الْاِنْسَانِ وَ الْفَرَسِ وَ السَّمَاۤءِ وَ الْاَرْضِ اُمُوْرٌ مَوْجُوْدَةٌ فِیْ نَفْسِ الْاَمْرِ، کَمَا یُقَالُ وَاجِبُ الْوُجُوْدِ مَوْجُوْدٌ. ترجمه: پس که چرته او ویلے شی چې په «**حقائق الاشیآء**» باندی حکم د «**ثابتةٌ**» لکول لغو کرځی په منزله د دی وینا زمونږه به شی چې «**الامور الثّابتة ثابتةٌ**» مونږ په جواب کښې وایو: چې مراد د دینه دا دے چې هغه چې مونږه ئې عقیده لرو د «**حقائق الاشیآء**» او نوم ورته ورکوو د «**إنسان ، فرس ، سَمآء ، أرض**» نه ، دا داسی څیزونه دی چې موجود دی په نفس الامر کښې ، لکه چې ویلے کیږی «**واجب الوجود موجودٌ**» یعنی واجب الوجود موجود دے.

تَشْرِیْحُ: قوله: فان قیل:(١) څلورمه خبره تَشْرِیْحُ د نسبت ده په مابین د **ثابتةٌ** او **حقائق الاشیآء** کښې. شارح رحمۃ اللہ علیہ دا خبره ذکر کوی په طریقه د اعتراض او جواب سره. **إعتراض** کوی په نمط د قیاس **إقترانی** سره. منشأ د اعتراض دغه نیزدی خبره ده چې «**والثُّبوت و التَّحقُّق آه**» دعوی دا ده چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا عبارت چې «**حقائق الاشیاء ثابتة**» صحیح ندے ؛ ځکه چې دا کلام مشتمل دے په لَغْوَ باندے «**صغریٰ**» او هر هغه کلام چې شان ئې دا وی هغه صحیح نه وی «**کبریٰ**» لهذا دا کلام هم صحیح ندے «**نتیجه**». دلیل د کبریٰ خو واضح دے ؛ ځکه چې مونږه په فن د معانی کښې ویلی دی چې مقصود په کلام کښې **إفادة الخبر** یا لازم د **إفادة الخبر** وی او کوم کلام چې د دینه خالی وی ؛ نو هغه صحیح نه وی. دلیل د صغریٰ بنا دے په یو څو مقدمو باندی: ١ـ دا چې بره په فرق اعتباری د **حقیقة ، ماهیة** او **هویة** کښې دا خبره واضح شوه چې «**مَابِهِ الشَّیْءُ هُوَ هُوَ**» په اعتبار د تحقق او وجود

---

(١)۔ کتابونو کښې اعتراض په دوه قسمه عبارت سره نقل کیږی کله «**فان قیل ، فان قلت**» یعنی د حرف «**فا**» سره ، او کله «**إن قیل ، إن قلت**» یعنی بغیر د حرف «**فا**» نه. پدی دواړو کښې فرق دادے چې اول الذکر کښې به منشأ د اعتراض په مخکښې عبارت کښې موجود وی ، او په ثانی الذکر کښې به منشأ د اعتراض په مخکښې عبارت کښې موجود نه وی. لکه دلته منشأ د اعتراض په مخکښې عبارت کښې شته ؛ نو «**فان قیل**» تعبیر شوے دے. بیا په عبارت د شارح رحمۃ اللہ علیہ باندی یو څو اعتراضات دی چې تفصیل ئې لاندی دے.

اعتراض: ١ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ په اعتراض کښې لفظ د «**بمنزلة**» ذکر کړو او داسی ئې ونه ویل چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ عبارت بعینه د مذکور عبارت په شان دے دا ولی؟ **جواب:** چونکه د ماتن رحمۃ اللہ علیہ کلام «**حقائق الاشیآء**» مرکب اضافی مبتدأ ده او «**الامور الثابتة**» مرکب توصیفی مبتدأ ده په ترکیبینُ کښې فرق وو ؛ ځکه ئې «**بمنزلة**» لفظ اضافه کړو.

اعتراض: ٢ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ د «**الامور**» اضافه ولی اوکړه د «**الثابتة**» نه مخکښې ؟ **جواب:** چونکه «**الثابتة**» صیغه د اسم فاعل ده او اسم فاعل هله عمل کوی چې اعتماد ئې په یو د اشیآء سته کړے وی ، دلته ئې اعتماد په «**الامور**» موصوف باندی کړے دے.

سره حقیقة دے، د دینه دا معلومه شوه چې حقیقة تحقق او وجود یو شئ دے. ۲ـ دا چې د «والشئ عندنا هو الموجود» نه معلومه شوه چې شئ او وجود یو څیز دے. ۳ـ دا چې شارح رحمة الله علیه او ویل: «ثبوت، تحقق، وجود، کون» الفاظ مترادفه دي. د دې درې مقدماتُ نه پس دلیل د صغری واضح شو چې کله حقیقت تحقق او وجود یو شئ شو په حکم د مقدمه اولی باندې، او شئ هم په معنی د وجود شو په حکم د مقدمه ثانیه باندې. او تحقق ثبوت مترادف شو په حکم د مقدمه ثالثة باندې؛ نو «الاشیآء» په معنې د «الثابتات» شو؛ نو دا عبارت د ماتن رحمة الله علیه چې «حقائق الاشیآء ثابتة» په منزله د «الأُمُورالثَّابِتَة ثابِتَةٌ» شو او دا کلام خو لغو او بے فائدے دے مِنْ غَیْرِ شَکٍّ وَشُبْهَةٍ؛ ځکه پدې کلام کښې مفاد د عقد وضع او مفاد د عقد حمل کښې مغائرت نشته او دا مغائرت ضروري دے ورنه کلام غیر مفید ګرځي؟

قوله: قلنا المراد: شارح رحمة الله علیه د اعتراض مذکور نه جواب ورکوي چې حاصل ئې دا دے: چې کبریٰ دې مسلم ده البته په صغریٰ کښې درنه تپوس کوم چې ته وائې په عقد وضع او عقد حمل کښې مغائرت ضروري دے؛ نو دا مغائرت ته من کُلِّ الوجوه وائې کنه من بعض الوجوه؟ که مغائرت من کل الوجوه وائې؛ نو دا در سره نه منم؛ ځکه مغائرت من کل الوجوه په متبائنینُ کښې راځي او موضوع او محمول متبائنین نه شي کیدے ور نه بیا حمل نه صحیح کیږي لکه «الانسان حجرٌ» او که مغائرت من بعض الوجوه وائې؛ نو هغه دلته مُنتفي ندے؛ ځکه چې د حقائق الاشیاء موضوع نه معتقدات مراد دي یعنې هغه امور چې زمونږ په ذهن کښې دي او مونږه ئې عقیده ساتو. او د ثابتةٌ محمول نه مراد امورِ نفس الامریه دي؛ نو مفاد د عقد وضع غیر شو د مفاد د عقد حمل نه. اوس د «حقائقُ الاشیآءِ ثابتةٌ» معنی دا شوه چې «ما نَعتَقِدُهٗ حقَائِقُ الاشیآء ثابتةٌ فی نفس الامر»(۱)

---

(۱)... اصل جواب بنا دے په یو اختلاف باندې او هغه اختلاف د فن د منطق سره تعلق ساتي، د اختلاف نه مخکښې یو تمهید ضروري دے هغه دا چې: «حقائق الاشیآء ثابتة» قضیه ده او په هره قضیه کښې یو موضوع او بل محمول وي، بیا په موضوع کښې درې اشیآء وي: ۱ـ عقد وضع. ۲ـ ذات الموضوع یعنې افراد الموضوع. ۳ـ وصف عنواني د موضوع. مثلاً: په «کل انسان حیوان» کښې انسان موضوع او حیوان محمول دے، بیا «کل انسان» عقد وضع ده، زید، عمرو، بکر وغیره ئې افراد او ذوات الموضوع دي، انسانیت وصف عنواني د موضوع دے. محمول حمل وي په افراد الموضوع باندې او دا حمل کله ضروري وي، کله باالفعل وي، کله بالامکان وغیره وي په موجهاتُ کښې د دې پوره تفصیل بحث کیږي. خو صدق د وصف عنواني د موضوع په خپلو افراد باندې څنګه دے؟ پدې مسئله کښې اختلاف دے أبو علي سینا وائي: چې د وصف عنواني د موضوع صدق په افرد الموضوع باندې بالفعل معتبر دے لیکن افراد الموضوع دوه قسمه وي. ۱ـ یو قسم هغه افراد دي چې اوس موجود دي. ۲ـ قسم هغه افراد دي چې اوس خو موجود نه وي خو زمونږه په اعتقاد کښې وي او روسته به موجودیږي. او فارابي وائي: چې صدق د وصف الموضوع په افراد خپلو به بالامکان معتبر وي یعنې چې د کوم وصف د صدق نه څه محال نه لازمیږي هغه پرې صادق کیدے شي. مناطقه د مذهبینُ د وضاحت دپاره مثال دا پیش کوي چې «کل اسود کذا» قضیه ده پدیکښې «اسود» موضوع ده د أبو علي سینا په نیز باندې د دې موضوع صدق په حبشي جائز دے نه په رومي باندې؛ ځکه چې رومي بالفعل نه اوس اسود دے او نه زمونږه په عقیده کښې اسود دے. او فارابي وائي: چې د دې موضوع افراد حبشي او رومي دواړه مراد کیدے شي؛ ځکه چې رومي هم ممکن ده چې په سواد باندې متصف شي، چونکه مذهب د فارابي غیر راجح دے عند المناطقه او د عرف سره هم موافق ندے پدې وجه مناطقه وائي: چې «حقائق الاشیآء ثابتة» قضیه محصوره ده، او په افراد الموضوع باندې صدق د وصف عنواني د موضوع بالفعل دے کما هو مذهب ابن سینا، پس معنی دا شوه چې هغه حقائق چې زمونږه په عقیده کښې بالفعل دي یا زمونږه په عقیده کښې راځي او مونږه ئې نومونه اخلو دا په نفس الامر کښې ثابت دي هسې خیالات او اوهام ندي، لهذا اعتراض ختم شو؛ ځکه د موضوع نه مراد اعتقادیات دي او د محمول نه مراد نفس الامریات دي پس د دواړو مفاد جدا شو فَلَا یَرِدُ مَا یَرِدُ.

قول: كما يقال: دا تائيد د تاويل مذكور دپاره پيش كوى چې داسى مثال مونږه خودلے شو چې ظاهرًا په عَقْدَيْنُ كښې مغائرت نه وى او اعتبارى مغائرت وى لكه: «واجبُ الوُجُودِ مَوْجُودٌ» اوس په ظاهره كښې دا عبارت غلط ښكارى؛ ځكه دا هر چاته معلومه ده چې واجب الوجود يو موجود ذات دے او بيا هم د دى محمول «موجودٌ» ويلے كيږى چې دا په قوت د دى قول كښې گرځى چې «اَلمَوْجُودُ مَوْجودٌ» او دا لغو كلام دے؛ ځكه مفاد د عقد وضع او عقد حمل يو دے، ليكن دا كلام مفيد او صحيح هم پدى بنياد دے چې د عقد وضع نه مراد معتقدات او د محمول نه مراد نفس الامر دے؛ نو د «واجب الوجود موجودٌ» معنى دا شوه چې «ما نعتقده واجب الوجود موجودٌ فى نفس الأمر» اوس چې دا كلام بالاتفاق مفيد دے؛ نو دغه شان د ماتن رحمة الله عليه كلام «حقائق الاشيآء ثابتةٌ» هم مفيد دے.

و هٰذا كَلَامٌ مفيدٌ رُبَّما يحتاجُ اِلَى البَيَانِ لَيسَ مِثْلَ قَوْلِکَ الثَّابتُ ثَابتٌ وَ لَا مِثْلَ قَوْلِهٖ اَنَا اَبُو النَّجم و شِعْرِىْ شِعْرِىْ كَمَا لَا يَخْفٰى ، و تَحْقِيْقُ ذٰلِکَ اَنَّ الشَّىءَ قَدْ يَكُوْنُ لَهٗ اِعْتِبَارَاتٌ مختلفةٌ يَكُون الحكمُ علَيْهِ بِشَىءٍ مُفِيدًا بالنَّظَرِ اِلَى بَعْضِ تِلْک الاِعْتِبَاراتِ دُوْن بَعْضٍ كَالْاِنْسَانِ اِذَا اُخِذَ مِنْ حَيْثُ اَنَّه جِسْمٌ مَّا ، كَانَ الحُكمُ عَلَيْه بالحَيْوَانِيَّةِ مُفِيدًا ، و اِذا اُخِذَ من حَيْثُ اَنَّه حَيْوَانٌ ناطقٌ كَانَ ذٰلِکَ لَغْوًا. ترجمه: او دا كلام مفيد دے ډير كم كوز محتاج گرځى تاويل ته، ستا د دى قول پشان ندے چې «الثابت ثابتٌ» او نه د دى قول د شاعر په شان دے چې «أنا أبو النّجم و شعرى وشعرى» لكه چې دا پټه نده، او تحقيق د دى جواب دادے چې د يو شئ دپاره مختلف اعتبارات كيدے شى چې گرځى حكم په هغى باندى په بعض دغه اعتباراتُ سره مفيد علاوه د بعض نه، لكه انسان شو چې واغستے شى دا پدى حيثيت چې دا يو جِسْمْ دے؛ نو گرځى حكم لګول پدى باندى په حيوانيت سره مفيد، او چې واغستے شى پدى حيثيت چې دا «حيوان ناطق» دے؛ نو كيږى دا لغوه.

تَشْرِيْح: قوله: و هٰذا كلامٌ مفيدٌ: مخكښې شارح رحمة الله عليه په طريقې د اعتراض او جواب سره دا خبره ثابته كړه چې په «حقائقُ الاَشْيآءِ ثابِتَةٌ» كښې حمل صحيح دے. اوس شارح د دے كلام اضافى وضاحت كوى پداسى شان چې منشأ د اعتراض او جواب به ورسره هم واضح شى. فرمائى: «و هذا كلام مفيد» د شارح رحمة الله عليه د دے عبارت مختلف توجيهات شوى دى مونږه به ترڅه درے رانقل كړو.

﴿۱﴾... چې رُبَّ للتّقليل شى او «البيان» په معنى د وضاحت سره شى؛ نو معنىٰ دا چې دا كلام مفيد دے ډير كم كوزئى وضا حت ته احتياج راځى؛ ځكه دا د عام محاورے، عرف او لغت مطابق دے چې قوى الذهن واله ته دا كلام پيش كړے؛ نو هغه به سمدس پوهه شى چې مراد د عقد وضع نه معتقدات او د عقد حمل نه نفس الامريات دى او كه څوک كمزورى ذهن واله پرے پوهه نه شى نو هغه پس د لګ وضاحت نه پوهيږى چې په عقدينُ كښې تغير شته. دا ستا د دى قول په شان ندے چې «الثابت ثابتٌ»؛ ځكه دا كلام لغو دے پدى وجه چې پديكښې د عقدينُ نه مراد ثبوت بحسب نفس الامر دے؛ نو كه پديكښې څومره تاويلات هم وشى خو مفيد نه گرځى. او نه زمونږ د دى قول په شان دے چې «أنا أبو النّجم و شِعْرى شِعْرى»؛ ځكه چې دا اګر چې لغوه كلام خو ندے خو ډير وضاحت ته محتاج دے چې پديكښې به تقدير را اُوباسے چې «شعرِى الآنَ

کشِعری فی مَا مضی» یا به داسی وائی چې «شعری حال الشیخوخة کشعری حال الشَّباب» یعنی ځما په اشعارُ کښې د بوډا ولی په وجه څه تغیر ندے راغلے بلکه هغه فصاحت بلاغت می اوس هم په اشعارُ کښې موجود دے ، اوس دا تاویل چونکه په تکلّف باندی بنا دے ؛ نو ذهن دیته تبادُر نه کوی.

﴿۲﴾.. چې «ربّ» لِلتّکثِیر شی او «بیان» به په معنیٰ د دلیل سره شی ؛ نو معنیٰ به دا شی چې دا کلام مفید دے ډیر کرتے د دی دلیل ته ضرورت راځی ؛ ځکه چې «سوفسطائیه» یوه ډله ده چې هغوی د ثبوت د «حقائق الأشیاء» نه انکار کوی او مونږه به دا دعویٰ ثابتوو په دلیل سره ، او دلیل پیش کول کار د عُقلآء دے او کار د عُقلآء لغو اوعبث نه وی بلکه مفید وی. دا ستا د دے قول «الثابت ثابت» پشان ندے ؛ ځکه چې دا لغوه دے او د لغویاتُ دپاره څوک دلیل نه پیش کوی. او نه د دے قول پشان دے چې «أنا أبو النجم آه» ؛ ځکه چې د دے دپاره هم څوک دلیل نه پیش کوی بلکه یو خیالی مضمون دے.

﴿۳﴾.. چې «رُبّ» للتّقلیل او «البیان» به په معنیٰ د تأویل شی ؛ نو معنیٰ دا چې دا کلام مفید دے ؛ ځکه چې ډیر کم کوز تأویل ته محتاج دے په معمولی تأویل سره واضح کیږی چې «ما نعتقده حقائق الاشیاء ثابتة فی نفس الامر» دا تأویل د ظاهر د عبارت نه معلومیږی ؛ ځکه چې اکثر خلق پری پوهیږی. «ولیس مثل قولک الثابت ثابت» ؛ ځکه چې دا لغوه دے پدیکښې که څومره تاویلات هم وکړے شی خو نه صحیح کیږی. او نه د «شعری شعری» په شان دے ؛ ځکه چې اکر که دا لغوه ندے خو تأویلات ډیر غواړی چې د ظاهر نه هغه نه معلومیږی او نه پری بغیر د تأویل نه څوک پوهیږی.

قوله : انا أبو النجم: دا شعر د «أبو النجم العجلی» (۱) شاعر دے چې دا د اسلامی شعراء نه دے دا په خپلو اشعارُ کښې خپل صفت کوی پوره شعر ئې دا دے: **شعـــــــــر**

لله دَرّیْ مَا أَحْسَنَ صَــدْرِیْ   تَنَامُ عَیْنِیْ وَ فُؤَادِیْ یَسْــرِیْ
مَعَ الْعَفَارِیْتِ بِأَرْضٍ قَفْــرِیْ   أَنَا أَبُوْ النَّجْمِ وَ شِعْــرِیْ شِعْرِیْ

ترجمه: د الله د طرفه دی وی خیر کثیر ځما دپاره ، څومره خه ده سینه ځما ، اوده وی سترږے ځما او زړه می د شپې ګرځی د پیریانو سره په خالی زمکه باندی ، زه أبو النجم یم او شعر ځما شعر ځما دے.

قوله: وتحقیق ذلک: شارح رحمة الله علیه تحقیق المقام کوی پدے شان سره چې منشأ د اعتراض او جواب به ترینه هم معلوم شی چې حاصل ئې دا دے: چې بعض اشیآء داسی دی چې په هغی کښې د مختلفُ حیثیاتُ او اعتبارتُ لحاظ کیدے شی. د یو اعتبار او حیثیت په لحاظ سره چې په هغی حکم ولګولے شی نو صحیح وی ، او چې د بل اعتبار او حیثیت په لحاظ سره پری حکم ولګولے شی نو هغه لغوه ګرځی. مثلاً «إنسان» چې دا جسم هم دے او حیوان هم دے. اوس که پدیکښې د جسمیت لحاظ وشی او د «حیوانٌ» حکم پری ولګولے شی چې «الانسانُ حیوانٌ» ؛ نو

(۱).. هو ابو النجم فضل بن قدامة العجلی من بنی بکر بن وائل من اکابر الرجّاز و من احسن الناس انشادا للشعر ، نبغ فی العصر الاموی ، و کان یحضر مجالس عبد الملک بن مروان و ولده هشام.

دا کلام مفید دے ؛ ځکه دا په قوت د دی کلام کښې شو چې: «**هذ الجسمُ حیوانٌ**» او دا کلام مفید دے او دا منشأ د جواب ده په «**حقائقُ الاشیآء ثابِتةٌ**» کښې ؛ ځکه چې پدیکښې د موضوع نه مراد معلومات دی ، او د محمول نه مراد ثبوت نفس الامری دے ؛ نو دا عبارت په قوت د دی کلام کښې شو چې «**المعلوماتُ ثابتةٌ**» او دا کلام مفید دے. او که په انسان کښې لحاظ د حیوانیت وکړے شي او د «**حیوانٌ**» حکم پری ولګولے شي چې «**الانسان حیوانٌ**» ؛ نو دا کلام لغو دے ؛ ځکه پدی صورت کښې دا کلام په قوت د «**هذ الحیوان حیوانٌ**» کښې شو او د دی لغویت ظاهر دے ؛ ځکه دا حمل اولی دے او حمل اولی افاده نه ورکوی. او دا منشأ د اعتراض ده په «**حقائق الاشیآء ثابتةٌ**» کښې چې د موضوع نه مراد امور موجوده ثابته واخلے او بیا پری حکم د ثبوت ولګوے ؛ نو دا لغو ګرځی ځکه دا په قوت د دی کلام کښې شو چې «**الأُمورُ الثّابتةُ ثابتةٌ**» او دا کلام واقعي چې لغو دے.

اَلْمُقَدِّمَةُ الثَّانِيَةُ

﴿وَ الْعِلْمُ بِهَا﴾ اَیْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَ التَّصْدِیْقِ بِهَا ﴿وَ بِأَحْوَالِهَا مُتَحَقِّقٌ﴾ وَ قِیْلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوْتِهَا لِلْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَا عِلْمَ بِجَمِیْعِ الْحَقَائِقِ وَ الْجَوَابُ اَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسُ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِیْنَ بِاَنَّهٗ لَاثُبُوْتَ لِشَیْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَ لَاعِلْمَ بِثُبُوْتِ حَقِیْقَةٍ وَلَا بِعَدَمِ ثُبُوْتِهَا. ترجمه: او علم پدی باندی یعنی په حقائقُ باندی د تصوراتُ د دینه او تصدیق پدی باندی او په احوالُ د دی باندی متحقق او ثابت دے ، او چا ویلی دی چې مراد د (العلم بها نه) علم دے په ثبوت د حقائقُ باندی د وجه د یقین نه پدی باندی چې شان دا دے چې نشته علم په ټولو حقائقُ باندی ، او جواب دا دے چې مراد (د الحقائق نه) جنسُ (حقائق) دی دپاره د رد په هغه چا چې وینا کوی د دی چې نشته دے ثبوت د یو شئ د حقائقُ او نه علم شته په ثبوت د یو حقیقت او نه په عدم ثبوت باندی.

تَشْرِیْح: یو غرض د ماتن رحمة الله علیه دے د متن نه او دویم غرض د شارح رحمة الله علیه دے د شرح نه ، غرض د ماتن رحمة الله علیه خو دا دے چې ده دلیل **انّی** ذکر کولو په اثبات د صانع باندے د موجودِ معلوم نه ؛ نو اول ئی دا ثابته کړه چې معلولات په نفس الامر کښې موجود دی ، اوس د دی اثبات کوی چې علم پدی باندی هم متحقق دے او دا زمونږه مقدمه ثانیه ضروریه ده ؛ ځکه دلیل د معلوم نه نیولے کیږی او نه د مجهول نه پس ماتن رحمة الله علیه وائی: «**و العلم بها متحقق**» بیا به ورپسے اسباب د علم ذکر کړی پدی عبارت سره چې «**و أسباب العلم**».

أغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. یو به تعین د مرجع د ضمیر مجرور د «**بِهَا**» وکړی «**ای بِالْحَقَائِق**» سره. ﴿۲﴾.. اعتراض به رانقل کړی «**للقطع بانه لاعلم**» سره. ﴿۳﴾.. دوه جوابونه به وکړی «**قیل المُراد / و الجوابُ انَّ المُراد**» سره. ﴿٤﴾.. دلیل د جواب به ذکر کړی «**ردًا علی القائلین**» سره.

قوله: ای بالحقائق: ۱ـ ضمیر د «**بها**» راجع دے حقائق ته چې مذکور دے په «**حقائق الاشیآء**» کښې. **اعتراض:** دلته خو مطابقت نشته په مابین د ضمیر او مرجع کښې ؛ ځکه چې «**حقائق**» جمع ده او ضمیر د «**بها**» مفرد دے ؟. **جواب:** چې حقائق جمع په تأویل د جماعة سره ده چې ضمیر د مفرد

مؤنث ورته راجع کیدے شي. یا د **حقائق** مفرد **حقیقة** دے ، اوس چې مفرد مؤنث وي نو جمع به ئې هم مؤنث وي او جمع د مؤنث ته ضمیر د مفرد مؤنث راجع کیدل صحیح دي.

قوله: من تصوّراتها و التصدیق بها: شارح رحمۃ اللہ علیه بیان د علم بالحقائق کوي چې مراد د علم بالحقائق نه تصدیق او تصور دے پدې شان چې په حقائقُ باندے زمونږه علم **بطریق الإذعان** هم راتلے شي چې تصدیق دے ، او **بدُون الإذْعان** هم راتلے شي چې تصور دے ؛ ځکه چې تصدیق عبارت دے د تصوّر د مرکب نه سره د نسبت تام خبري **إذعاني** نه. لکه: «**زید قائم**» چې پدیکښې تصوّر د مرکب شوے دے پدې شان سره چې مشتمل دے په نسبت تام خبري إذعاني باندې او په علم کښې د دینه مُخلص نشته د دې دپاره چې زمونږه سره یوه قضیه مصدَّقه پیدا شي ؛ ځکه چې قضیه مصدقه مفیده للنتجیه صرف دلیل جوړیدلے شي **لا غیر**. او تصور دیته وائي چې دغه شرائط د تصدیق ټول او یا بعض مفقود شي. پدې وجه د تصور دپاره متعدد أقسام دي. یو دا چې تصوّر د مفرد وشي نه د مرکب لکه: تصور د زید ، عمرو ، بکر وغیره. دویم: تصوّر د مرکب وشي خو نسبت ئې تام نه وي لکه: «**غلامُ زیدٍ**» دریم: تصوّر د مرکب وشي او نسبت ئې تام هم وي خو خبري نه وي بلکه إنشائي وي لکه: «**إضرب زیدا**» څلورم: تصور د مرکب وشي چې نسبت ئې تام خبري وي خو **إذعاني (یقیني)** نوي لکه: «**زیدٌ قائمٌ**» په صورت د شک یا وهم کښې او ویلے شي. اوس کله چې تصدیق ضروري شو ؛ نو تصور هم ضروري شو ؛ ځکه چې تصور معتبر دے په تصدیق کښې یا **شطرًا** او یا **شرطًا** بنا بر اختلاف.

﴿**فائدة**﴾ د تصور شپږ انواع دي «**إنکار ، تکذِیب ، وَهَمْ ، شَکْ ، تَخَیُّلْ ، تَعَقُّلْ**» او د تصدیق څلور دي «**یَقِین ، جَهْلِ مُرکَّب ، تَقْلِیْد ، ظَنْ**» چې په خپل ځائے به د دې بیان وشي.

قوله: و بأحوالها: دا عطف دے په ضمیر مجرور د «**بها**» باندے چې عبارت دے د **حقائق** نه ؛ نو مطلب د مخکښې روسته عبارت دا شو چې علم په ذات د **حقائقُ الاشیاء** او په احوالُ د **حقائق الاشیاء** دوارو متحقق دے چې هغه وجود ، حدوث ، امکان ، تجدُّد ترکُّب ، بساطت وغیره دي. او مقصود د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدې عطف سره دفع د اعتراض ده چې تا او ویل: چې ضمیر د «**بها**» راجع دے «**حقائق**» ته ؛ نو معنی دا شوه چې «علم په حقائق الاشیاء باندې» او علم دوه قسمه دے تصور او تصدیق ، اوس تعلق د تصور د «**حقائق**» سره راتلے شي ؛ ځکه چې په «**حقائق**» کښې نسبت نشته او تصور بغیر د نسبت نه متعلق کیدے شي ، خو تعلق د تصدیق د «**حقائق**» سره نه شي راتلے ؛ ځکه چې په تصدیق کښې خو نسبت ضروري وي او هغه په «**حقائق**» کښې نشته ؟ **جواب:** ماتن رحمۃ اللہ علیه او ویل: «**و باحوالها**» حاصل د جواب دا دے چې د «**حقائق**» سره تعلق د تصدیق په اعتبار د احوالُ سره دے او پدې صورت کښې نسبت متحقق دے ؛ ځکه معنی به دا شي چې «**التصدیق بالحقائق من حیث انها ممکنة و حادثة**» او دا قضیه بسیطه ده (۱) چې د دې سره تصدیق بسیط متعلق کیدے شي.

---

(۱).. هر هغه قضیه چې په هغې کښې محمول د یو شيئ وجود في نفسه یا عدم في نفسه وي هغې ته «**قضیه بسیطه**» وائي لکه: «**هل زید موجود ام لا**» او که په قضیه کښې محمول د شيئ هغه صفات وو چې متقدم علی الوجود وو نو دیته «**القضیة البسطه**» وائي. لکه: «**زید ممکن ، زید متفرد**»

قوله: و قيل المراد العلم بثبوتها: ۳ـ دا جواب دے د اعتراض نه چې شارح رحمۃ اللہ علیه دغه اعتراض ته اشاره کوی په روسته عبارت «للقطع بأنه» سره. چې حاصل ئې دا دے: چې تا مخکښې «العلم بها» کښې ضمیر مجرور حقائق ته راجع کړو حالانکه ضمیر راجع کول حقائق ته صحیح ندی؛ ځکه چې په «حقائق الاشياء» کښې حقائق صیغه دجمع ده چې مضاف ده معرّف باللام الاشياء ته، او قانون دادے چې کله اضافت د جمع معرّف باللام ته وشی نو دا اضافت افاده د استغراق کوی، او دلته إسغراق معنیٰ نه صحیح کیږی؛ ځکه معنیٰ به داسی شی چې «علم په هر فرد د افرادُ د حقائق الاشیاء باندے متحقق او ثابت دے» او دا معنی په حق د بندګانو کښې غلطه ده؛ وجه دا ده چې «للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق» چې علم په کل حقائقُ باندی راتلل خاصه د الله تبارک وتعالیٰ ده؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیه د اعتراض مذکور نه دوه جوابه کوی یو په «وقيل العلم بثبوتها» سره کوی چې حاصل ئې دا دے: چې د «بها» ضمیر مجرور مرجع حقائق لفظ دے خو په حذف د مضاف سره چې لفظ د «ثبوت» دے، تقدیر د عبارت به داسی شی: «العلم بثبوت الحقائق» او علم راتلل د ټولو اشیاء په ثبوت باندی د عِبادُ دپاره ممکن دی؛ ځکه چې ثبوت یو اجمالی شئ دے علم پری راتلے شی مثلا: مونږه وایو چې جنّت، جهنّم وغیره شته اګر که مونږ ته ئې تفصیل ندے معلوم. خو شارح رحمۃ اللہ علیه دا جواب په قِيلَ سره ذکر کړو چې پدیکښې ضُعف د دی جواب ته اشاره ده، وجه د ضعف ئې دا ده چې دا دعوی چې مونږه کړی ده؛ نو «للردّ علی السوفسطائية» او پدی جواب سره د هغوی په ټولو ډلو باندی رد نه راځی. دویم دا چې «ثبوت» مرجع ضمنی مقدره ده او «حقائق» مرجع صریحی مذکوره ده، او مذکور مرجع ګرځول د ضمنی مرجع نه اولی وی.

قوله: والجواب ان المراد: پدی عبارت سره صحیح جواب کوی هغه داچې د «بها» د ضمیر مرجع هم دغه «حقائق» لفظ دے پاتی شو ستا قانون او قاعده (چې اضافت د جمع معرف باللام ته وشی نو مفید للاستغراق وی» د دینه جواب دا دے چې اضافت همیشه د استغراق فائده نه ورکوی بلکه کله دغه اضافت د جنس دپاره هم راځی او دلته مراد هم دغه جنس دے چې «العلم بجنس الحقائق متحقّق» او په جنس د حقائق الاشیاء باندے علم د بندګانو راتلے شی؛ ځکه د جنس تحقق په کل او بعض دواړو سره راځی.

قوله: ردًا على القائلين: ٤ـ دلیل د جواب دے. حاصل ئې دا دے چې دا عبارت د ماتن رحمۃ اللہ علیه چې «والعلم بها متحقق» اصل کښې په سوفسطائیه ډلے رد دے او سوفسطائیه خپله دعویٰ په طریقه د سلب کلی یعنی سالبه کلیه سره پیش کوی. او د هغوی دعوِی دوه دی یو دا چې «لاثبوت لشئ من الحقائق» او دویمه دا چې «لاعلم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها» اوس مونږه چې رد کوو په دوی باندی نو د دوی د دعوو نقض به کوو، او نقیض د سالبه کلیه موجبه جزئیه راځی او موجبه جزئیه به دلته په دی صورت کښې متحقق کیږی چې مونږه الف لام او اضافت دپاره د جنس

شو، او که بوه قضیه داسی وه چې په هغی کښې محمول داسی شئ وی څې زائد علی الوجود وی؛ نو دیته «قضيه مركبه» وائی. لکه: «زيد ابيض و زيد اسود» شو.

کړو نه چې د استغراق دپاره ؛ نو معنی به دا شي چې جنس حقائق الاشیاء شته اګر که یو ولی نه وی ، او علم هم متحقق دے په جنس حقائقو باندی اګر که په ضمن د یو کنبې ولی نه وی.

بَيَانُ خِلَافِ السُّوفَسْطَائِيَّةِ

﴿خِلَافًا لِّلسُّوفَسْطَائِيَّةِ﴾ فَإِنَّ مِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ حَقَائِقَ الْاَشْيَاءِ وَ يَزْعَمُ أَنَّهَا أَوْهَامٌ وَّ خِيَالَاتٌ بَاطِلَةٌ وَ هُمُ الْعِنَادِيَّةُ ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يُّنْكِرُ ثُبُوْتَهَا وَ يَزْعَمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِّلْاِعْتِقَادِ حَتّٰى إِنِ اعْتَقَدْنَا الشَّيْءَ جَوْهَرًا فَجَوْهَرٌ ، أَوْعَرَضًا فَعَرَضٌ ، اَوْ قَدِيمًا فَقَدِيْمٌ ، اَوْ حَادِثًا فَحَادِثٌ ، و هم العِنْدِيَّةُ ، و منهم من يُّنكر العلم بِثُبُوت شيءٍ و لا ثُبوتِه و يَزْعَمُ أنّه شَاكٌّ ، وشَاكٌّ في أنّه شَاكٌّ وهلُمَّ جرًّا و هم اللَّاأدْرِيَّة. وَلنا تَحْقِيقًا إنَّا نَجْزَمُ بالضَّرُورَةِ بِثُبُوت بَعْضِ الْاَشْيَاء بالعَيان و بَعْضُهَا بِالبَيَان ، و إلزَامًا أنّه إن لَّم يتحقَّق نفيُ الْاَشْيَاء فَقَدْ ثَبَتَ ، و إِنْ تَحَقَّقَ فالنَّفي حَقِيقَةٌ مِّنَ الحَقَائِق ؛ لِكَونه نَوْعًا من الحكْمِ فَقَدْ ثَبَتَ شيءٌ مِّنَ الحَقَائِقِ فَلَمْ يَصِحّ نفيُهَا على الْإِطْلَاقِ. و لا يَخْفى أنه إنَّمَا يَتِمُّ عَلَى الْعِنَادِيَّةِ. **ترجمه:** خلاف ثابت دے سوفسطائیه لره ، پس بیشکه بعض د دوینه هغه دی چې انکار کوی د حقائق الاشیآء نه او ګمان کوی چې دا ټول وهمونه او خیالات باطله دی او دا خلق عنادیه دی ، او بعض د دوینه هغه دی چې انکار کوی د ثبوتِ نفس الامری د دینه او ګمان کوی چې دا تابع د عقیدی دی تردی چې مونږه په یو شيءٔ عقیده د جوهر ولرو نو بس هغه جوهر شو ، یا د عرض ولرو نو عرض شو ، یا د قدیم ولرو نو بس قدیم شو ، یا د حادث ولرو نو بس حادث شو ، او دوی ته عندیه وائی. او بعض د دوینه هغه دی چې انکار کوی د علم نه په ثبوت د یو شيءٔ او په عدم ثبوت د دی باندی ، او ګمان کوی چې مونږه شکیان یو ، او پدی خبره کنبې هم شکیان دی چې مونږه شکیان یو او داسی پسی ځه ، او دوی لاأدریّه دی. او زمونږه دپاره دلیل تحقیقی دا دے چې مونږه یقین کوو په ثبوت د بعض اشیآء باندی په لیدلو سره او د بعض نورو په دلیل سره ، او الزامی دلیل دا دے چې که چرته ثابت نه شی نفی د حقائق الاشیاء نو بیا خو حقائق الاشیاء ثابت شو ، او که نفی ئی متحقق شی ؛ نو نفی هم یو حقیقت دے د حقائقُ نه ؛ ځکه چې نفی قسم د حکم دے ؛ نو پس ثابت شو یو شيءٔ د اشیآء نه پس نه صحیح کیږی نفی د دی بِالکلیه ، او پته نده چې دا دلیل صرف په خلاف د عنادیه باندی تامیږی.

تَشْرِيحْ: «خلافًا» منصوب بنا بر حالیت دے د «اهل الحق» نه ، حاصل د عبارت دا شو «قال اهل الحق حقائق الاشیآء ثابتة والعلم بها متحقق حال کونهم مخالفین خلافًا ثابتًا لِلسوفَسْطَائية»

ربط: ماتن رحمة الله علیه مخکنبې دوه دعوی ذکر کړے ، یوه دا چې «حقائقُ الاشیآء ثابتة» او دویمه دا چې «العلم بها متحقّقٌ» ؛ نو اوس د دے دعوی مخالفین ذکر کوی چې «سوفسطائیه» دی ، او مقصود پدی سره دفع د اعتراض ده چې دا مذکوره دواړه دعوی قضایابدیهیه دی او مصنفین د قضایا بدیهیه نه ډډه کوی ماتنه تا دا دعوی ولی ذکر کړی دی ؟. **جواب:** دا چا ویلی دی چې دا قضایا بدیهیه دی که بالفرض وے ؛ نو سوفسطائیه به ترینه خلاف نه کولے لهذا دا قضایا د سوفسطائیه د خلاف په وجه نظریه شوی.

أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه: تر بل متن پورې نهه خبرې ذکر کوی: ﴿۱﴾.. درے ډلے د سوفسطائیه به ذکر کړی «فانّ منهم / ومنهم / ومنهم» سره. ﴿۲﴾.. عقیده د هری یوی ډلے به ذکر

کړی «من ينكر / من ينكر / من ينكر» سره. ﴿۳﴾.. د هری يوی ډلے مستقل نوم به ذکر کړی «وهم العنادية/ وهم العندية / و هم اللادرية» سره. ﴿٤﴾.. تحقيقي او الزامی دليل د متكلمينُ به ذکر کړی «لنا تحقيقًا / و الزامًا» سره. ﴿٥﴾.. رد په دليل الزامی د متكلمين به وکړی «و لا يخفىٰ انّه» سره. ﴿٦﴾.. دلائل د مخالفينُ به ذکر کړی «قالوا الضّروريّات» سره. ﴿٧﴾.. جواب او رد په دليل د دوی به وکړی «قلنا غلط الحس» سره. ﴿٨﴾.. طريقه د چپ كولو او مُلزَم كولو د سوفسطائيه به ذکر کړی «والحق أنه لاطريق» سره. ﴿٩﴾.. تَشْرِيْحْ لغوی او صيغوی د سوفسطائيه به وکړی «و سوفسطا إسم» سره.

قوله: فانّ منهم من ينكر: ا۔ سوفسطائيه څوک دی ؟ پدیکښې شارح رحمۃاللہعلیہ دوه تحقيقه کوی. اول باعتبار المصداق ، او دويم باعتبار المفهوم ، باعتبار المفهوم د دی تحقيق روسته کوی پدی عبارت سره «**و سوفسطا اسم**» او باعتبار المصداق تحقيق دلته کوی. په اعتبار د مصداق سره د سوفسطائيه په باره کښې د علمآء اقوال مختلف دی ، بعض وائی چې دا په دنيا کښې يوه خاصه ډله نده بلکه هر هغه څوک چې هغه په خپل دين کښې بے وقوفه شی او غلطی خبری شروع کړی خوا که يهودی وی يا نصرانی ، هندو وی يا فلسفی وی بس دا سوفسطائی دے. او دا قول راجح دے. بعض وائی چې خاص په فلاسفؤ کښې څوک بے وقوف او أحمق شی هغی ته سوفسطائی وائی. او د شارح رحمۃاللہعلیہ د قول مطابق سوفسطائيه درے ډلے دی چې ده د هغی نومونه او عقيده ذکر کړی دی ، «**فان منهم من ينكر حقائق الاشيآء**» سره شارح رحمۃاللہعلیہ اوله ډله او د هغوی عقيده ذکر کوی چې دوی انكاركوی د **حقائق الاشياء** نه علی الاطلاق. او وائی چې دغه كائنات چې مونږه ته په نظر راځی يا ئی مونږه محسوس کوو دا موجود ندی بلکه هسی اوهام او خيالات باطله دی. لکه څنګه چې په يو سړی باندے تيزه تبه راشی يا بے هوشه شی ؛ نو په ده وهم غالب شی كله وائی کټ رباندی تاوېږی ، كله وائی غورزيږم ، وغيره داسی خبری کوی چې د نفس الامر نه خلاف وی.(۱) د دی خلقو دا عقيده هم ده «او دا ئی د دی مخکښې دعوی دپاره دليل هم دے» چې هره قضيه خوا كه بديهی وی كه نظری وی خو د دی معارض قضيه او دليل به ضرور موجود وی ، او قانون دا دے چې «**إذا تعارضا تساقطا**» لهذا دغه قضيه او دليل يو هم ثابت نه شو. مثلا: د فلاسفؤ قول دا دے چې عالم قديم دے «**لأنه معلُولُ القَدِيمِ و معلُولُ القديم قديمٌ**» او د متكلمين عقيده دا ده چې عالم حادث دے «**لانه متغيّرٌ و كلُّ متغيرٍ حادِثٌ**» اوس د فلاسفؤ دغه قضيه د متكلمينُ په دلائلُ باندی باطله شوه او د متكلمينُ قضيه د فلاسفؤ په دلائل باندی باطله شوه لهذا دواړه قضايا په يو ځل نه صادق کيدے شی او نه كاذب کيدے شی ورنه يا به اجتماع النقيضين واقع شی او يا به ارتفاع النقيضين ، او دا دواړه باطل دی لهذا يوه قضيه هم ثابته نه شوه. خو دويته الزامی جواب دا دے چې كه په مخ د زمكه هيڅ يو حقيقت صحيح نه شی بلکه وهم او خيال باطل شی ؛ نو ستاسو دا دليل هم هسی وهم او خيال باطل دے لهذا دا زمونږه دپاره مضر ندے.

---

(۱).. [لطيفه] زمونږه سره يو طالب العلم وو چې دماغی حالات به ئی كله كله خرابيدل خاصكر په گرمئ کښې . يوه ورځ بيمار شو به دغه ورځ سخته گرمی وه اواز ئی وکړو چې دا پکی بند کړئ او يو دوه درے کمبلے راباندے را واچوئ يخنی می کيږی ، مونږه پری کمبلی واچولے دننه په کمبولو کښې ريږدو لکه په سخته يخنئ کښې چې سړے ريږی ، بيا ئی اواز اوکړو چې اوکورئ دومره تيزه سيلئ چلیږی چې خرۍ ئی په ونو کښې انخلولی دی. دا پری وهم غالب شوے وو ؛ نو دغه شان دا ډله هم ده. 1

قوله: وهم العنادية: ۲۔ دی ډلے ته عنادیه وائی: یوه وجه د تسمیه ئی خو ناکت ذکر کړی ده چې عِنَاد انکارته وائی ، او دوی هم د حق نه انکار کوی. دویمه وجه دا ده چې عِنَاد په معنیٰ د جګړے راځی او دوی هم پدے خبرو کښې د اهل الحق سره جګړه کوی ، او عند په معنی د انحراف هم راځی خلق وائی: «عَنِدَ عَنِ الطَّرِيْقِ» بمعنی «إنحرف عنه»

قوله: و منهم من ينكر ثبوتها: دویمه ډله ذکر کوی د دوی عقیده د مخکښې ډلے په نسبت باندی لګه ګزاره کوی ، چې دوی د **حقائق الاشياء** خو قائل دی یعنی په عقیده کښې شته دے خو نفس الامر کښې ئی ثبوت نشته بلکه دوی زعم کوی چې هر شئ تابع د اعتقاد دے ، مثلا: ستا عقیده په یو شئ د جوهر راغله ؛ نو صحیح ده دغه شئ جوهر دے اګر که په نفس الامر کښې عرض ولی نه وی. او که په یو شئ دی عقیده د عرض راغله ؛ نو بس عرض شو. بلکه یو څیز دے چې د یو کس په هغی عقیده د جوهر راغله او د بل کس پری عقیده د عرض راغله بس دغه شئ هم جوهر او هم عرض شو او د هر کس مذهب د دوی په نیز باندی حق دے.

قوله: و هم العِنديّة: وجه د تسمیه ئی دا ده چې «عِنْد» په معنی د مذهب او عقیدے سره راځی. لکه: «**هٰذا عند أبي حنيفة** رحمة الله عليه **و هٰذا عند الشافعي** رحمة الله عليه» او دوی هم هر څیز د عقیدے تابع ګنړی څکه دوی ته «**عنديّه**» وائی.

قوله: ومنهم من ينكر العلم: دریمه ډله د مخکښې ډلے نه په عقیده کښې لګ نور راښکته شو چې دوی حقائق د اشیاء هم منی ، ثبوت نفس الامری ئی هم منی ، البته دوی علم په ثبوت او عدم ثبوت د **حقائق** نه منی د شک اظهار کوی مثلا: که تپوس تری اوکړی چې: په حقائق الاشیاء باندی علم ثابت دے ؛ نو وائی «**لا أدری**» «نه پوهیږم» او که ته ترے تپوس وکړے چې ګوره علم به پری نه وی ثابت کنه ؛ نو بیا وائی: «**لا أدری**» او که ته ورته اوائی: چې ته پکښې شَکِیْ ئی څه ؟ نو بیا وائی: «**لاأدری**» یعنی په خپل شک کښې هم شَکِیْ وی. پدی وجه دی ډلے ته «**لاأدرية**» وائی.

چونکه ماتن رحمة الله عليه مخکښې دوه دعوی ذکر کړی ، یوه دعوی دا وه چې «**حقائق الاشیآء ثابتة**» پدی سره مقصود رد کول دی په فرقه **عنادیه** او **عندیه** باندی ، او دویمه دعوی دا وه چې «**و العلم بها متحقق**» پدی سره مقصود رد کول دی په **لا أدریه** ډله باندی.

قوله: لنا تحقيقا: ۴۔ د متکلمین دپاره دوه قسمه (تحقیقی او الزامی) دلائل ذکر کوی. مخکښې د دلائلُ ذکر کولو نه تعریف د دلیل تحقیقی او الزامی پیژندل ضروری دی. دلیل **تحقیقی** دیته وائی: چې مرکب وی د داسی مقدّماتِ نفس الامریه یقینیّه نه چې مُسلّمه عند المستدِل وی اګر چې عند الخصم یقینی او مسلم نه وی. مقصود په دلیل تحقیقی سره **إثبات الحق** وی یعنی اګر چې ستا خصم د **لانُسلّم** په ډیرئ ولاړ وی او دغه دلیل ونه منی خو سامعین به دغه مقدّمات واوری او د سلیم الفطرت خلقو په ذهن کښې به حقه خبره راشی. او داسی اکثر کیږی ؛ څکه عام طور د مناظرو په مناظرینُ هیڅ اثر نه وی خو سامعین پوهه شی. او دلیل **إلزامی** دیته وائی: چې د داسے مقدّماتُ نه جوړ وی چې مسلّم عند الخصم وی اګر چې مسلم عند المستدِل نه وی. مثلا: خصم په ځېږ

عقائدُ او قواعدُ کښې راګیر کړے ، مقصود د دلیل الزامی نه إسکات الخصم او مُلزَم کول د خصم وی.

دلته زمونږه دپاره دواړه قسمه دلائل شته. تحقیقی دلیل دا دے چې مونږه د حقائق الاشیاء په ثبوتِ نفس الامری ځکه قول کوو چې مونږه وجود او ثبوت د بعض اشیآء په مشاهده او حواسُ سره معلوموو. مثلا: زمکه ، اسمان ، ونې بوټې ، غرونه سندونه ، نمر ، سپوږمۍ ، ستورې وغیره اشیآء موجود دی چې مونږ د لیدلو په ذریعه پدې باندې یقین کوو چې شته. او بعض اشیاء مونږ ته په بیان او دلیل سره یقینی معلوم دی لکه: لوګے مونږه او وینو د هغې نه زمونږه یقین په وجود د نار باندې راشی. دغه شان اثبات الصانع ، وجود د جنّت او دوزخ وغیره. یا مثلا چا مکه مکرمه او مدینه منوره نه وی لیدلی خو د خلقو په وینا او خبر سره د دی په وجود باندې یقین ولری.

قوله: و إلزامًا: حاصل د دلیل الزامی دا دے: چې څه خبره ستا سو شوه چې نفی د حقائق الاشیاء ده. خو تپوس درنه کوم چې نفی د اشیآء چې تاسو پرې قائل ئۍ متحقق ده او کنه ؟ که وائۍ چې نفی نده متحقق ؛ نو نفی په نفی باندے داخله شوه او نفی چې په نفی داخل شی اثبات پیدا کوی لهٰذا زمومږه دعویٰ ثابته شوه چې ثبوت د حقائق الأشیاء دے. اوکه وائۍ چې نفی د حقائق الاشیآء متحقق ده ؛ نو مونږه وایو چې نفی هم یو حقیقت او موجود خارجی دے ؛ نو بیا هم راګیر ئۍ ، اوس نفی څنګه یو حقیقت او موجود خارجی دے ؟ نو هغه داسی چې نفی مرادف د سلب ده او سلب (نَفِي) قسم د حکم دے (ځکه حکم دوه قسمه دے ایجابی او سلبی) او حکم قسم د تصدیق دے (ځکه چې د تصدیق دوه طرفه دی یو ایجاب بل سلب) او تصدیق قسم د علم دے (ځکه علم په دوه قسمه دے تصور او تصدیق) او علم یو کیفیت دے د کیفیاتُ نفسانیه نه ، او کیفیت نفسانیه قسم دے د مطلق کیف نه او مطلق کیف قسم دے د عرض (ځکه په نهه/۹ مقولاتُ د اعراضُ کښې یو «کیف» هم دے) او عرض قسم د ممکن دے او ممکن قسم د موجوداتُ دے او موجودات ندی مګر حقائق ، اوس چې نفی ثابته شوه ؛ نو ثبوت د یو حقیقت د حقائق الاشیاء راغلو ، پس قضیه موجبه جزئیه ثابته شوه ، لهٰذا ستاسو نفی په طور د سلب کلی سره ځائی نه نیسی ؛ ځکه چې د ایجاب جزئې سره رفع د سلب کلی راځی.. او دا دلیل بنا دے ستاسو په مقدّماتُ باندی.

قوله ولا یخفیٰ انّه: ه‍ـ په دلیل الزامی رد کوی. چې ستا دغه دلیل الزامی صرف د عنادیّه په خلاف باندے تامیږی ؛ ځکه چې هغوی د حقائق الاشیاء د ثبوت نه انکار کوی. او په عندیّه او لاأدریه باندے نه تامیږی ؛ ځکه عندیه ویلے شی چې دغه دلیل به ستاسو په عقیده کښې صحیح وی زمونږه د عقیدے نه خلاف دے. او د لاأدریه سره خو خبره نه کیږی ؛ ځکه هغوی په هر دلیل کښې د لاعلمۍ اظهار کوی.

بَيَانُ دَلِيْلِ السُّوْفَسْطَائِيَّةِ

قَالُوْ الضَّرُوْرِيَّاتُ مِنْهَا حِسِّيَّاتٌ وَ الْحِسُّ قَدْ يَغْلَطُ كَثِيْرًا كَالْاَحْوَلِ يَرَى الْوَاحِدَ اِثْنَيْنِ وَ الصَّفْرَاوِيِّ قَدْ يَجِدُ الْحُلْوَ مُرًّا ، وَ مِنْهَا بَدِيْهِيَّاتٌ و قد تَقَعُ فِيْهَا اِخْتِلَافَاتٌ و تَعْرِضُ بِهَا شُبْهَةٌ تَفْتَقِرُ فِيْ حَلِّهَا اِلَى اَنْظَارٍ دَقِيْقَةٍ ، والنَّظريات فَرْعُ الضُّرُوْرِيَاتِ فَفَسَادُها فَسَادُهَا ، و لِهٰذا كَثُر فِيْهَا اِختلَاف العُقلَاء ، قُلنا غَلَطُ الحِسِّ فى البَعْضِ لِأَسْبابٍ جزئيَّةٍ لايُنافِى الجَزْمَ بالبَعْضِ بِاِنْتِفَاءِ اَسْبَابِ الغَلَطِ و الْاِخْتِلَافُ فِي الْبَدِيهِي لِعَدَمِ الْاِلْفِ اَوْ لِخِفَاءٍ فى التَّصوّر لايُنافى البَدَاهَةَ ، و كَثْرَةُ الْاِختِلَافِ لِفَسَادِ الْاَنْظَارِ لَاتُنَافِي حَقِّيَّةَ بَعْضِ النَّظَرِيَّاتِ. و الحَقُّ اَنّه لا طَرِيْقَ اِلَى المناظَرَةِ معهُمْ خُصُوْصًا مَعَ اللَّاأَدْرِيَّة ، لِاَنّهم لَا يَعْتَرِفُوْنَ بِمَعْلُوْمٍ لِيَثْبُتَ بِه مَجْهُوْلٌ ، بَلِ الطَّرِيق تَعْذِيْبُهُمْ بِالنَّارِ لِيَعْتَرِفُوْا ، او يَحْتَرِقُوْا. و سُوفَسْطَا اِسْمٌ لِلْحِكمَةِ الْمُمَوَّهَةِ وَ الْعِلْمِ الْمُزَخْرَفِ ، لِاَنَّ سُوْفَا مَعْنَاهُ الْعِلْمُ و الْحِكْمَةُ. و اِسْطَا مَعْنَاه الْمُزَخْرَفُ و الغَلطُ و مِنْهُ اُشْتُقَّتِ السَّفْسَطَة ، كَمَا اشْتُقَّتِ الفَلْسَفَةُ مِنْ فِيْلَاسُوفَا اَىْ مُحِبُّ الْحِكْمَةِ. **ترجمة:** (سوفسطائيه) وائي چې ضروريات بعض حِسّيات دي او حِسْ ډير زيات غلطيږي لکه برېنګ کس چې وينې يو لره دوه ، او صفراوي مَرَضِي موی خوږ لره تريخ . او بعض د ضروريات نه بديهيات دي او کله کله پديکښې هم اختلافات واقع کيږي ، او پيش کيږي ديته شُبهات چې احتياج راځي په حل کولو د هغې کښې دقيق نظرونو ته. او نظريات خو فرع د ضروريات ده ، پس فساد د ضروريات فساد د نظريات دے ، بدې وجه پديکښې اختلاف د عقلاء ډير زيات دے. مونږ په جواب کښې وايو چې غلطي د حس په بعض اشياء کښې د خاص او جزی اسبابُ په وجه باندې مناق نه ګرځي د يقين نه په بعض کښې په انتفا د اسبابُ د غلطيا سره ، او اختلاف په بديهي کښې د وجه د نشت والی د عادت کيدو يا د وجه د پټ والی د تصور د طرفيڼ د بديهي نه منافی نه ګرځي د بداهت سره ، او ډير والے د اختلاف په نظرياتُ کښې د وجه د فساد د نظرونو نه ، منافی نه ګرځي د حق کيدو د بعض نظرياتُ سره. او حق خبره دا ده چې هيڅ لار نشته د سوفسطائيو سره د مناظرے کولو خاصکر د لاأدريه سره ؛ ځکه چې دوی اقرار نه کوی د يو معلوم څيز چې ثابت کړے شي په هغې باندې مجهول. بلکه د دوينه د خلاصی لاره دوی لره سزا ورکول دی په وُور باندې چې اقرار وکړی او يا وسوزي. او «سوفسطا» نوم دے د هغه علم چې اوبه ورکړے شوی وی او هغه علم چې خائسته کړے شوے وی ؛ ځکه چې «سوفا» معنی د دی ده علم او حکمت ، او د «اسطا» معنی ده خائسته کړے شوے او غلط ، او هم د دينه نه مشتق ده «سفسطة» . لکه څنګه چې «فلسفة» د «فيلا سوفا» نه مشتق ده په معنی د خوبښ حکمت باندې.

تَشْرِيْح: «قد يغلط كثيرا» قد چې په فعل ماضی داخل شی د تحقيق دپاره وی او چې په فعل مضارع داخل شی د تقليل دپاره وی خو کله د فعل مضارع سره هم د تحقيق معنی ورکوی لکه: {قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الْمُعَوِّقِيْنَ مِنْكُمْ} ﴿الأحزاب: ۱۸﴾ «بيشکه پيژنی الله تعالی منع کيدونکی ستاسو نه» دلته هم د تحقيق دپاره دے ، لهذا اعتراض نه راځی چې د «قد» او «کثيرا» په مينځ کښې خو منافات دے.

قوله: قالوا الضروريات: ٦ـ د سوفسطائيه د ليل ذکر کوی. دليل په دريو شقوقُ بنا دے. د دليل د پوهے دپاره مخکښې يو تمهيد ضروری دے. هغه دا چې علم په دوه قسمه دے ﴿۱﴾.. علم ضروری. ﴿۲﴾.. علم نظری. علم ضروری ديته وائي: چې حاصل وی بغير د نظر او کسب نه يعنی بغير د ترتيب د امور معلومه نه حاصليږی لکه: «الكل أعظم من الجزء». او علم نظری ديته وائي: چې حاصل وی پس د نظر او کسب نه. پدی دوارو کښې عمده قسم علم ضروری دے ، بيا

ضروريات ډير شي دي خو اصول ئې ۷/وه دي او هغه دا دي: «**حسّيات ، بديهيّات ، متواترات ، تجربيّات ، وجدانيّات ، حِدسيّات ، فطريات**» بيا په ضرورياتُ کښې عمده قسم **حِسّيّات** او **بديهيات** دي. حسيات خو ځکه عمده دي چې مشهوره مقوله ده «**ليس الخبَر کا المُعاينة**» او په بديهياتُ هم تقريبا هر څوک پوهيږي. پاتے شو **تجربييات** وغيره ؛ نو هر څوک په هغې نه پوهيږي ځکه هر څوک تجربه نه لري او نه د هر چا حدس او وجدان تيز کار کوي. 6

اوس لنډ حاصل د دليل دا دے: په سوفسطائيه کښې **لاأدريه** وائي چې علم په حقائقُ باندې ځکه نشته دے چې د علم قوي ذرائع قابل اعتماد ندي ؛ ځکه چې کله ضروريات عمده د نظرياتُ نه شو په اعتبار د علم سره ، او په ضرورياتُ کښې چې کوم عمده او **أعلىٰ** قسمين دي په هغے کښې غلطي راځي چې حسيات او بديهيات دي لهذا دا قابل اعتماد نه شو ؛ نو نظريات خو مأخوذ دي د ضرورياتُ نه پديکښې خو به خامخا غلطي راځي لهذا علم په اشيآء باندې ثابت نه شو. شارح رحمۃ اللہ علیه د هر يو شق د دليل تفصيل کوي.

قوله: منها حسّيّاتٌ: دا شق اول د دليل دے چې په ضرورياتُ کښې عمده قسم را اخلو چې **حسيات** دي او حسيات اکثر غلطيږي ؛ ځکه علم احساسي په ذريعه د حواسِ خمسه ظاهره سره حاصليږي او حواس د کلياتُ ادراک نه شي کولے بلکه د کلياتُ ادراک عقل کوي په حواسُ سره صرف د جزئياتُ ادراک کيږي چې په هغې کښې حس په کثرت سره غلطي کوي.

قوله: کالاحول يرى الواحد: مثال پيش کوي چې کوره «**أحول**» (۱) برېنګ او کانړا کس ته يو شئ دوه ښکاري حلانکه په نفس الامر کښې داسې نه وي بلکه هغه يو وي. (۲)

دا مثال خو د هغه چا شو چې بيمار وي. راشه لګ د روغو خلقو حِس هم اوګوره. په ګاړي کښې ناست خلقو ته بهر ونې ، بوټي ، د بجليْ ستنے او بهر ولاړ خلق تيز روان ښکاري. د سين په غاړه ناست کس ، يا د روانو اوبو دپاسه په پل ولاړ کس چې اوبو ته مسلسل ګوري لګ ساعت پس به اوبه ودريږي او دغه کس ته به ځان روان ښکاري. د يوې رسۍ سر ته وور واچوه او چاپېره ئې مسلسل تاوهه د هغے نه به ګول دائره جوړه شي. دغه شان په لوښي کښې اوبه راواله او د انګور وړه دانه پکښې واچوه هغه به تاته غټه ښکاري. او کله حس دومره غټه غلطي اوکړي چې معدوم لره موجود وګڼړي لکه: په سره غرمه کښې د لرې نه چې يو ميدان يا روډ ته ګوري ؛ نو اوبه به په نظر راځي حلانکه اوبه نه وي. اوس د دومره ډيرو غلطو باوجود حس څنګه قابل اعتماد پاتي کيدے شي دپاره د حصول د علم ؟

قوله: والصّفراوي: بل مثال د حس ذکر کوي چې کوره صفرا «يرقان» مرض واله (۱) ته خوږ خيز تريخ ښکاري ؛ نو د ده حس هم قابل يقين نه شو.

---

(۱)..**الاحول ما اضطرب إبصاره بالعينين الاثنين الى حد عدم رؤية الصورتين اللتين تلتقطها العينان ، او ما اختلف اتجاه إحد العينيه عن الاخرى. والحول لغة الحاجز بين الشيئين من باب ضرب. و في الاصطلاح الطبّ: انحراف سواد العين الى جهة الصدغ ، او أن تميل الحدقة الى اللحاظ ، أو اقبال الحدقة على الأنف ، أو أن يظهر البياض في مؤخرها و يكون السواد من قِبل المآقي.**

(۲)..**﴿واقعه﴾** يو برېنګ شاګرد وو استاذ ورته او ويل ورشه فلانکي خانے کښې د شيشي ګلاس دے راوړه ئې ، هغه چې لاړو نو يو ګلاس ورته دوه ښکاره کيدو واپس راغلو استاذ ته وائي چې هغه خو دوه دي کوم يو ترې راوړم ؟ استاذ ورته او ويل: چې يو ترې مات کړه او بل راوړه. کله چې هغه يو مات کړو نو هيڅ خيز پاتي نه شو. کوره حس قابل اعتماد نه شو که نه دي سړې به دا نقصان نه کولے.

قوله: ومنها بديهيات: دا د دليل دوېم شق دے چې د ضروريات نه بديهيات هم دی او په دی کښې هم دومره ډير اختلافات دی چې دا هم قابل اعتماد نه شی پاتی کيدے. مثلا: دا عالَمَ يو بديهي امر دے د دی په باره کښې بعض وائی: «العالم حادثٌ» او بعض نور وائی: چې «العالم قديمٌ» دغه شان افعال العباد يو بديهي امر دې او د دی افعالُ په باره کښې معتزله د دی خبری قائل دی چې بنده پخپله د دغه افعال خالق دے ، او اهل السنة والجماعة وائی: خالق د افعال العباد الله تعالی دے. دغه شان زموږه د مسلمانانُ عقيده دا ده چې **ذبح البقرة** جائز ده او هندوان د دينه انکار کوی چې دا يو قبيح او حرام کار دے. دغه شان فلاسفه وائی چې جزء لا يتجزی نشته ، متکلمين د دينه انکار کوی وائی دا بداهةً موجود دے. اوس چې په ضرورياتُ کښې دومره ډير اختلافات دی نو دا به څنګه قابل اعتماد شی ؟ دغه شان په بديهياتُ کښې کله کله دومره شبهات پيدا شی چې د هغی په حل کولو کښې انظار دقيقه ته احتياج راځی او دا هم د بداهت نه خلاف ده ؛ ځکه چې احتياج الی النظر خو د بداهت سره مناق دے. مثلا: يو طرف واله وائی: «**العالم حادث لانه متغيرٌ وکل متغيرٍ حادثٌ**» او بل طرف واله وائی: «**العالم قديم لانّه معلول القديم ومعلول القديم قديم**» اوس دا هم ممکنه ده چې د دی نظر او استدلال سره بيا هم شبهات ختم نه شی ، او د دی په حل کولو کښې غلطی واقع شی. اوس چې کله حسيات او بديهيات قابل اعتماد پاتی نه شو چې دا عمده د ضرورياتُ دی ؛ نو باقی ضروريات خو په طريق اولی سره قابل اعتماد نه شی پاتی کيدے او ذريعه د علم نه شی ګرځيدلے.

قوله: والنّظريات فرعُ الضّرويات: دريم شق د دليل ذکر کوی چې کله په ضرورياتُ علم او يقين نه راځی ؛ نو نظريات خو فرع د ضرورياتُ ده ؛ ځکه چې نظريات مأخوذ دی د بديهياتُ نه اوس چې اصل قابل اعتماد نه شو ؛ نو فرع به څنګه قابل اعتماد پاتی شی. لکه د ونی زيلے چې خرابے شی ؛ نو څانګے به پخپله خرابيږی.

د سوفسطائيه باقی دوه ډلی هم د دی اختلاف فی الحسيات والبديهيات نه استدلال پيش کوی په خپله مدعی باندی. هغه داسی چې «**عناديه**» وائی: چې احول ته يو شئ دوه او صحيح کس ته يو ښکاره کيدل ، صفراوی ته خوږ شئ تريخ او روغ کس ته خوږ محسوس کيدل ، دغه شان د لری اوبه ښکاره کيدل او چې نيز دی شی هيڅ نه ښکاره کيدل دا ټول اوهام او خيالات باطله دی. دغه شان «**عنديه**» وائی: چې موږه وايو چې حقائق د اعتقاد تابع دی ، هم دغه وجه ده چې د احول اعتقاد په يو شئ باندی د دوه راغلے دے ؛ نو بس دغه شئ دوه دے ، او د صحيح کس پری اعتقاد د يو راغلے دے پس دغه يو دے ، او د صفراوی په عقيده کښې خوږ تريخ راغلے دے ؛ نو بس تريخ دے ، او روغ سړی پری اعتقاد د خوږ دے ؛ نو هغه ته خوږ دے ، و **هکذا** دغه نور امثله شو. (۲)

---

(۱).. **الصفرآء او اليرقان هی حالة مرتبطة بالکبد تسبب اصفرار الجلد و بياض العين و أحيانا اعراضا اخری غير واضحة ، و يحدث هذا المرض للاطفال و الکبار. و فيه يصفر لون الانسان و يمرُّ له الطعام.**

(۲).. **اعتراض:** په دری واړه ډلو باندی اعتراض راځی: په «**لاأدريه**» اعتراض دا دے چې تاسو خو قائل ئی په هر امر کښې د شک ؛ نو تاسو څنګه د احول په خطأ باندی چې «**يری الواحد اثنين**» دے او د غير احول په عدم خطأ چې «**يری الواحد واحدا**» دے د يقين او جزم قول کوئ دا خو ستاسو په قول کښې خلف دے ؛ ځکه چې يقين او شک چرته جمع کيږی ؟ او په عناديه باندی اعتراض دا دے چې تاسو خو

قوله: قلنا غلط الحس: ۷۔ شارح رحمة الله علیه جواب ورکوی د دلیل مذکور نه. چونکه اعتراض بنا وو په شقوق ثلثه باندی نو مجیب به یو یو شق را اخلی او د هغی نه به جواب کوی. پدی عبارت سره د شق اول نه جواب ورکول دی حاصل ئی دا دے: چې په حس کښې چې کومه غلطي راځي نو دا د اسباب جزئیه د وجه نه راځي ، **لاأدریه** ډلے دی لره کلیه متصور کړی ده چې حسیات په هر ځائے کښې چې هر څوک استعمال کړی نو پدی سره به علم نه راځي. مونږه وایو چې د بعض خلقو حواس د خاص اسبابُ په وجه چې کومه غلطي کوی دا منافی نده د بعض نورو د یقین کولو سره ، اوس چې دغه خاص اسباب په چا کښې نه وی یا وی خو منتفی شی ؛ نو بیا به دغه غلطي نه راځي. مثلا: «**أَحْوَل**» کس ته یو شئ دوه ښکاره کیدل د هغه د مرض په وجه باندی دی چې مجمع النورین ئی خراب دے ؛ نو غلط ادراک کوی ، کوم کس چې **أحول** ندے هغه به صحیح لیدل کوی ؛ ځکه چې د هغه مجمع النورین صحیح دے. یا که دغه أحول له علاج د اپریشن په ذریعه وشی ؛ نو بیا به د ده په حس کښې غلطي نه راځي او یو به ورته دوه نه ښکاری. دغه شان په گاړی کښې ناست کس ته د گاړی د تیز رفتاریٔ په وجه هر سره متحرک ښکاری ؛ ځکه چې کله گاړے ودریګی نو بیا دغه ونی بوټی وغیره متحرک نه ښکاری. دغه شان دغه نور أمثله چې بره بیان شو پدغه ټولو کښې د دغه اشیاء حرکت د طبع نه خارج شی قسری شی چې د هغی د تیز رفتاریٔ په وجه باندی د انسان نظر د هغی ادراک نه شی کولے پدی وجه په وهمی طریقے سره دغه اشیاء د ګول دائرے په شکل کښې ښکاری یا د خپل اصل شکل نه غټ ښکاری. دغه شان صفراوی ته چې خوږ تریخ ښکاری د دی سبب صفرا مرض دے اوس دا مرض چې په چا کښې نه وی هغه ته به خوږ خوږ او تریخ تریخ ښکاری یا که د دغه صفراوی کس علاج وکړے شی ؛ نو د ده حاسه د ذوق به غلط ادراک نه کوی.

قوله: والاختلافات فی البدیهی: پدے عبارت سره د دلیل د شق ثانی نه جواب کوی. چې په بدیهیاتُ کښې چې کوم اختلافات پیدا کیږی ؛ نو هغه پدی وجه نه چې دا بدیهي په نفس الأمر کښې نشته دے بلکه په بدیهیات کښې اختلاف پدی وجه راځي چې دغه بدیهي دغه انسان ته بدیهي نه وی ، او د دی مختلف وجوه کیدے شی مثلا: د بدیهي نه یو کس ناشنا وی ممارست ئی پکښې نه وی پدی شان چې یو مذهب واله ته یوه مسئله د خپل مذهب په بنا بدیهي وی خو بل مذهب واله د هغی سره اشنا نه وی ؛ نو هغه ته هغه مسئله نظری وی ، اوس که دغه دویم مذهب واله دغه اول مذهب اختیار کړی ؛ نو د دغه مذهب د ټولو مسائلُ او قضایاء سره به دے مانوس شی ؛ نو هغه مسائل چې مخکښې پکښې ده اختلاف کولو اوس به هغه نه کوی. مثلا: یو فلسفی مسلمان شو او په دے خبره پوهه شو چې عالم حادث دے ؛ نو اوس به اختلاف نه کوی.

دویمه وجه دا هم کیدے شی چې مثلا یو شئ په نفس الامر کښې بدیهي دے خو یو چا د هغی د موضوع او محمول صحیح تصور نه وی کړے ؛ نو د **خِفَا فی التَّصوُّر** په وجه باندی په هغی کښې اختلاف لری او یا د هغی نه انکار کوی اوس که دغه کس صحیح تصور وکړی او د ده

وائی چې دا هر سره اوهام او خیالات باطله دی ؛ نو بیا ځنګه احول ته خطأ او غیر احول ته صَحیح وائی ؟ او دغه شان په «عندیه» باندی هم اشکال دے چې تاسو یوی عقیدے ته چې د غیر احول ده صحیح او بلے ته چې د احول ده غلطه ځنګه وائی ؟ **جواب:** ناکت جواب کړے دے چې «**اطلاق الغلط منهم بناءً علی زعم الناس**»

خفا زائله شي ؛ نو بيا به دے انکار نه کوي. مثلا: «الکل اعظم من جزئه» يوه بديهي خبره ده اوس يو کس «کُل» او «جُزء» نه پيژني د دې تصور ئې صحيح ندے کړے ؛ نو ظاهره ده چې هغه به انکار کوي د دينه او وائي به چې «ذَنَبُ الطَّاوٗسِ أعظمُ منه» اوس که ده ته د «کل ، جزء» صحيح تعريف وشو نو بيا به په ځان پورے خاندي. لهٰذا حاصل دا شو چې د بد يهي سره د «عَدَمِ اِلْفْ» يا د «خفا في تصور الاطراف» په وجه باندې چې کوم اختلاف راځي نو دا د بداهت سره منافي ندے.

قوله: وكثرة الاختلاف: پدې عبارت سره جواب کوي د شق ثالث نه. چې په نظرياتُ کښې کوم اختلاف دے ؛ نو دا د فساد د نظرونو او د دلائلُ په معنی د.ترتيب المقدمات په وجه باندې وي ، خو دا هم منافي ندے د حقيت د بعض نظرونو سره ؛ ځکه يو دليل به په داسې طريقه سره مرتب شوے وي چې د هغې مقدمات او شرائط به برابر وي په اصولُ د دليل به جوړ وي او بل به داسې نه وي. لکه قباحت د «ذبح البقرة عند الهنود» په داسې دلائلُ بنا دے چې سراسر باطل دي ، اوس که دغه هندو مسلمان شو نو بيا به دغه اختلافات نه کوي.

قوله:والحقُّ أنّه لاطريق: ۸ ـ د سوفسطائيه د مُسکت کولو او مُلزَم کولو طريقه بيانوي. چې کوره دوي په مناظرو نه سميږي خصوصا لاادريه ؛ ځکه د مناظرې مقصد.دا وي چې مخاطب ته کومے خبرے معلومے وي او اقرار ئې کوي مُناظِر هغې له ترتيب ورکړي چې د هغې نه يوه نتيجه حاصل کړي او د مخاطب په علم کښې يوه نوې خبره راولي چې هغې ته تر اوسه معلومه نه وه ، يا ئې تر اوسه د هغې اقرار نه کوو. اوس **لاأدريه** خو د څه معلوم اقرار نه کوي چې د هغې په ذريعه مجهول ته رسيدل وشي بلکه د هر شق په باره کښې هغوي وائي: «لاأدري». **لهٰذا** ښه طريقه دا ده چې وور «نار» به بل کړے او د سوفسطائيه د درې ډلو نه به د دوي مشر يو يو کس ور واچوي. او بيا به د هر يو نه تپوس وکړے چې څنګه چل دے ؟ عنادي ته به او وائي سوزيدل شته که نه هسې اوهام او خيالات باطله دي ؟ نو که اقرار ئې وکړو چې «نار» او د دې سوزوَل حقيقت دے ؛ نو «فبها» او که اقرار ئې نه کوو نو پريږده چې پکوره شي پکښې. د عندي نه به تپوس وکړے که د سوزيدلو افسوس ئې وکړو ؛ نو ورته او وايه چې دا خو ستا د عقيدے تابع خبره ده ، ته عقيده بدله کړه چې نار ندے بلکه يخے اوبه دي ؛ نو که اقرار ئې وکړو ؛ نو مدعی ثابته شوه او که اقرار ئې ونکړو بس پريږده چې کويله ترې جوړه شي. دغه شان د لاأدري نه به تپوس وکړي که د سوزيدلو افسوس ئې وکړو ؛ نو ورته وايه «لاادري» نو يا به اقرار وکړي او که نه ؛ نو سَتکَورے خو به شي. (۱)

قوله: وسوفسطا: ۹ـ لغوي او صيغوي تَشْرِيْحُ او مأخذ اشتقاق د «سوفسطائيه» لفظ ذکر کوي. حاصل ئې دا دے: چې **سوفسطا** لفظ د يونانۍ نه عربۍ ته نقل شوے دے چې مرکب دے د «سوفا» او «آسطا» نه. د «سوفا» معنی ده علم او حکمت ، او د «أسطا» مُعنی ده مزيَّن او غلط ، اوس د «**سوفسطا**» معنی شوه «هغه علم او حکمت چې ښائسته شوے وي او غلط وي» يعني ظاهر ئې يو شان وي

---

(۱).. فان قيل: التعذيب بالنار مدفوع في الشريعة كما قال عليه السلام: من بدل دينه أو قال رجع عن دينه فاقتلوه وقال : لا تعذبوا بعذاب الله يعني النار ﴿ المعجم الكبير للطبراني: ۱۱/ ۳۱۵﴾ فكيف يصح قول الشارح رحمه الله ؟ قلنا التعذيب بالنار جائز في بعض الاوقات كما دخل الكفار الحصن و لم يخرجوا منه فتوقد بالنار حولهم ليخرجوا او يحترقوا. او نقول ما اراد الشارح رحمه الله تعذيبهم بالنار حقيقة بل مقصوده ذكر استحالة كون المناظرة معهم يعني المناظرة محال معهم بل المناظرة معهم بفعل الاحراق و هو ايضا ممنوع.

خائسته وي او باطن ئې بل شان وي چې بیکاره وي. لکه ته یو څیز ته د سرو زرو اوبه ورکړے نو ظاهر کښې سونا ښکاري خو دننه لرګے ، یا تانبه وي. ؛ نو «سوفسطا» هم ظاهره کښې د علم نوم ورکړے شوے دے خو دننه پکښې د علم نوم نشته بلکه غلطي خبرې دي. بیا د دینه «سَفْسَطَةٌ» مصدر د رباعي مشتق شوے دے بروزن «فَعْلَلَةٌ چون دَحْرَجَةٌ» لکه څنګه چې «فلسفه» معرب شوی ده د «فیلا سوفا» نه «فیلا» بمعنیٰ الْمُحِب او «سوفا» په بمعنیٰ العلم د مجموعه معنی شوه «محبٌ علم» د دې مصدر د رباعي هم «فلسفة» بروزن «دحرجة» دے.

﴿فائدة﴾ قیاس سفسطي چې په منطق کښې ذکر کیږي هغې ته څکه سفسطي وائي چې هغه هم د بیکاره خبرونه مرکب وي.

بَيَانُ أُسْبَابِ الْعِلْمِ

﴿وَ اَسْبَابُ الْعِلْمِ﴾ وَ هِيَ صِفَةٌ يَتَجَلّٰى بِهَا الْمَذْكُوْرُ لِمَنْ قَامَتْ هِيَ بِهِ اَىْ يَتَّضِحُ وَ يَظْهَر مَا يُذْكَر وَ يُمْكِنُ اَنْ يُعَبَّرَ عَنْهُ مَوْجُوْدًا كَانَ اَوْ مَعْدُوْمًا فَيَشْمَل إِدْرَاكَ الْحَوَاسِ وَ إِدْرَاكَ الْعَقْلِ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَ التَّصْدِيْقَاتِ الْيَقِيْنِيَّةِ وَغَيْرِ الْيَقِيْنِيَّةِ. ترجمه: او اسباب د علم ، او دا یو صفت دے چې ښکاره کیږي پدې سره مذکور هغه چاته چې دا صفت قائم وي په هغې پورے ، یعنې واضح کیږي او ښکاره کیږي هغه څیز چې ذکر کیدے شي او ممکن وي چې تعبیر ترینه وشي «په ژبه باندې» برابره ده که موجود وي او که معدوم وي ، پس دا تعریف شامل دے ادراک د حواسُ او ادراک د عقل ته د تصوراتُ نه او دُ تصدیقاتِ یقینه او غیر یقینیه نه.

تَشْرِيْحْ: «يتجلّٰى» صیغه د فعل مضارع معلوم ده دپاره د واحد مذکر غائب د باب تفعل نه په معنی د ښکاره ، او منکشف سره. «يُذْكر» صیغه د فعل مضارع مجهول ده دپاره د واحد مذکر غائب د باب د نصر نه په معنی د یادولو سره.

اجمالي درے خبرے دي: ﴿۱﴾.. ربط. ﴿۲﴾.. غرض الماتن رحمۃ اللہ علیه. ﴿۳﴾.. غرض الشارح رحمۃ اللہ علیه.

ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیه اثبات د معلولاتُ کولو او بیا ئې اوویل: چې پدې باندې علم هم متحقق دے. ۱ـ اوس چونکه علم د امور واقعیه نفس الامریه نه دے او د هر نفس الامري څیز د حاصلو دپاره سبب ضروري وي ؛ نو اوس اسباب د علم ذکر کوي. ۲ـ : علم د موجوداتِ ممکنه نه یو موجود دے او د هر ممکن موجود څیز د وجود دپاره دوه قسمه سبب وي ، سبب حقیقي. سبب ظاهري. د علم سبب حقیقي خو معلوم دے چې واجب تَعَالیٰ دے ؛ څکه مؤثر حقیقي په اشیاء کښې یو الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دے. ماتن رحمۃ اللہ علیه تعین د سبب ظاهري د علم کوي چې درې دي: چې «حواس سلیمه ، خبر صادق ، عقل» د ربط سره سره دویمه خبره هم معلومه شوه چې غرض الماتن رحمۃ اللہ علیه وو.

أُغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیه : چونکه شارح رحمۃ اللہ علیه د متن خدمت او تَشْرِيْحْ کوي او په متن کښې دوه لفظه دي: «أسباب ، علم» چونکه واضح وو ؛ څکه أسباب جمع د سبب

ده، په لغت کښې رسئ ته وائی، او په اصطلاح کښې «ما يفضى الى الشىء و لا يكون علة له» يعني سبب موقوف عليه د شئ وی خو علت د شئ نه وی. پدی وجه شارح رحمه الله ديته التفات ونکړو، هر چې لفظ د علم دے؛ نو شارح د دی تَشْرِيْح کوی په أته خبرو سره چې هغه دا دی:
﴿۱﴾.. تعريف د علم به اوکړی «و هو صفة يتجلىٰ» سره. ﴿۲﴾.. د تعريف د بعض الفاظ تَشْرِيْح به وکړی «اى يتّضح ويظهر» سره. ﴿۳﴾.. تفريع به وکړی «فيشمل إدراک» سره. ﴿٤﴾.. د علم بل تعريف به وکړی «بخلاف قولهم» سره. ﴿۵﴾.. پدے تعريف به هم تفريع وکړی «فانّه و ان كان شاملا» سره. ﴿٦﴾.. رد به وکړی په بعض الناس باندے «علىٰ مازعموا» سره. ﴿۷﴾.. دفع د اعتراض به وکړی په «لٰكن ينبغى» سره. ﴿۸﴾.. ترجيح د ماهوالراجح به وکړی دا هم په «لٰكن ينبغى» سره.

قوله: و هو صفة: ۱ـ تعريف د علم کوی. علم په لغت کښې «دانستن» ته وائی. د اصطلاحی تعريف نه مخکښې دا خبره ذهن نشين کول غواړی چې دعلم په باره کښې د علمآء اختلاف دے. امام رازی رحمه الله فرمائی چې علم «من اجل البدهيات» دے؛ نو تعريف ته ئی ضرورت نشته؛ دليل ئی دا دے، چې علم يو وجدانی کيفيت دے د کيفياتُ د نفس نه، او وجدانی کيفيات بديهی وی، لکه : لوږه، تنده، يخنی او ګرمی وغيره شو. دويم: دليل دا پيش کوی؛ چې د اشيآء د معلومولو ذريعه علم دے، اوس که علم پخپله نظری شی نو حصول د دی به موقوف شی په علم باندی او دا ندے مګر دور دے.

جمهور مناطقه وائی: چې علم نظری دے؛ نو تعريف ئی ضروری دے، دليل ئی دا دے چې د علم په باره کښې د علمآء شديد اختلاف دے، او اختلاف په نظرياتُ کښې راځی نه په بديهياتُ کښې. بيا عام مناطقه پخپل مينځ کښې اختلاف لری. امام غزالی رحمه الله فرمائی: چې علم نظری دے خو «مُتعسّر التّحْديد» دے؛ ځکه چې تعريف کښې لابدی وی د جنس نه (دپاره د جامعيت) او فصل نه (دپاره د مانعيت) او جنس مشابه دے د عرض عام سره په عموم کښې، او فصل مشابه دے د خاصے سره په خصوص کښې، «والفرق من الغوامض» حالانکه په تعريف کښې جنس او فصل ضروری دی. امام الحرمين رحمه الله(۱) فرمائی: چې علم نظری دے خو «مُتيسّر التّحديد» دے؛ ځکه چې علم د مقولے د کيف، يا د فعل، يا د انفعال نه دے بنا بر اختلاف، او هره يوه مقوله د لاندی اشيآء دپاره جنس وی، او قانون دا دے چې «كل ما له جنسٌ فله فصل، وكلّ ما له جنس وفصل فهو متيسّر التّحديد، فالعلم متيسّر التّحديد» کله چې تعريف د علم اسان شو؛ نو پديکښې تقريبا اتلس مذاهب دی او اتلس تعريفات ئی شوی دی چې قاضی مبارک ذکر کړی دی، مونږه به ترينه بعض مشهور ذکر کړو.

التَّعْرِيْفَاتُ الْمَشْهُوْرَةُ لِلْعِلْمِ

حُصُوْلُ صُوْرَةِ الشَّئِ فِى الْعَقْلِ. ﴿صاحب الرسالة الشمسية رحمه الله﴾

(۱).. هو أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الملقب بـ امام الحرمين الجوينى نسبة لجوين من قرى نيسابور ولد سنة ٤١٩ هـ فقيه شافعى واحد أبراز العلمآء الذين عامة والاشاعرة خاصة مات ٢٥ ربيع الثانى سنة ٤٧٨ هـ

- اَلصُّورَةُ الحاصِلةُ من الشَّیِ عِندَالعَقلِ. ﴿صاحب القطبی رحمۃ اللہ علیہ﴾
- الحَاضِرُ عند المُدرِک. ﴿صاحب سلم العلوم رحمۃ اللہ علیہ﴾
- قَبُوْلُ النَّفسِ لِتِلکَ الصُّورَةِ ﴿بعض﴾
- والحق أنه وجودٌ نورِیٌّ فی الواجب و فی الممکنات من حیث الاستناد الی الواجب ﴿قاضی مبارک رحمۃ اللہ علیہ﴾
- صفة یتجلی بها المذکور لمن قامت هی به. ﴿امام أبو منصور الماتریدی رحمۃ اللہ علیہ﴾
- صفة توجب تمییزاً لا یحتمل النقیض. ﴿امام ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ﴾

خو دا ټول تعریفات په خپل خپل ځائی باندے صحیح دی ، دیته وائی «تعریف الشیٔ باوصافه المختلفة» ځکه چې علم **مبدأ الانکشاف** دے چې د دی دپاره لابدی ده د «**مُنکشَف**» یعنی معلوم نه او «**منکشَفٌ علیه**» یعنی عالِم نه ، اوس کله چې یو څیز عالِم ته منکشف او معلوم شی نو په دغه څیز کښې حصول راشی بنا پدی باندی اوّلنی دوه تعریفونه حاصل شوه ، پس د حصول نه دغه څیز حاضر شی عالِم ته ؛ نو دریم تعریف حاصل شو. او حضور چې راشی نو نفس به دا قبول کړے هم وی ؛ نو څلورم تعریف حاصل شو. پس د دینه عالِم ته رنړا حاصله شی ؛ نو د قاضی مبارک رحمۃ اللہ علیہ تعریف هم حاصل شو. او پس د رنړا نه تجلی راځی ؛ نو د ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ تعریف حاصل شو. او پس د تجلی نه تمیز په اشیاء کښې راشی ؛ نو د ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ تعریف حاصل شو. د دی مثال داسے دے لکه زید نحوی هم دے ، صرفی هم دے ، منطقی او اصولی هم دے. اوس څوک ئې په صفت د نحوی سره خلقو ته معرفت کوی او څوک ئې په صفت د صرفی سره معرفت کوی او دغه شان بل ئې په بل صفت سره. چونکه په زید کښې دغه ټول اوصاف موجود دی لهذا هر یو تعریف ئې صحیح دے. دغه شان علم هم دے.

قوله: صفة یتجلی بها: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی مقام کښې د علم دوه تعریفه ذکر کړی دی. پدیکښې اولنے تعریف د شیخ أبو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ نه منقول دے. دا تعریف د روسته تعریف نه عام دے. حاصل د اول تعریف دا دے چې علم یو داسې صفت دے چې د دی په وجه سره یو څیز داسې روښانه او منکشف شی چې ته به وائی چې دا ځما د سترګو مخامخ دے. مثلاً: د آنار د نوم په اوریدو سره زمونږه په ذهن کښې د أنار دانه د هغې رنګ ، د هغې دننه د دانو رنګ او خوند وغیره داسې منکشف او ظاهر شی چې ګویه آنار زمونګ مخې ته پروت دے. معلومه شوه چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په مونږه کښې یو داسې صفت او یو مخفی قوت ودیعت کړے دے چې د هغې په وجه زمونږه په ذهن کښې انکشاف او اظهار د اشیآء کیږی چې دغه صفت او قوت ته علم وائی ، او د دینه تعبیر په **مبدأ الإنکِشاف** او **مابه الإنکِشاف** سره هم کیږی.

قوله: بها المذکور: په تعریف کښې د «**المذکور**» نه مراد «**الشیٔ**» دے عام د دینه که موجود وی او که معدوم وی ، بیا معدوم عام دے که ممکن وی که ممتنع وی. اوس هر کله چې پدی ځائے کښې د «**المذکور**» نه مراد «**الشیٔ**» دے ؛ نو پکار دا وه چې تعریف داسې شوے وے «**صفةٌ یتجلی بها الشیٔ**» خو بل طرف ته زمونږه په نیز باندی د شیٔ اطلاق په موجود حقیقةً کیږی لکه مخکښې تیر

شوی دی: «الشيء عندنا هو الموجود» او په معدوم د شئ اطلاق مجازی دے ، چونکه دلته زمونږه مراد تعمیم دے موجود ، معدوم ممکن ، معدوم ممتنع ټولو ته ؛ نو که مونږه په تعریف کښې «الشئ» ذکر کړے وے ؛ نو مجاز فی التعریف لازمیدو پدی وجه دلته ئی تعبیر په «المذکور» سره وکړو چې د دی اطلاق په موجود ، معدوم ممکن ، معدوم محال درے وارو باندے حقیقةً کیږی.

قوله: لمن قامت هی به: پدی عبارت سره مقصود د تعریف کونکی دوه خبری دی. ۱۔ دا چې په تعریف د علم کښې لفظ د «صفةٌ» راغے چې د دینه معلومه شوه چې علم عرض دے او هر عرض وجود فی نفسه نه لری بلکه عرض په خپل وجود کښې محتاج وی محل ته پدی عبارت سره تعین د محل وشو چې محل د علم هغه دے چې دا علم په چا پوری قائم شو چې هغه نفس ناطقه دے.

۲۔ غرض د مُعَرِّف دفع د اعتراض کوی. **سوال:** مونږه وایو چې زید نحوی دے حلانکه مونږه ته د ده د نحو د وجه نه تجلی د مسائلُ د نحوِ خو نه کیږی ؟ **جواب:** دا تجلی صرف هغه چا ته کیږی چې په چا پورے دغه وصف قائم وی نه چې غیر ته.

قوله: ای یتّضح: ۲۔ په تعریف کښې «تجلّی» لفظ غیر مشهور ذکر وو شارح رحمۃ اللہ علیہ ترینه تعبیر په لفظ مشهور سره وکړو. بیا ئی دلته تفسیر په «یتّضح» سره وکړو ؛ ځکه چې مثال د علم په شان د شیشے دے چې پدیکښې ارتسام د اشیاء کیږی او شیشه چې څومره صفا وی ؛ نو عکس پکښې خه روښانه ښکاری ، او چې شیشه خړه او داغداره وی ؛ نو عکس پکښې خړ پړ ښکاری. دغه شان د چا د ذهن شیشه چې صفا وی ؛ نو هغه ته به وضاحت ښه راځی.

قوله: و یظهر: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د سوال ده: چې تا تفسیر د «تجلّی» په «اِتّضاح» سره وکړو ، او «اِتّضاح» عبارت دے د رفع الابهام نه ـ یعنی ـ یو شئ من وجه معلوم وی او من وجه مجهول وی او د هغی ابهام رفع شی په تفسیر سره دیته «اِتّضاح» وائی. د دینه دا معلومیږی چې په علم سره به انکشاف د هغه شئ کیږی فقط چې من وجه معلوم او من وجه مجهول وی ، او که یو شئ من کل الوجوه مبهم وی د هغی انکشاف به په علم سره نه کیږی حلانکه خبره داسی نده ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب وکړو «و یظهر» ئی تفسیر د «یتّضح» واقع کړو چې مراد د اتضاح نه اظهار دے او اظهار عام دے د ابهام قسمینُ ته شامل دے.

قوله: مایُذکر: دا تفسیر د «المذکور» دے چې په علم سره انکشاف او ظهور د هغه اشیاء راځی چې هغه ذکر شی او نوم ئی واغستے شی. او مقصود پدی عبارت سره دفع د سوال ده. **اعتراض:** چې مراد د مذکور نه هغه شئ وی چې د ماضی سره ئی تعلق وی ، اوس کوم شئ چې فی الحال یا فی المستقبل ذکر کیږی د هغی انکشاف به په علم سره نه راځی **والامر لیس کذلک** ؟ جواب مراد د «المذکور» نه په تعریف کښې «مایذکر» دے او دا حال استقبال دواړو ته شامل دے ، او کوم شئ چې په ماضی کښې ذکر وی هغه خو متحقق شوے او معلوم شوے دے ، او کنه وی معلوم ؛ نو بیا د هغی علم په طریقے د حکایت فی الحال سره حاصلیږی ، لهذا څوک دی دا عتراض نه کوی چې د «المذکور» نه مراد «مایذکر» شو ؛ نو کوم شئ چې مذکور فی الماضی وی په هغی به علم نه راځی.

قوله: ويمكن أن يعبّر عنه: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د سوال ده چې په «مايُذكر» باندې واريدېږي. **إعتراض:** تعريف د علم صحيح ندے ؛ ځکه چې جامع ندے او هر هغه تعريف چې شان ئې دا وي صحيح نه وي. كبرى ظاهره ده ، دليل د صغرى دا دے چې ډېر أشيآء داسې دي چې د هغې په ژبه باندې ذکر نه وي شوے بلکه په نفس سوچ فکر سره د هغې انکشاف په ذهن کښې وشي دا هم علم دے ، سره د دينه ستا تعريف ورته شامل ندے ؛ ځکه تا په تعريف کښې «مايُذكر» لفظ ويلے دے چې متبادره دا ده چې د دينه به ذكر بالفعل مراد وي ؟ **جواب:** مراد د «مايذكر» نه عام دے که بالفعل ذكر وي او که بالقوه وي چې ممکن وي د هغې نه تعبير کول عام د دينه که موجود وي او که معدوم وي. **بألفاظ دیگر:** په تعريف کښې «مايُذكر» د ذِكر بكسر الذال نه دے چې شامل دے ذكر لِساني او ذكر قلبي دواړو ته.

قوله: موجودا كان او معدوما: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده چې د حصولِ علم دپاره حضور د معلوم شرط دے او تا خو هغه شئ چې «مذکور بالقوة» وي هم په علم کښې داخل کړو حلانکه په «مذكور بالقوة» کښې حضور نه وي ؛ نو علم پرې هم نه شي راتلے ؛ ځکه چې «انتفاء الشرط يستلزم انتفآء المشروط» ؟ **جواب:** دا اعتراض ستا دُرست وو خو که مونږه مذهب د حکمآء ، فلاسفؤ اختيار کړے وے. مونږه په مذهب د متكلمينُ باندې قول کوو او د هغوی په نيز باندې د حصولِ علم دپاره حضور د معلوم شرط ندے بلکه علم په معلومِ موجود او معدوم دواړو باندې راتلے شي لکه: يو معلوم د عالِم مخې ته نشته خو تصوير ئې د ده په ذهن کښې شته د دغے تصوير د کولا وهلو سره د ته علم حاصليدے شي. «**فلا يرد ما يرد**»

قوله: فيشمل إدراك: ۳ـ تفريع کوی په تعريف د ماتريديه باندې. مخکښې د دينه چې د تفريع تَشرِيح وشي يوه مقدمه ممهده ضروري ده. هغه دا چې **آلَه** د ادراک او علم دپاره دوه څيزونه دي. «حواس او عقل» د حواسُ په ذريعه چې کوم ادراک او علم حاصل شي مثلاً: د قوة باصره په ذريعه سره رنګونه او شکلونه ، د قوة سامعه په ذريعه سره اوازونه ، د قوة شامه په ذريعه سره بويونه ، د قوة ذائقه په ذريعه سره خوندونه ، د قوة لامسه په ذريعه سره يخ والے تود والے ، کلک والے نرم والے. دېته **علم إحسَاسی** وائي. او کوم ادراک چې ما وراء الاحساس حاصل شي په عقل سره هغے ته **علمِ تَعَقُّلی** وائي. بيا دغه د عقل په واسطه چې کوم ادراک حاصل شي دا اولا په دوه قسمه دے: **تصوّر ، تصديق**» وجه د حصر پکښې دا ده چې که دغه ادراک خالی وو د نسبت تامه خبری اذعانی نه نو دا تصور دے ، او که ادراک وو سره د نسبت تامه خبری اذعانی نه ؛ نو دا تصديق دے. بيا تصديق په څلور قسمه دے: «**يقين ، ظن ، جهل مركب ، تقليد**»

وجه د حصر پکښې دا ده چې دا تصديق به خالی نه وي يا به مشتمل په اعتقاد جازم راسخ مطابق مع الواقع وي يا نه ؟ که وو ؛ نو «**يقين**» دے. او که اعتقاد جازم راسخ وو خو مطابق مع الواقع نه وو ؛ نو «**جهل مركّب**» دے. او که جازم نه وو بلکه احتمال د جانب مرجوح پکښې هم څه نه څه وو ؛ نو «**ظن**» دے. او که راسخ نه وو بلکه په تشکيک د مُشكِک سره زائل کيدو ؛ نو «**تقليد**» دے.

أمثله: مثال د اوّل قسم چې «**یقین**» دے لکه: زمونږه علم او عقیده په حقانیت د اسلام او وحدانیت د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ باندې چې دا داسې عقیده ده چې جازمه ده چې احتمال د دې خبرې نه لرې چې ګنې اسلام دین باطل دے، او راسخه ده چې په تشکیک د مشکک سره نه زائله کیږي، او دا عقیده مطابق مع الواقع هم ده، دیته ایمان او یقین وائي او په باب د ایمانیاتُ کښې هم دا قسم تصدیق معتبر دے. مثال د قسم ثاني لکه: علم او عقیده د مشرکینُ چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ شریک لري دا خبره مکمل د واقع نه خلاف ده. مثال د قسم ثالث لکه: موسمیاتُ واله د څه **آلاتُ** او قرائنُ په وجه او وائي چې باران به ډیر کیږي، اوس پدیکښې احتمال د دې خبرې شته چې باران ونه شي یا کم وشي. مثال د قسم رابع لکه: ته د یو عالم او استاذ اتباع وکړې پدې شان سره چې ستا حسن ظن وي په هغې باندې چې که دوې ماته د کوم څیز په باره کښې د حرمت قول وکړي هغه به حرام وي، که د واجب وکړي هغه به واجب وي، د جائز ناجائز وکړي څه به ئې منم لیکن کیدے شي چې یو کس تالره په شک کښې واچوي چې فلانکۍ مسئله درته دغې عالم غلطه کړې ده او په دلیل سره دا خبره ثابته کړي؛ نو ستا علم په تشکیک د مشکک سره زائل شو دیته تقلید وائي. لکه **إمام أبو جعفر طحاوي** رَحمَةُ اللهِ عَلَيه اولًا شافعي المسلک وو بیا روستو حنفي شو.

حاصل الکلام دا شو چې إدراک العقل اولا په دوه قسمه دے «**تصور، تصدیق**» بیا تصدیق په څلور قسمه دے: «**یقین، ظن، تقلید، جهل مرکب**» په دیکښې اول الذکر چې یقین دے دا بیا په درې قسمه دے «**علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین**» وجه د حصر پکښې دا ده چې دغه اعتقاد جازمه راسخه ثابته مطابق مع الواقع به یا فقط په اوریدلو سره حاصل شوے وي بغیر د مشاهدے او تجربے نه او یا به سره د دینه وي، که فقط په اوریدلو سره حاصل وو؛ نو «**علم الیقین**» او که مُشاهده ورسره وه؛ نو «**عین الیقین**» او که تجربه ورسره هم وه؛ نو «**حقّ الیقین**» شو. بیا یقین سره د خپل درې واړه اقسامو نه دیته تصدیقات یقینیه وائي. او دغه روستنو درې تصدیقاتُ ته تصدیقات غیر یقینیه وائي.

بیا حکماء علمِ تعقلي ته فقط علم وائي علمِ احساسي علم نه ګڼري، او د متکلّمینُ په نیز باندې علمِ تعقلي او علمِ إحساسي دواړه قسمونه علم دے. اوس شارح رَحمَةُ اللهِ عَلَيه چې کومه تفریع کړې ده؛ نو د هغې مقصد واضح شو چې د علم دا تعریف چې کوم أبو منصور ماتریدي رَحمَةُ اللهِ عَلَيه کړے دے علم تعقلي او علم احساسي دواړوته شامل دے، دغه شان تصوراتُ او تصدیقات یقینیه او غیر یقینیه ټولو ته دا تعریف شامل دے؛ ځکه چې پدې تعریف کښې «**یتجلیٰ**» په معنی د «**ینکشف**» ذکر دے او «**انکشاف**» عام دے که تام وي او که ناقص وي. په تصدیقات یقینیه کښې انکشاف تام او په تصدیقات غیر یقینیه کښې انکشاف ناقص دے.

قوله: ادراک الحواس: شارح رَحمَةُ اللهِ عَلَيه د إدراک إضافت حواسُ او عقل ته وکړو دیته وائي «**إضافة ذي الآلةِ إلی آلته**» یعني ادراک صرف په نفس ناطقه سره کیږي حِسْ او عَقل دواړه آله د ادراک دي. بیا مراد د حواس نه حواس خمسه ظاهره دي چې «**سمع، بصر، ذوق، شم، لمس**» دي، نه حواس خمسه باطنه چې مسمی دي په «**حسّ مشترک، خیال، متصرّفه، واهمه، حافظه**» ځکه اشاعره د دې حواسُ وجود نه تسلیموي. «**کما سیأتي في موضعه**» بیا «**من تصوراتها و التصدیق بها**» کښې دا

«مِنْ» بیانی دے او بیان‌ مد ادراک العقل دے؛ ځکه چې د حواسُ ادراک ته اتفاقًا (عند المتکلمین و الحکمآء) تصور او تصدیق نه شي ویلے. تصور او تصدیق صرف د ادراک العقل قسم دے.

بِخِلَافِ قَوْلِهِمْ صِفَةٌ تُوجِبُ تَمیزًا لَا یَحْتَمِلُ النَّقِیْضَ فَإِنَّهُ وَ إِنْ کَانَ شَامِلًا لِإِدْرَاکِ الحَوَاسِ بِنَآءً عَلٰی عَدَمِ تَقْیِیْدِ المَعَانِیْ، و لِلتَّصَوُّرَاتِ بِنآءً أَنَّهَا لَا تَقَائِضَ لَهَا عَلیٰ مَا زَعَمُوْا لٰکِنَّهُ لَا یَشْتَمِلُ غیر الیَقِیْنِیَّاتِ مِن التَّصْدِیْقَاتِ هٰذَا، و لٰکِن یَنْبَغِی اَن یُحْمَلَ التَّجَلِّیْ عَلَی الإِنْکِشَافِ التَّامِ الَّذِیْ لا یَشْمَلُ الظَّنَّ لِاَنَّ العِلْمَ عِنْدَهُمْ مُقَابِلٌ لِّلظَّنِّ. **ترجمه:** په خلاف د دې قول د دوی چې «علم یو صفت دے چې واجبوی جدائي لره او احتمال نه لري د نقیض» پس دا تعریف اګر چې شامل دے ادراک د حواسُ ته بنا پدې چې دا تعریف ندے مقید په «المعانی» عبارت سره، او تصوراتُ ته هم شامل دے بنا پدې چې د دې دپاره نقائض نشته څنګه چې دوی زعم کړے دے، لیکن دا تعریف نه شاملیږي تصدیقاتِ غیر یقینیه ته «واخله دا» لیکن مناسب دا ده چې په اولني تعریف کښې «تجلی» په انکشاف تام باندې حمل شي هغه چې ظن ته نه شاملیږي؛ ځکه چې علم د دوی په نیز باندې مقابل د ظن دے.

تَشْرِیْح: «**بخلاف قولهم**» جار مجرور ظرف لغو متعلق دے تر «**متلبسا**» پورې او په محل د نصب کښې واقع دے بنا بر حالیت. تقدیر داسې شو چې «**العلم صفة قائمة بالغیر حال کونه متلبسا بخلاف قولهم**»

قوله: بخلاف قولهم: ۴ـ د علم دویم تعریف کوی. او دا تعریف **أبوالحسن الاشعری** رحمة الله علیه کړے دے. د شارح رحمة الله علیه دا قول چې «**بخلاف قولهم**» د روسته تفریع سره تعلق ساتی. بیا دا تعریف د اشعری رحمة الله علیه په اصل کښې داسې وو: «**صفةٌ توجب تمیزًا بین المعانی لا یحتمل النَّقیضَ**» یعنی «المعانی» لفظ پکښې وو چې دا هغه موجوداتُ ته وائي چې ادراک ئې په ذریعه د عقل سره کیږي نه د حواس ظاهریه سره، چونکه ابوالحسن أشعری رحمة الله علیه د متکلّمینُ نه دے او متکلمین خو هغه ادراک ته چې په ذریعه د حواسِ ظاهریه سره وشي علم وائي او پدې قید سره علم احساسی ته دا تعریف نه شاملیدو پدې وجه متأخرینُ او شارح رحمة الله علیه د دې تعریف نه «**بین المعانی**» لفظ کټ کړو د دے دپاره چې **علم إحساسی** ته هم دا تعریف شامل شي؛ ځکه خو شارح رحمة الله علیه وائي.....

قوله: فانّه و إن کان شاملا لادراک الحواس. ۵ـ دا په تعریف ثانی تفریع ده: چې دا تعریف علم احساسی ته شامل دے؛ ځکه چې مونږه د تعریف نه «**المعانی**» لفظ کټ کړو، او تصوّراتُ ته هم شامل دے؛ ځکه چې د تصوّراتُ دپاره د بعض په نیز نقائض نشته؛ نو په «**لا یحتمل النقیض**» سره نه خارجیږي، وجه د بعض دپاره دا ده چې تصورات خالی وی د نسبت نه او کوم شئ چې خالی وی د نسبت نه؛ نو هغه مفرد وی او د مفرداتُ نقائض نه وی. او دا تعریف تصدیقات یقینیه ته هم شامل دے؛ ځکه چې پدیکښې احتمال د نقیض نه وی، البته دا تعریف تصدیقات غیر یقینیه ته چې «**ظن، جهل مرکب، تقلید**» دی ندے شامل، لهذا دا تعریف د مخکښې تعریف نه خاص شو ځکه په هغې کښې شمول وو تصدیقات غیر یقینیه ته.

قوله: علی مازعموا: ۶ـ رد کول دی په هغه چا چې د تصوراتُ په نقیض ندی قائل. شارح رحمة الله علیه د دغو خلقو د قول نه تعبیر په «**زعم**» سره وکړو چې پدیکښې ضُعف ته اشاره ده،

یعنی دا خبره ضعیفه ده چې د تصوّراتُ نقیض نه راځي ؛ یوه وجه دا ده چې مناطقه وائي: "و نقیضا المتساویین متساویان" دلته د متساویین نه مراد کلیان.دی او کلیات د قبیلې د مفرداتُ نه دی ، معلومه شوه چې د مفرداتُ نقیض راتلې شي. دویم: دا چې تصور قسم د علم دے اوس که د دې دپاره نقیض را نه شي ؛ نو هر یو څیز تصور به علم شي حالانکه دا غلطه ده ؛ ځکه چې کوم تصور د نفس الامر خلاف وي هغه علم نه شي کیدے بلکه هغه به جهل وي.

خو قول فیصل دا دے چې د نقیض دوه تعریفونه خلقو کړي دي بعض وائي: "نقیض کل شيءٍ رفعُه" بنا پدے تعریف باندې د تصوّراتُ بلکه د هر یو څیز که مفرد وي که مرکب وي نقیض راتلې شي مثلاً: د "زید ، انسان ، حیوان" نقیض بالترتیب به "لازید ، لا انسان ، لاحیوان" راځي.

دویم: تعریف د نقیض مناطقه کوي چې: "إختلاف القضیتین بالایجاب والسلب بحیث یقتضي صدق احدیٰ هما کذب الاخریٰ" بنا پدې تعریف بیا د تصوراتُ او مفرداتُ نقائض نه شي راتلې ؛ ځکه پدې تعریف کښې "اختلاف القضیتین" دے او تصورات او مفردات قضیه نده.

قوله: لٰکنّه لایشمل غیر الیقینیات: دغه تعریف ثاني د تصدیق هغه غیر یقیني درې اقسامُ نه شامل ندے. ظن ته پدې وجه ندے شامل چې ظن فی الحال احتمال د نقیض لري ؛ ځکه چې ظن عبارت دے د اعتقاد د جانب راجح نه ؛ نو د جانب مرجوح احتمال فی الحال لري. او تقلید او جهل مرکب احتمال د نقیض لري فی المآل ؛ ځکه چې دا دواړه زائله کیږي په تشکیک د مشکک سره.

قوله: لٰکن ینبغي: ۸ ـ خبره کول دي اوّلاً چې دفع د اعتراض ، او بیا ۹ـ خبره ترجیح د ماهو الراجح کول دي.

إعتراض: چې ته تصدیقات غیر یقینیه داخل فی العلم وائي کنه ؟ که داخل ئې نه وائي ؛ نو بنا په دے اول تعریف صحیح نه شو ؛ ځکه مانع نه شو د دخول د غیر نه په دغه تعریف کښې لفظ د "یتجلّیٰ" ذکر دے او تصدیقات غیر یقینیه سره هم څه نه څه **تجلّي** حاصلیږي. اوکه داخل ئې وائي ؛ نو بنا په دے تعریف ثاني دے جامع نه شو خپلو افرادُ لره ، خارج شو ترینه تصدیقات غیر یقینیه.

جواب: دا دے چې مونږه دا داخل فی العلم نه وایو علم صرف تصدیق یقیني تصوّرات او علم احساسي دے ، او که ته اعتراض کوے چې اوّل تعریف مانع نه شو ؛ نو مونږه وایو هلته "تجلّي" مطلق ذکر ده او رجع د مطلق فرد کامل ته کیږي چې دغه متبادر الی الذهن وي او فرد کامل د تجلي انکشاف تام دے هغه چې احتمال د نقیض نه لري نه فی الحال او نه فی المآل ، او غیر یقیني تصدیقات اکر چې څه نا څه تجلي راولي خو کامله تجلي پرې نه حاصلیږي بلکه احتمال د نقیض لري. لهذا په تعریف اول اعتراض د عدم مانعیت صحیح ندے. علت د دې تاویل دپاره چې مراد د تجلي نه انکشاف تام دے دا خبره ده: "لانّ العلم عندهم مقابل للظنّ" او که ته وائي چې مناطقه خو ظن ته علم وائي ؛ نو جواب په "عندهم" سره وشو چې مراد زمونږه متکلمین دي نه مناطقه. حاصل دا چې د دواړو تعریفونو رجع او مآل یو شئ دے.

۹ـ خبره هم معلومه شوه چې شارح رحمہ اللہ تعریف ثاني ته ترجیح ورکړه په اول باندې ؛ ځکه ده رجع د تعریف اوّل ثاني ته وکړه هغه داسې چې په تعریف اول کښې ئې تاویل وکړو چې تعریف

ثاني تصديقات غير يقينيه ته شامل ندے ؛ نو تعريف اول هم دغه شان كول پكار دي. خو اصل خبره داده چې تعريف اوّل عمده دے ؛ ځكه چې په تعريف ثاني كښې مونږه تصرف كړے دے پدې شان چې «بين المعاني» لفظ ترينه كټ شوے دے. او حذف خو خلاف الاصل دے.

﴿لِلْخَلْقِ﴾ اَيِ الْمَخْلُوْقِ مِنَ الْمَلَكِ وَ الْاِنْسِ وَ الْجِنِّ ، بِخِلَافِ عِلْمِ الْخَالِقِ تَعَالٰى فَاِنَّهٗ لِذَاتِهٖ لَا بِسَبَبٍ مِّنَ الْاَسْبَابِ ﴿ثَلٰثَةٌ الْحَوَاسُّ السَّلِيْمَةُ وَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ وَ الْعَقْلُ﴾ بِحُكْمِ الْاِسْتِقْرَاءِ وَ وَجْهُ الضَّبْطِ اَنَّ السَّبَبَ اِنْ كَانَ مِنَ الْخَارِجِ فَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَ اِلَّا فَاِنْ كَانَ اٰلَةً غَيْرَ الْمُدْرِكِ فَالْحَوَاسُّ وَ اِلَّا فَالْعَقْلُ. تَرْجَمَة: «اسباب د علم» د خلق يعني مخلوق دپاره د فرشتو او انسانانُ پيريانُ نه ، په خلاف د علم د خالق تعالیٰ چې علم د هغه د ذات د وجه نه دے ، نه د يو سبب په وجه د اسبابُ نه «درې دي» حواس سليمه ، خبر صادق او عقل. په حكم د استقراء سره ، او وجه د حصر او ضبط ئې دا ده چې كه دا سبب خارج وی د مدرِك نه ؛ نو خبر صادق شو او كه داسې نه وو ؛ نو پس كه آله د ادراك وه خو غير مدرِك وه ؛ نو حواس او كه داسې نه وه ؛ نو پس عقل دے.

تَشْرِيْحْ: يو غرض د ماتن رحمة الله عليه دے او بل غرض د شارح رحمة الله عليه دے. غرض د ماتن رحمة الله عليه دفع د اعتراض كوی چې ته وائې: «**اسباب العلم ثلثة**» نو پديكښې خو علم د الله تبارك وتعالیٰ هم داخل شو حلانكه علم د الله تبارك وتعالیٰ خو اسبابُ ته محتاج ندے ؟ ماتن رحمة الله عليه جواب وكړو چې دا اسباب څه د علم د مخلوق دپاره وايم نه د هر چا د علم دپاره چې خالق پكښې هم داخل شي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دفع الاعتراض «للمخلوق» سره. ﴿۲﴾.. تفصيل د مخلوق به وكړی «من الملک» سره. ﴿۳﴾.. فائده د **للخلق** قيد به ذكر كړی «**بخلاف علم الخالق**» سره. ﴿٤﴾.. دفع الاعتراض به وكړی «**لا بسبب**» سره.

قوله: للمخلوق: ۱ـ اعتراض دا دے چې ماتن رحمة الله عليه او ويل: «**للخلق**» خلق صيغه د مصدر ده او مصدر مبني للفاعل واقع كيږی دلته چې دا مبني للفاعل شی په معنی د خالق سره ؛ نو تقدير د عبارت به دا شی: «**أسباب العلم للخالق**» اوس د كومے خبرې نه چې ته تختيدی په هغې كښې واپس واقع شوی ، هغه دا چې پدې عبارت سره تا احتراز د علم د خالق نه كوو او دا خو هغې ته شامل شو؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه او ويل: «**ای المخلوق**» حاصل د جواب دا دے چې هر مصدر مبني للفاعل نه وی كله مبني للمفعول هم راځی ، دلته دا مصدر مبني للمفعول دے په معنی د مخلوق سره.

قوله: من الملک و الانس: ۲ـ تفصيل د مخلوق كوی او د خلق مصداق ذكر كوی دپاره د دفع د اعتراض: چې مراد به د مخلوق نه كل ما سوی الله وی ، بنا پدې يو خو د حجر شجر وغيره دپاره هم علم ثابت شو او د دی د علم دپاره به هم دا اسباب وی حالانكه د حجر شجر دپاره علم نشته ؛ نو دا به ئې اسباب څنگه شی ؟ **جواب:** مراد د مخلوق نه كل ماسوی الله تبارك وتعالیٰ ندی بلكه ذوی العقول مراد دی چې هغه درې انواع دی: «**ملک ، انس ، جن**» پدی سره بل اعتراض هم دفع شو چې د مخلوق په تفصيل كښې شارح رحمة الله عليه درې اشيآء ذكر كړه او د نورو نه غلے پاتې شو دا دليل د دی دے چې مخلوق منحصر دے په دی درې انواعُ كښې او دا خو غلطه ده ؟ **جواب** وشو چې شارح رحمة الله عليه انحصار د عالَم پدی درې انواعُ كښې چې كړے دے ؛ نو په اعتبار د عقل سره چې دا

دری انواع ذوی العقول دی او پدیکښې هیڅ شک نشته چې ذوی العقول هم دغه دری انواع دی.

بیا شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت کښې «ملک» مقدّم کړل په «إنس ، جن» باندے د وجه د تقدم زمانی نه. او «إنس» ئې مقدّم کړو په «جن» باندے د وجه د تقدم شرفی نه.

قوله: بخلاف علم الخالق: ۳ـ د «للخلق» قید فائده ذکر کوی. او دفع د اعتراض کوی چې ګیدے شی لفظ د «للخلق» به اتفاق وی احترازی به نه وی؟ **جواب:** دا قید اتفاق ندے بلکه پدی سره احتراز مقصود دے د علم د خالق تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نه ؛ ځکه چې علم الهی لذاته دے.

قوله: لابسبب من الاسباب: ٤ـ دفع د سوال ده. سوال دا راځی چې علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لذاته شو ؛ نو د دی مطلب به دا وی چې علم د الله تعالی به عین وی د ذات سره حلانکه دا د متکلمین مذهب ندے ؟ **جواب:** د «فانّه لذاته» مقصد دا دے ثبوت د علم د باری تعالی دپاره ضروری او واجب دے پدی شان چې علم په تقاضا د ذات واجبی دے. او دلته ذات په مقابله د غیر کښې دے چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په خپل علم کښې محتاج غیر ته ندے چې سبب دے.

قوله: ثلاثة الحواس السليمة: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه ۱ـ تعداد د اسبابُ ذکر کوی اجمالا په «ثلثة» لفظ سره. ۲ـ تعین د دغه اسبابُ کوی په «الحواس السليمة» سره. ۳ـ او بیا تفصیل د دغه اسبابُ کوی په «فالحواس خمس» سره.

قوله: الحواس السليمة: ماتن رحمۃ اللہ علیه د حواس سره قید د «السليمة» د دی دپاره ولګولو چې سبب د علم مطلق حواس ندی بلکه صحیح حواس دی لهذا د «أحول» بصارت سبب د علم نه شی کیدے او نه په هغی فیصله کیدے شی. دغه شان د «خبر» سره ئې قید د «الصادق» ولګولو اشاره ده دیته چې خبر کاذب سبب دعلم نه شی کیدے. البته «عقل» ئې مطلق ذکر کړو سره د دینه چې مطلق عقل هم سبب د علم ندے بلکه «عقل سليم» سبب د علم دے. ؛ وجه دا ده چې عقل هله عقل وی چې سلیم وی غیر سلیم هډو عقل ندے لکه عقل د مجنون وغیره شو ؛ ځکه خو هغی ته عقل نه وائی بلکه جنون ورته وائی.

أغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیه : ﴿۱﴾.. مقام الحصر به ذکر کړی «بحكم الاستقرآء» سره. ﴿۲﴾.. دلیل الحصر به ذکر کړی «وجه الضبط» سره. ﴿۳﴾.. اعتراض به نقل کړی «فان قيل» سره. ﴿٤﴾.. جواب به تری وکړی «قلنا هذا» سره.

قوله:بحكم الاستقرآء: ۱ـ مقام الحصر ذکر کوی. شارح وائی چې حصر د اسباب العلم په دغه درے اقسامُ کښې حصر استقرائی دے یعنی په تتبع او تلاش سره دغه دری أسباب د علم موندلےشوی دی ، او استقرآء چونکه افاده د ظن کوی او د ظنّي دعوی دپاره دلیل ظنّي کافی وی : ځکه د تقسیم استقرائی دپاره دلیل قیاس استثنائی دے چې د هغی په مقدمتین کښې تلازم یقینی نه وی. مثلا: دلته کښې به دلیل داسی شی: «که چرته وو سبب د علم علاوه د دغه دری اسبابُ نه نو ضروری وه چې په استقرآء سره هغه موندلے شوے وے ، خو تالی باطل دے ؛ ځکه په تتبع تلاش سره خو بل سبب د علم ندے پیدا شوے ؛ نو مقدم ئې مثل شو چې د دی دری نه علاوه بل

سبب د علم هم نشته» اوس پدې دليل کښې د مقدم (يعنې نور اسباب پيدا کيدل) او تالي (يعنې تتبع تلاش سره پيدا کيدل) په مابين کښې هيڅ قسم تلازم نشته ، لهذا د تتبع تلاش نه روسته بل سبب نه پيداکيدل هم ضروري نه شو چې په نفس الامر کښې دې هم بل سبب نه وي ، البته ګمان هم دغه کيدے شي چې کيدے شي د دې درې اسبابُ نه علاوه بل سبب نه وي.

أَقْسَامُ الْحَصْرِ

﴿فائدة﴾.. پوهه شه چې حصر په څلور قسمه دے «عقلي ، قطعي ، جعلي ، استقرائي» وجه د حصر په دغه څلورو کښې داده چې دغه اقسام به خالي نه وي يا به ملاحظه د نفس مفهوم د أقسامُ کافي وي دپاره د جزم با الانحصار او يا نه ، که کافي وه ؛ نو دا حصر عقلي شو چې علامه ئې دا ده چې دا به دائر بين النفي و الاثبات وي. او که کافي نه وو ؛ نو بيا به خالي نوي ، يا به محتاج وي دليل ته ، يا به محتاج وي جاعل او قاسِم ته ، او يا به محتاج وي استقرآء يعنې تتبع تلاش ته ، که اوّل وو ؛ نو حصر قطعي ، که ثاني وو ؛ نو حصر جعلي ، او که ثالث وو ؛ نو حصر استقرائي ، او د دے دريو علامه داده چې دا به دائر بين النفي و الاثبات نه وي. دلته مراد حصر استقرائي دے.

قوله: وجه الضبط: ۲ـ وجه د حصر ذکر کوي په دغه درې اسبابُ کښې. حاصل ئې دا دے چې دغه سبب به خالي نوي ، يا به خارج عن المدرِک وي يا نه ، که وو ؛ نو «**خبر صادق**» شو. او که نه وو ؛ نو يا به آله د ادراک وي او يا به عين مدرِک وي ، که اوّل وو ؛ نو «**حواس سليمه**» شو. او که ثاني وو ؛ نو «**عقل**» شو.

بيا دا خبره څرګنده واضح شوې ده چې مدرِک د اشيآء نفس ناطقه ، يا انسان دے او حواس او عقل دواړه آلے د ادراک دي لهذا د شارح رحمة الله عليه دلته دا قول چې عقل عين مدرِک دے بنا دے په تسامح او مجاز باندې. بيا په حواسُ او عقل کښې (سره د دينه چې دواړه آلے د ادراک دي» ده عقل ته مدرِک ځکه او وي چې عقل ته په ادراک کښې ډيره دخله ده په نسبت د حواسُ باندې. يعنې په عقل او حواسُ دواړو سره ادراک کيږي او دواړه آلے د ادراک دي خو عقل ډيره قوي او قريبه آله د ادراک ده په نسبت د حواسُ باندې.

بَيَانُ الْاِعْتِرَاضِ عَلٰى حَصْرِ الْاَسْبَابِ فِيْ ثَلٰثَةٍ

فَاِنْ قِيْلَ السَّبَبُ الْمؤثِّرُ فِيْ الْعُلُوْمِ كُلِّهَا هُوَ اللهُ تَعَالٰى لِاَنَّهَا بِخَلْقِهٖ وَ اِيْجَادِهٖ مِنْ غَيْرِ تَاْثِيْرٍ لِّلْحَاسَّةِ وَ الْخَبَرِ وَ الْعَقْلِ ، وَ السَّبَبُ الظَّاهِرِيُّ كَالنَّارِ لِلْاِحْرَاقِ هُوَ الْعَقْلُ لَا غَيْرُ ، وَ اِنَّمَا الْحَوَاسُّ وَ الْاِخْبَارُ آلَاتٌ وَ طُرُقٌ فِى الْاِدْرَاكِ ، وَالسَّبَبُ الْمُفْضِىْ فِى الْجُمْلَةِ بِاَنْ يَّخْلُقَ اللهُ تَعَالٰى فِيْنَا الْعِلْمَ مَعَهٗ بِطَرِيْقِ جَرْىِ الْعَادَةِ لِيَشْمَلَ

الْمُدْرِكَ كَالْعَقْلِ وَ الْاٰلَةِ كَالْحِسِّ وَ الطَّرِيْقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلٰثَةِ بَلْ هٰهُنَا أَشْيَآءُ أُخَرُ مِثْلُ الْوِجْدَانِ وَ الْحَدْسِ وَ التَّجْرِبَةِ وَ نَظَرُ الْعَقْلِ بِمَعْنٰى تَرْتِيْبِ الْمَبَادِئْ وَ الْمُقَدَّمَاتِ. ترجمه: پس كه او ويلے شي به اعتراض كښې چې سبب مؤثره په تولو علومُ كښې خو اللهتَبَارَكَوَتَعَالٰى دے ؛ ځكه دا هر څه خو د الله تَعَالٰى په پيدايش او ايجاد سره دي بغير د تاثير د حاسه او خبر او عقل نه ، او سبب ظاهري لكه ؤور د سوزلو دپاره خو هم عقل دے بل شئ نه ، او بيشكه حواس او اخبار خو آلے او لارې د ادراك دي ، او سبب مفضي في الجملة پدې معنى سره چې پيدا كړي اللهتَبَارَكَوَتَعَالٰى په مونږه كښې علم لره په طريقے د جريان العادة سره ، د دې دپاره چې (دا سبب مفضي في الجملة) شامل شي مدرك ته لكه عقل ، او آلے ته لكه حس ، او طريق ته لكه خبر ؛ نو دا قِسم سبب خو منحصر ندے پدې درې اقسامُ كښې بلكه دلته څه نور أشيآء هم شته لكه وجدان ، حدس ، تجربه او نظر العقل په معنٰى د ترتيب وركولو مبادي او مقدماتُ لره.

قوله:فان قيل السبب: ۳۔ منشأ د اعتراض دغه حصر مذكور دے ، اعتراض په نمط د قياس اقترآني سره دے. حاصل ئې دا دے: چې حصر ستا په اسباب ثلاثه كښې صحيح ندے [دعوىٰ] ځكه چې دا حصر يا جامع او يا مانع ندے [صغرىٰ] او كوم حصر چې شان ئې داوى هغه صحيح نوى [كبرىٰ] لهذا ستاحصر هم صحيح نه شو [نتيجه] «دليل الكبرىٰ» خو واضح دے ؛ ځكه چې حصر په منزله د تعريف وى ، او په تعريف كښې جامعيت ، مانعيت ضرورى وى. «دليل الصغرىٰ» شارح رحمۃاللہعليه تفصيلا ذكر كوى چې بنا دے په شقوق ثلثه باندى. لنډيز ئې دا دے: چې تا اسباب د علم درې ذكر كړه ؛ نوځه تپوس كوم چې د سبب نه مراد ستا كوم يو سبب دے ؛ ځكه چې اسباب خو درې قسمه دي: «۱۔ سبب حقيقي. ۲۔ سبب ظاهري. ۳۔ سبب مفضي في الجمله» كه مراد ستا اوّل دوه شي ؛ نو حصر دے مانع ندے د دخول د غير نه ؛ ځكه چې سببٌ حقيقي د هر څيز دپاره اللهتَبَارَكَوَتَعَالٰى دے ؛ نو حواس او خبرصادق او عقل درې واړه اغيار په حصر كښې داخل شو. او سبب ظاهري خو صرفِ عقل دے لهذا خبرصادق او حواس پكښې بيا اغيار شو. او كه مراد ستا سبب مفضي في الجمله شي ؛ نو حصر دي جامع نه دے خارجيږى ترينه بعض افراد د سبب مفضي في الجملة لكه: «وِجْدَان ، حِدْس ، تَجْرُبه ، نَظْرُالعَقْل» ؟ دا حاصل الاعتراض شو.

قوله: لانّها بخلقه: دا د سبب حقيقي د عدم صحت وجه ذكر كوى ؛ ځكه چې سبب حقيقي او سبب مؤثره يو شئ دے **إعتراض:** ته وائې چې دا هر سره د اللهتَبَارَكَوَتَعَالٰى په پيدائش او ايجاد سره دي بغير د دغه اسبابُ نه دا خبره دې صحيح نده ؛ ځكه چې مونږه او ريدلى دي چې علم بالنّتيجه استعدادًا راځي يعني صغرى كبرى چې وضع شي ؛ نو پديكښې استعداد د دې راشي چې نتيجه وركړى ، معلومه شوه چې هر څيز د الله تَبَارَكَوَتَعَالٰى خلق او ايجاد ته محتاج ندے ؟ **جواب:** پدې مسئله كښې اختلاف دے چې علم بالنّتيجه څنګه راځي ؟ درې مذاهب دي ۱۔ فلاسفه وائې: چې علم بالنتيجه استعدادًا راځي يعني په صغرى كبرى كښې استعداد د دې خبرې شته چې تاله نتيجه در كړى. ۲۔ معتزله وائې: چې علم بالنتيجه توليدًا راځي ، يعني صغرى كبرى په منزله د أَبْ او أُمْ سره دي ، كله چې د أَبْ او أُمْ ملاپ وشي نو بچے پيدا كيږى ، دغه شان چې صغرى كبرى ميلاؤ شي نو نتيجه وركړى. ۳۔ أهل السنة والجماعه وائې: چې علم بالنتيجه فيضانًا راځي ، يعني چې صغرى كبرى وضع شي نو اللهتَبَارَكَوَتَعَالٰى بيا فيضان د نتيجه كوى كه خوښه ئې شي. لهذا مونږ

د اهل السنة والجماعة سره تعلق لري ؛ نو زمونږ په نيز هر څيز په خلق او ايجاد د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ سره دے ، پس د شارح رحمة الله عليه وينا صحيح شوه چې **«لانها بخلقه و إيجاده من غير تاثير»**

قوله: والسَّببُ الظَّاهِرِى: سبب ظاهري هغه ته وائي چې ظاهرًا په عرف كښې هغې ته نسبت د صدور د فعل كيږي. لكه يو كس په وُور اوسوزيږي يا په ټوپک وغيره اولګي نو دا سوزول او وژل خو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ كوي خو عقلا نسبت دغه وُور «نار» او ټوپک ته كيږي مثلا: څوک تپوس وكړي چې دا ولي زخمي دے ؟ جواب دا وي چې وور سوزولے دے ، يا څوک تپوس وكړي چې دا په څه مړ شو ؛ نو جواب دا وي چې په ټوپک مړ شو ، يعني عقلا نسبت هغه شئ ته كيږي چې په خارج كښې ترينه صدور د فعل شوے وي.

قوله: و انها الحواس و الأخبار: يعني سبب ظاهري خو عقل شو پاتې شو حواس او خبر صادق ؛ نو دا سبب ظاهري نه شي كيدے بلكه حواس آله د ادراک ده او خبر صادق طريق او لاره د ادراک ده ، مثلا يوه خبره د تواتر په لاره راسيدلې ده ، يا د خبر رسول په لاره راسيدلې ده وغيره.

قوله: آلاتٌ و طرقٌ: دا عبارت په طريقه د لف نشر مرتب سره په مخكښې عبارت حمل دے پدې شان چې **آلات** د **حواسُ** او **طُرُق** د **أخبار** سره متعلق دے ، تقدير د عبارت به داسې شي **«انها الحواس آلاتٌ و الاخبار طرقٌ فى الادراك»**.

قوله: والسَّببُ المفضى: پدې عبارت سره شارح رحمة الله عليه د سبب مفضى فى الجمله تعريف كوي فرمائي: چې سبب مفضى فى الجملة ديته وائي چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په مونږه كښې په طريقے د جريان العادة (۱) سره علم پيدا كړي پس د استعمال د دغه سبب نه ، يعني يو سبب استعمال شي او د الله تَعَالَىٰ عادت جاري وي چې د دغے سبب د استعمال نه پس علم پيدا كوي. مثلا: دالله عادت پدے خبرے جاري دے چې استعمال د قوة باصره وشي ؛ نو تا ته په شكل او رنګ د شئ باندې علم راځي ، او چې قوة لامسه استعمال كړے شي ؛ نو په تود والے ، سوړ والے ، نرمئ ، سختئ د اشيآء باندې به علم راځي. اوس په طريقه د خرق العادة سره داسې هم كيدے شي چې ته قوة لامسه استعمال كړے او علم درته حاصل نه شي. دغه شان قوة باصره استعمال كړے او اشكال ، الوان د اشيآء معلوم نكړے شې. دغه شان د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ عادت جاري دے چې څوک خبر صادق تاته پيش كړي ؛ نو علم پرې حاصليږي. دا تفصيل شارح رحمة الله عليه پدې وجه وكړو چې بعض حكمآء وائي چې تخلف د علم د سبب نه نه شي راتلے بلكه كله چې هم سبب متحقق شي ؛ نو علم به حاصليږي. ده پرې رد وكړو چې پس د تحقُّق د سبب نه علم په طريقه د جريان العادة سره راځي حصول د علم ضروري ندے.

قوله : لِيَشمَلَ المدرِک: يعني د سبب مفضى فى الجملة مذكور تعريف په دغه الفاظ باندې پدې وجه وكړے شو چې دغه تعريف شامل شي مدرِک يعني عقل ته ، او آله يعني حواسُ ته ، او طريق لكه خبر ته ؛ ځكه دا درې واړه يعني **«عقل ، حواس ، خبر»** هم داسې اسباب دي چې د دي د استعمال سره الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په طريقے د جريان العادة سره علم په بنده كښې پيدا كوي . مثلا: په

(۱). د يو فعل بار بار صدور كيدل په داسې طريقے سره چې ليدونكو ته د هغې فعل د صدور نه تعجب او حيرانتيا نه راځي ديته موافق العادة كار وائي ، مثلا انسان په خوله خوراک كوي ، په پوزه ساه اخلي ، خاندي ، ژاړي ، منډه وهي ، كيني پاسي وغيره.او د دې په خلاف بو فعل كيدل ديته خرق العادة كار وائي مثلا: په لاسو ګرځيدل ، په فضآء كښې الوتل د انسان وغيره.

طريقے د تواتر سره دا خبر تاته ميلاو شو چې په عربستان کښې مکه مکرمه ، او مدينه منوره دوه مقدس ښارونه موجود دی ؛ نو په طريقے د جريان العادة سره به ستا علم راځی په وجود د دغه ښارونو باندی.

قوله: لاينحصر فی الثلاثة: دا د اعتراض شق ثالث دے چې که ستا مراد سبب مفضی فی الجملة شی ؛ نو حصر دی جامع ندے ؛ ځکه په دغه روسته مذکوره اشيآء سره هم علم راځی په طريقے د جريان العادة سره او ستا حصر ورته شامل ندے.

قوله: کالوجدان: وِجدان په لغت کښې موندلو ته وائی. او په اصطلاح کښې: «قوة فی الباطن تُدْرَکُ بها الاشْيَآءُ الغَيْرُ المحْسُوْسَةِ لِلْجِسْمِ» يعنی دا يو قوّت دے په باطن کښې چې پدی سره ادراک د کيفيّات غير محسوّسه د جسم کيږی. لکه: د يو سړی مخ ته وکتلے شی او د ده غم ، غصه لوګه ، تنده ، خوشحالی ، خفګان وغيره ترينه معلوم کړے شی چې دا ټول غير محسوسی اشياء دی او دا چې په کوم قوت معلوم شو ديته وجدان وائی.

قوله: و الحِدْس: حدس په لغت کښې تيزئ ته وائی. او په اصطلاح کښې انتقال کيدل د مبادی نه مطالبُ ته او د مطالبُ نه مبادی ته دفعةً واحدةً ته وائی. څوک دوه ځله انتقال وائی او څوک يو ځل.

قوله: و التَّجربة: تجربه عبارت دے د استعمال د سبب نه سره د بار بار مشاهدے د مسبب نه. لکه: د جمال کوټه «سقمونيا» د خوراک سره بار بار دا مشاهده شوی ده چې د دی سره صفرا «يرقان» أسانيږی. دغه شان د زهرو «سنکيا» د خوراک سره بار بار مشاهده شوی ده چې د دينه مرګ واقع کيږی البته کله خارق العادة د زهرو د استعمال نه مرګ واقع نه شی لکه: خالد رضی الله عنه چې زهر وڅکل او مړ نه شو.

قوله: و نظر العقل: دا هم يو سبب دے د علم. بيا شارح رحمة الله عليه د نظر العقل معنی کوی د دی دپاره چې مراد د نظر العقل نه اصطلاحی معنی ده کومه چې مناطقه بيانوی يعنی «ترتيب ورکول معلوم تصوری ته دپاره د تحصيل د مجهول تصوری په تصورات کښې ، او ترتيب ورکول معلوم تصديقی ته دپاره د تحصيل د مجهول تصديقی په تصديقاتُ کښې» اول ته معرف او قول شارح وائی ، او دويم ته حجت او دليل وائی. او اجزآء د معرف يعنی موصل تصوری او اجزآء د حجت يعنی موصل تصديقی ته مبادی وائی ، او **مقدمات** صرف اجزآء د حجت او دليل ته وائی ، پدی بنا باندی ذکر د «المقدمات» پس د «المبادی» نه ذکر دخاص بعد العام دے ، او کله چې ذکر د خاص بعد العام وشی ؛ نو مراد د عام نه ما وراء الخاص وی لهذا دلته به مراد د مبادی نه اجزآء د معرف وی فقط.

اَلْجَوَابُ عَنِ الْاِعْتِرَاضِ

قُلْنَا هٰذَا علىٰ عَادَةِ الْمَشَائِخِ فِيْ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْمَقَاصِدِ وَ الْاِعْرَاضِ عَنْ تَدْقِيْقَاتِ الْفَلَاسِفَةِ ، فَاِنَّهُمْ لَمَّا وَجَدُوْا بَعْضَ الْاِدْرَاکَاتِ حَاصِلَةً عَقِيْبَ اِسْتِعْمَالِ الْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ الَّتِیْ لَا شَکَّ فِيْهَا سَوَآءٌ کَانَتْ مِنْ ذَوِیْ

العُقُولِ أَوْ غَيْرِهِمْ جَعَلُوْا الحَوَاسَ أَحَدُ الأَسْبَابِ ، وَ لَمَّا كَانَ مُعْظَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ الدِّيْنِيَّةِ مُسْتَفَادًا مِنَ الخَبَرِ الصَّادِقِ جَعَلُوْا سَبَبًا اٰخَرَ ، وَ لَمَّا لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَهُمُ الْحَوَاسُ الْبَاطِنَةِ المسمّاة بالحِسِّ المُشْتَرَكِ و الخَيَالِ و الوَهْمِ و غَيْرِ ذٰلک و لَمْ يَتَعَلَّقْ لَهُمْ غَرَضٌ بِتَفَاصِيْلِ الحِدْسِيَّاتِ و التَّجْرِيْبِيَّاتِ و البَدِيْهِيَّاتِ وَ النَّظَرِيَّاتِ وَ كَانَ مَرْجَعُ الكُلِّ الى العَقْلِ جعلُوْهُ سببًا ثالثًا يُفْضِيْ الى العِلْمِ بمجرَّد اِلتفاتٍ اَوِ بِانْضِمَامِ حِدْسٍ اَو تَجْرُبَةٍ اَو تَرْتِيْبِ مقدِّمَاتٍ ، فَجَعَلُوا السَّببَ فى الْعِلْمِ بِاَنَّ لَنَا جُوْعًا و عَطَشًا و اَنَّ الكُلَّ اَعْظَمُ مِنَ الجُزْءِ ، و انَّ نُوْرَ القَمَرِ مُسْتَفَادٌ مِّنْ نُوْرِ الشَّمْسِ ، و اَنَّ السَّقَمُوْنِيَا مُسْهِلٌ ، و اَنَّ العَالَمَ حادِثٌ هُوَ العَقْلُ ، و اِنْ كَانَ فِى الْبَعْضِ بِاِسْتِعَانَةٍ من الحِسِّ. **ترجمة:** مونږ په جواب کښې وايو: چې حصر د اسبابُ د علم په درې کښې بنا دے په عادت د مشائخُ باندې چې دوی اکتفا کوی په مقاصدُ باندې ، او مخ اړوی د جوړو خبرو د فلاسفۀ نه ؛ ځکه چې کله دوی او موندل بعض علومُ لره چې حاصليده روسته د استعمال د حواس ظاهره نه هغه چې شک نشته په هغې کښې برابره ده که دغه حواس د عقلمندُ وی او که د غير عقلمندُ وی ؛ نو وګرځوو دوی حواسُ لره يو د اسبابُ د علم نه. او کله چې وو لوې لوې د معلومات دينيه نه أغستے شوی د خبر صادق نه ؛ نو وګرځوو دوی دی لره بل سبب ، او کله چې نه وو ثابت د دی مشائخ په نيز باندې حواس باطنه چې نوم ورکړے شوے هغې ته حس مشترک ، خيال ، وهم او د دينه علاوه او نه وو متعلق د دوی دپاره څه غرض په تفاصيلُ د حدسياتُ ، تجربياتُ ، بديهياتُ او نظرياتُ او وه رجع د دی ټولو علومُ عقل ته ؛ نو وګرځوو دوی عقل لره دريم سبب چې رسيږی علم ته په صرف کتلو سره او يا په انضمام (جوختيدو) د حدس يا تجربه او يا په ترتيب د مقدماتُ سره. پس دوی سبب د علم پدی خبره "چې زمونږه دپاره لوږه او تنده ده ، او کل د شئ لوی وی دجزء د شئ نه ، او رڼرا د سپوږمئ مستفاده او ماخوذه ده د رڼرا د نور نه ، او جمال کوټه خيته بَيَوُنکی ده ، او پدی چې عالم حادث دے" وګرځوو خاص عقل لره ، اګر که په بعض کښې امداد د حِس نه هم اغستے شوے.

تَشْرِيْح: «**لما لم يثبت**» شرط دے او جزا ئی روسته عبارت د شارح رحمة الله عليه دے چې «**جعلوه سببا ثالثا**»

قوله: قلنا: ٤ـ جواب دے د اعتراض مذکور نه. چونکه اعتراض په شقوقُ باندې بنا وو ، د داسې اعتراض نه د جواب طريقې دوه وی ، يا خو په دغه شقوقُ کښې يو شق اختيار کړے شی او د هغے نه جواب وکړے شی او يا اختيار د شق آخر وشی. دلته معترض کل شقوق راغستی دی بهر څه شق نشته ؛ نو مونږ په دغه شقوقُ کښې اختيار د شق ثالث کوو او جواب کوو. حاصل الجواب دادے: چې مراد زمونږه د سبب نه «**سبب مفضی فی الجملة**» دے. اعتراض پرې دا وو چې حصر دی جامع ندے الخ؟ **جواب:** چې مراد زمونږه **سبب مفضی فی الجملة** دے خو مطلقا نه بلکه مشروط دے په يو څو شرائطُ باندې چې مشائخُ هغه شرائط وضع کړی دی هغه شرائط دا دی:
۱ـ دا سبب به قطعی الثبوت وی. ۲ـ مقصود اصلی به وی. ۳ـ مشهور به وی. ٤ـ شرافت به پکښې وی. اوس که دا شرائط پکښې وو ؛ نو دغه سببِ مفضی به مستقل سبب د علم وی او که نه وو ؛ نو مستقل سبب د علم نه شی کيدے.

قوله: فانهم لما: پدی عبارت سره شارح رحمة الله عليه بيان د **عادة المشائخ** کوی چې دوی ځنګه حصر د اسبابُ د علم په **ثلثه** کښې وکړو ؟ حاصل ئی دا دے چې دوی کله اوکتل چې د بعض څيزونو ادراک پس د حواسِ ظاهره د استعمال نه حاصليږی خواه دغه حواس د ذوی العقولُ وی يا د غير ذوی العقولُ وی. داسې حواس چې د هغې په ذريعه سره کوم علم حاصل شی ؛ نو بيشکه بے شبهه

وی ، لهذا دوی یو سبب د علم دپاره حواس اوگرځول ؛ ځکه دا د مشائخُ په شرائطُ باندی برابر دے چې قطعي الثبوت دی.

قوله: و لمّا کان معظم: بیا دی مشائخُ دا هم اوکتل چې لویې لویې د معلومات دینیّه نه مستفاد وو د خبرصادق نه ؛ نو دوی «**خبرصادق**» دویم سبب اوگرځولو ؛ ځکه پدیکښې هم قطعیت او شرافت موجود دے.

قوله: و لمّا لم یثبت: یعنی هر کله چې حواس باطنه چې حس مشترک ، خیال ، متصرفه ، واهمه او حافظه دی قطعي الثبوت نه وو بلکه شکي وو ؛ ځکه چې فلاسفه د دی قائل دی خو د مشائخُ په نیز دا شکي الثبوت دی ، دغه شان په تفصیل د حدسیاتُ ، تجربیاتُ ، بدیهیاتُ ، نظریاتُ کښې (چې دا ټول اصطلاحات د فلاسفۇ دی) د مشائخُ په نیز پدیکښې هیڅ قسم فائده نشته او نه پکښې څه دلچسپي لری ، علاوه لا دا چې د دی ټولو رجع عقل ته ده ؛ ځکه چې دا ټول د معقولاتُ د قبیلے نه دی ؛ نو عقل د دی دپاره اصل شو او دغه ټول اشیآء ئی فروع شو ؛ نو عقل د اصلیّت د وجه نه دریم سبب اوگرځولے شو چې په بدیهیاتُ کښې په صرف التفات سره او په حدسیاتُ کښې د التفات سره په انضمام د حدس ، او په تجربیاتُ کښې د تجربه ، او نظریاتُ کښې د ترتیب د مقدماتُ سره دغه عقل سبب د علم دے. د «**بمجرّد التفات الی اخره**» هم دغه مقصد دے چې کارخو ټول د عقل دے.خو دغه نور ورسره د مُمِد په طور منضم کولے شی.

قوله: فجعلوه السبب: شارح رحمة الله علیه اوس څه امثله ذکر کوی چې پدی سره تفصیل د جزا کوی چې دغه جزا «**جعلوه سببا ثالثًا**» ده. «**بأن لنا جوعا و عطشا**» دا مثال د وجدان دے. «**و أنّ الکل أعظم من الجزء**» مثال د بدیهي دے. «**نورالقمرمستفاد**» مثال د حدس دے. «**وانّ السقمونیا**» مثال د تجربے دے. «**و انّ العالم حادث**» د نظرالعقل مثال دے.

بَيَانُ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ

﴿**فَالْحَوَاسُّ**﴾ **جَمْعُ حَاسَّةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَّةِ** ﴿**خَمْسٌ**﴾ **بِمَعْنٰى اَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالضَّرُوْرَةِ بِوُجُوْدِهَا ، وَ اَمَّا الْحَوَاسُّ الْبَاطِنَةُ الَّتِيْ تُثْبِتُهَا الْفَلَاسِفَةُ فَلَا تَتِمُّ دَلَائِلُهَا عَلَى الْاُصُوْلِ الْاِسْلَامِيَّةِ.** **ترجمه:** پس حواس جمع د حَاسَّةٌ ده په معنی د قوة الحاسة سره پنځه دی . پدی معنی چې عقل فیصله کوی په وجود د دی باندی په بدیهي طریقے سره ، او هر چې حواس باطنه دی هغه چې ثابتوی هغې لره فلاسفه ؛ نو ندی پوره دلائل د ثبوت د هغې په اسلامي اصول باندی.

تَشْرِيْحْ: اجمالي خبری دری دی: ۱۔ **الربط.** ۲۔ **غرض الماتن رحمة الله علیه من عبارته.** ۳۔ **غرض الشارح رحمة الله علیه من عبارته.**

ربط: مخکښې ماتن رحمة الله علیه اسباب د علم اجمالا ذکر کړه چې دری دی ؛ نو اوس بالترتیب د هغې تفصیل کوی ؛ ځکه چې تفصیل بعد الاجمال أوقع فی الذهن وی ، پدی سره دویمه خبره هم

معلومه شوه چې غرض الماتن رحمۃ اللہ علیہ دے. بيا ئې په اسباب د علم کښې حواس مقدم کړل په خبرصادق او عقل باندې؛ ځکه چې په اجمال کښې مقدم وو، چې تفصیل مطابق شي د اجمال سره. دويم: پدې وجه چې حواس كثير الوقوع دي؛ ځکه دا سبب د علم د ذوي العقول او غير ذوي العقول دواړو دپاره دی. دريم: دا چې په حواسُ سره چې کوم علم حاصل شي نو هغه قوي وي؛ ځکه مشهوره مقوله ده «لَيْسَ الْخَبَرُ كَالْمُعَايَنَةِ» بيا ماتن رحمۃ اللہ علیہ په «خمسٌ» سره د حواسُ اجمالي تعداد خائې، او په «السّمع والبصر آه» سره تفصیل د حواسُ کوي.

۳۔ **أغْرَاضُ الشَّارِحْ** رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾... تعين د صيغے د حواس به وکړي «**جمع حاسّةٍ**» سره. ﴿۲﴾... دفع د اعتراضاتُ به وکړي «**بمعنى القوة الحاسة/ بمعنى أنَّ العقل**» سره.

قوله: جمعُ حَاسَّةٍ: ۱۔ **حواس** جمع د **حاسةٌ** ده تعين د مفرد د حواسُ شارح رحمۃ اللہ علیہ وکړو دپاره د دفع د اعتراض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ نه. حاصل د اعتراض دا دے چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ عبارت «**الحواسُ خمسٌ**» صحيح ندے؛ ځکه دا د قاعدے او قانون د عدد نه خلاف دے؛ وجه دا ده چې «**خمسٌ**» عددِ أقل دے، او قانون په عددِ اقل کښې دا دے چې دا خلاف القياس استعماليږي پدې شان که معدود د دې مذکر وو نو عدد به مؤنث راوړے کيږي لکه: «**خمسةُ رجالٍ**» او که معدود مؤنث وو نو عدد به مذکر ذکر کيږي لکه: «**خمسُ نِسْوَةٍ**» دلته حواس معدود مذکر دے؛ ځکه چې علامه د تأنيث پکښې موندِ ته نه ښکاري؛ نو «**خمسةٌ**» عدد مؤنث پکار وو؟ **جواب:** چې د مذکور قانون موافق دلته معدود مؤنث دے؛ ځکه چې حواس جمع ده او تذکير تأنيث د جموعُ بنا وي په تذکير تأنيث د مفرداتُ د هغے، او د «**حواس**» مفرد «**حاسةٌ**» مؤنث دے؛ نوجمع به ئې هم مؤنث وي لهذا «**خمسٌ**» عدد به مذکر وي.

دويم: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ په «**جمع حاسةٍ**» عبارت سره يو بل اعتراض دفع كول دي چې **حواس** به جمع د **إحساس** وي، بنا پدې روسته تفصیل کول په «**السمع والبصر آه**» سره صحيح ندے ځکه چې د سمع بصر د احساس سره هيڅ قسم تعلق نشته؟ **جواب:** دا جمع د «**حاسةٌ**» ده نه د **إحساس فلا اشكال.**

قوله: بمعنى القوة الحاسة: دا هم دفع د اعتراض ده: چې ستا مراد به د «**السمع و البصر آه**» نه محل د سمع او محل د بصر وي چې هغه غوږونه او سترګې دي حالانکه دا خو نه صحيح کيږي؛ ځکه چې ډير کرتے د يو چا سترګې وي خو د ليدلو كارنه کوي، دغه شان غوږونه وي خو اوريدل نه کوي؟ **جواب:** مراد د حواسُ نه محلونه د حواسُ ندي بلکه قوّة حاسه مراد دے چې الله تبارک وتعالی په دغه محلونو کښې خوندي کړے دے چې روسته په تعريفاتُ کښې شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې تصريح كوي.

قوله: بمعنى أن العقل حاكمٌ: پدې عبارت سره شارح رحمۃ اللہ علیہ بل اعتراض دفع کوي چې روسته ئې په «**و أما الحواس الباطنة**» سره ذکر کوي. حاصل د اعتراض دا دے: چې حصر د حواسُ په پنځه کښې صحيح ندے؛ ځکه چې دا جامع ندے او کوم حصر چې جامع نه وي هغه صحيح نه وي، لهذا ستا حصر هم صحيح نه شو؟ کبرىٰ خو واضح ده **و قد مرَّ تفصيله**. دليل د صغرىٰ دا دے چې

کل حواس پنځه ندی بلکه لس دی ، پنځه حواس ظاهره دی کوم چې تا ذکر کړی دی ، او پنځه حواس باطنه دی چې مسمی دی په «حس مشترک ، خیال ، متصرفه ، واهمه ، حافظه» سره. جواب: کبری دی مُسلَّمَه ده خو صغری دی نه منم چې زمونږه حصر جامع ندے بلکه مونږه چې په کومو حواسُ کښې حصر کړے دے ؛ نو زمونږه مراد هغه حواس دی چې قطعی الثبوت وی او عقل د هغې په وجود باندی بداهةً فیصله د وجود کوی چې هغه حواس خمسه ظاهره دی ، باقی شو حواس خمسه باطنه ؛ نو هغه قطعی الثبوت او اتفاقی ندی صرف فلاسفه پری قائل دی مونږه ئې ورسره نه منو.

قوله: و أما الحواس الباطنة: شارح رحمة الله عليه وجه ذکر کوی د عدم تسلیم د دغه حواس باطنه. چې حواس باطنه مونږه ځکه نه منو چې فلاسفه دغه حواس په کومو دلائلُ سره ثابتوی ؛ نو هغه دلائل په اصول اسلامیه باندی تام ندی. باقی شوه داخبره چې دوی دا په کومو دلائل سره ثابتوی چې د اصول اسلامیه نه خلاف دی ؟ نو هغه دا چې فلاسفؤ درے مقدّمات وضع کړی دی:

۱۔ چې «**الواحد لا یَصْدرُ منه الّا الوَاحِد و الا لم یکن الواحد واحدًا**» یعنی صدور د کثیر بما هو کثیر د واحد بما هو واحد نه نه کیږی ورنه واحد به واحد پاتی نه شی. ۲۔ چې په مابین د علم او معلوم کښې اتحاد ذاتی دے ، یعنی علم عین دے د معلوم سره. ۳۔ دا چې واجب تَعَالیٰ او علم د واجب تَعَالیٰ د یو بل عینین دی.

بیا پدے دری مقدّماتُ باندے دوی دری تفریعات کوی. په اوّله مقدّمه باندے تفریع دا کوی چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ خالق ، محدِث او مکوّن د دی عالم ندے ـ یعنی ـ صدور د عالَم د الله تعالی نه ندے شوے ؛ ځکه دا اتفاقی مسئله ده عندنا و عند الفلاسفه چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ واحد لا شریک دے ، اوس که الله تعالی محدِث او مکوِّن د دی عالم شی «نو چونکه په عالَم او کائنات کښې کثرت دے» نو په الله جلّ شانه کښې به هم کثرت راشی. پدی شان چې الله تعالی «**من حیث أنَّهُ مُصَدِّرٌ لِزَیْدِ**» شی دا به غیر وی د دینه چې «**أَنَّهُ مُصَدِّرٌ لِعَمْرِو**» شی ، لهذا الله تعالی واحد نه شو.

باقی شوه دا چې الله تعالی موجِد د عالَم نه شو ؛ نو دا عالَم او کائنات څنګه وجود ته راغله ؟ نو دوی وائی چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ صرف عقل اوّل پیدا کړو ؛ نو د واحد نه واحد پیدا شو ، بیا د عقل اوّل دوه تعلقے او نسبتونه دی ، یوه تعلقه ئې د علت سره ده چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ دے پدی جهت سره ده لره وجوب غیری ثابت شو ، او دویمه تعلقه ئې د معلول سره ده چې دے پخپله معلول دے پدی جهت سره ده لره امکان ذاتی ثابت شو ؛ نو په عقل اول کښې تعدّد او اثنینیت راغلو ، پدغه دوه تعلقو باندی عقل اوّل دوه څیزونه پیداکړل: یو عقل ثانی. دویم فلک اوّل. بیا عقل ثانی هم دوه څیزونه پیداکړل: عقل ثالث او فلک ثانی ؛ ځکه د ده هم دغه دوه تعلقے دی ، دغه شان هر عقل د دغه تعلقاتُ په وجه موجِد د بل عقل او فلک وګرځیدو ، په دغه ترتیب سره لس عقول او نهه افلاک پیدا شول. عقل عاشر سوچ وکړو چې که مونږه دغه شان عقول او افلاک پیداکوو نو ټول عالَم به د عقولُ او افلاک نه ډکه شی لهذا عقل عاشر دوه څیزونه پیدا کړل چې یو **هیولیٰ** ، او بل **صورت** دے. دا دواړه داسی څیزونه وو چې په هر شئ کښې علی السویه موجود وی پس باقی کائنات د **هیولی** او **صورت** نه صادر دی.

په دویمه او دریمه مقدمه باندے دا تفریع کوی چې د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ علم په ممکناتُ باندے نشته «العیاذ بالله» ځکه چې د علم او معلوم په مینځ کښې اتحاد دے بنا په مقدمه ثانیه باندی ، بل طرف ته علم د باری تَعَالیٰ عین دے د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ سره بنا په مقدمه ثالثه باندی. اوس که علم د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ په ممکناتُ باندی راشی نو ممکنات چې معلومات دی دا به عین شی د الله سبحانه و تَعَالیٰ سره او په ممکناتُ کښې خو تغیر راځی او تغیر په معلوم کښې مستلزم دے تغیر لره په عالِم کښې د وجه د عینیت نه او تغیر علامه د حدوث ده ، پس الله تَعَالیٰ حادث شو او دا خو باطل ده ، لهٰذا په ممکناتُ علم د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ نشته. اوس چې علم د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ په ممکناتُ رانغلو ؛ نو پدی به علم په څه ذریعه او طریقه سره حاصلیږی ؟ نو دوی وائی چې دری **مُدرَکاتُ** (بصیغة اسم المفعول) دی ، او دری ئې **مدرِکات** (بصیغة اسم الفاعل) دی ، او د دی مدرَکاتُ دپاره بیا دری خزانے دی. دری مدرَکات دا دی: «**معانی کلیه ، معانی جزئیه ، جُزئیّات مادیه**» دری مدرِکات ئې دا دی: «**عقل فعّال ، وَهَمْ ، حسِّ مشترک**» او دری خزانے دا دی: «**عُقُولِ عشره ، خِیال ، حافظه**» تفصیل ئې دا دے چې د اول مدرَک چې **معانی کلیه** دی چې دیته مجردات هم وائی ؛ ځکه پدیکښې تجرد دے د محسوساتُ نه ، د دی دپاره مدرِک **عقل عاشر** دے چې **عقل فعّال** ورته هم وائی (۱) او خزانه ئې **عقول عشره** دی. دویم مدرَک **معانی جزئیه** دی «دا هغه معانی دی چې تعلق ساتی د محسوساتُ سره ، لکه: شجاعت د علی رضی الله عنه ، یا بیزه چې د زمری نه تختی او د خپل بچی سره تلطُّف او نرمی کوی» د دی مدرِک **وَهَم** (۲) دے ، او خزانه ئې **خیال** ده. دریم مدرَک **جزئیات مادیه** دی چې د دی دپاره مدرِک **حس مشترک** دے ، او خزانه ئې **حافظه** ده. زمونږه پدی تفصیل سره په باطن کښې څلور حواس پیدا شول چې نومونه ئې دا دی : «**حس مشترک ، خیالِ ، واهمه ، حافظه**» اوس د دی دپاره یو بل قوت پکار دے چې د دی خدمت کوی او د یو حِس نه بل حِس ته انتقال د معانیو کوی ، هغه بل قوت «متصرفه» ده ؛ نو حواس باطنه ټول پنځه شول چې فلاسفه ئې پدی طریقه سره ثابتوی.

خو دا ټول دلائل او مقدمات د اصول اسلامیه سره ټکراؤ او منافات لری او ټول مقدمات ئې باطل دی. اوله مقدمه خو ئې ځکه باطل ده چې صدور د کثیر بما هو کثیر د واحد بما هو واحد نه بالکل صحیح دے ، او که ته وائی چې دا مستلزم دے تعدد لره په واحد کښې ؛ نو جواب دا دے چې دا تغایر ، تغایر اعتباری دے او د تغایر اعتباری په وجه باندی په اشیآء کښې تغایر ذاتی نه راځی مثلاً: الله تعالی چې مصدِّر د زید دے غیر دے د دینه چې مصدِّر د عمرو دے خو دا غیریت اعتباری دے ، او ذاتًا و حقیقةً تغایر او تعدد په مضاف الیه کښې راغے چې زید ، عمرو دی.

---

(۱).. ځکه چې عقل ادراک د جزئیات نه شی کولے ؛ «لان العقل لکونه مجردا لا یدرک الجزئیات» ځکه که عقل مدرک د جزئیات شی ؛ نو په جزئیاتُ کښې تقسیم راځی او قاعده دا ده چې تقسیم د حال مستلزم کرځی تقسیم لره په محل کښې پس لازم به شی تقسیم په عقل کښې و هذا باطل.

(۲).. الوهم قوة جسمانية للإنسان محلها آخر التجويف الأوسط من الدماغ من شأنها إدراك المعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وهذه القوة هى التى تحكم فى الشاة بأن الذئب مهروب منه وأن الولد معطوف عليه . و هذه القوة حاكمة على القوى الجسمانية كلها مستخدمة إياها استخدام العقل القوى العقلية بأسرها ، الوهميات قضايا كاذبة يحكم بها الوهم فى أمور غير محسوسة كالحكم بأن وراء العالم فضاء لا يتناهى والقياس المركب منها يسمى سفسطة. (التعاريف : ص: ۷۳۵)

دغه شان دا قاعده د بداهت او نفس الامر نه هم خلاف ده ؛ ځکه هر انسان واحد دے او به يو وخت کښې د يو انسان نه صدور د کثير کيږي پدې شان چې «اوريدل ، ليدل ، خبرې کول ، ساه اغستل ، تلل راتلل ، ليکل کول ، لمس کول» دير کارونه په آن واحده کښې په يوځل کوي او د هيڅ چا په نيز باندې تعدد او کثرت په دغه انسان کښې نه راځي ؛ نو اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ خو قادر مطلق ذات دے ولې هغه به په صدور د اشياء کثيره قادر نه وي ؟ بيشکه چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ قادر دے او هيڅ قسم کثرت پکښې نه شي راتلے.

دريم دا چې دا مقدمه د دوی پدې وجه هم باطل ده چې په دوی باندې پخپله د دی نه خلف لازم شوے دے هغه دا چې عقل اول ، تر عقول عشره پورې سره د هيولی او صورت نه هم واحد واحد دی يعنی ذاتًا پکښې وحدت دے او دوی وائي چې د تغاير اعتباری په وجه باندې د دينه صدور د کثير شوے دے ؛ نو تاسو په خپله د خپلے مقدمے نه خلاف قول کوئ.

دويمه او دريمه مقدمه ئې داسې باطل ده چې په مابين د عالم او معلوم کښې علاقه د عينيت نده بلکه علاقه د نعتيت ده ، پدې شان چې معلوم نعت او عالِم ئې منعوت دے ، بنا پدی علم د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ د الله جل شانه سره عين نه شو بلکه د دی په مابين کښې هم علاقه د نعتيت شوه چې علم صفت د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ دے او تعلقه ئې د ممکن سره راځي اگر چې په ممکنات کښې تغير راځي خو دا ندے مستلزم تغير لره په ذات کښې ؛ ځکه چې تغير په تعلقات کښې نه فائده کوي تغير لره په ذات کښې ، لکه د آئين شيشه شوه يو ځل ورته زيد مخامخ شو بيا ورته عمرو مخامخ شو تغير په تعلق کښې راغے خو دا ندے مستلزم تغير لره په ذات د شيشه کښې.

تَفْصِيْلُ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ

﴿السَّمْعُ﴾ وَ هُوَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِيْ الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ فِيْ مَقْعَرِ الصِّمَاخِ يُدْرَكُ بِهَا الْاَصْوَاتُ بِطَرِيْقِ وُصُوْلِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ الصَّوْتِ إِلَى الصِّمَاخِ ، بِمَعْنَى اَنَّ اللهَ تَعَالىٰ يَخْلُقُ الْإِدْرَاکَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذٰلِکَ. ﴿وَ الْبَصَرُ﴾ وَ هُوَ قُوَّةٌ مُوْدَعَةٌ فِيْ الْعَصَبَتَيْنِ الْمُجَوَّفَتَيْنِ اللَّتَيْنِ تَتَلَاقَيَانِ فِيْ الدِّمَاغِ ثُمَّ تَفْتَرِقَانِ فَتَتَأَدَّيَانِ إِلَى الْعَيْنَيْنِ يُدْرَکُ بِهَا الْاَضْوَاءُ ، وَ الْاَلْوَانُ ، وَ الْاَشْكَالُ ، وَ الْمَقَادِيْرُ ، وَ الْحَرَكَاتُ ، وَ الْحُسْنُ ، وَ الْقُبْحُ وَ غَيْرُ ذٰلِکَ مِمَّا يَخْلُقُ اللهُ تَعَالىٰ إِدْرَاكَهَا فِيْ النَّفْسِ عِنْدَ إِسْتِعْمَالِ الْعَبْدِ تِلْکَ الْقُوَّةَ. ﴿و الشَّمُّ﴾ وهی قوةٌ مُوْدَعَةٌ فی الزَّائدتَيْنِ النَّابِتَتَيْنِ فی مُقَدَّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِيهتَيْنِ بحُلمَتَيِ الثَّدْيِ تُدرکُ بِهَا الرَّوائحُ بطرِيْقِ وُصُولِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَّةِ ذِی الرَّائِحَةِ إِلَى الْخَيْشُوْمِ. ﴿وَالذَّوْقُ﴾ وَ هِیَ قُوَّةٌ مُنْبَثَّةٌ فِيْ الْعَصَبِ الْمَفْرُوْشِ عَلىٰ جِرْمِ اللِّسَانِ يُدْرَکُ بها الطُّعُوْمُ بمخَالَطَةِ الرُّطُوْبَةِ اللُّعَابِيَّةِ الَّتِی فِی الْفَمِ بالمطعُوْمِ وَ وُصُولِهَا إلی الْعَصَبِ. ﴿وَ اللَّمسُ﴾ و هِیَ قوةٌ منبثةٌ فی جَمِيعِ الْبَدَنِ تُدرک بِهَا الْحَرَارَةُ و البرُودَة و الرُّطُوْبَة و الْيُبُوْسَةُ و نَحْوُ ذٰلِکَ عند التَّمَاسِ و الْاتِّصَال بِهٖ. ترجمه: (د دغه حواس خمسه نه يوه حاسه) «سمع» ده ، او دا هغه قوت دے چې خوندی کړے شوے دے په هغه پله کښې چې خوره شوی ده په دننه طرف د غوږ کښې ، چې معلوموليے شي پدی سره

اوازونه په طریقے د رسیدلو د هوا چې متصفه شي په کیفیت د اواز باندې دغه سورې ته ، پدې معنی چې الله تعالیٰ پیدا کوي په دغه وخت کښې ادراک لره په نفس کښې. او (دویم د دغه حواسُ نه) «بصر» دے او دا هغه قوت دے چې خوندی کړے شوے دے په هغه دوه پلو کښې چې ټډې دی هغه چې دواړه یوځائی شوی دی په دماغ کښې او بیا جدا شوی دی پس رسیدلې دی سترګو ته ، معلومولے شي پدې سره رنړاګانے ، رنګونه ، شکلونه ، مقدارونه ، حرکتونه ، خائسته او بد صورت او د دینه علاوه نور اشیآء د هغه نه چې پیدا کوي الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ علم د دې په نفس کښې په وخت د استعمال د عبد کښې دی قوت لره. او (دریم د دغه حواسُ نه) «شَم» دے ، او دا هغه قوت دے چې خوندی کړے شوے دے په هغه دوه زیاتی غوښو کښې چې بوتی راوتلې دی په مخکښې حصه د دماغُ کښې چې مشابه دی د سرونو د تیُونو «سینو» سره ، معلومولی شي پدې سره بُویونه په طریقے د رسیدلو د هوا چې متصفه شي په کیفیت د د دغه بودار شي سره خیشوم «د پوزے بره هډوکے» ته. او (څلورم د دغه حواسُ نه) «ذوق» دے ، او دا هغه قوت دے چې خور کړے شوے دے په پله کښې چې خوره شوی ده په جوټه د ژبے باندی ، معلومولے شي پدې سره خوندونه په ګډوډتیا د لوندوالی د لاړو هغه سره چې په خوله کښې دی د خوړلے شوی خیز سره او رسیدل د دی هغه پلے ته. او «پنځم د دغه حواسُ نه) «لمس» دے ، او دا هغه قوت دے چې خور دے په ټوله «سرمن» د بدن کښې معلومولے شي پدې سره تود والے ، یخ والے ، لوند والے ، وچ والے او د دی غوندې نور ،

واقع اشياءُ ادراک نه شي کولے. دويم دا چې قوت سامعه مدار دے د کمالات او فضائل انسانيه دپاره ، هم دغه وجه ده چې ړوند «أعمى» انسان ډير لوی لوی کمالات او فضائل حاصلوی خو کوڼ «أصم» هغه نه شي حاصلولے بلکه د کوڼ مثال د څاروی وی. دريم دا چې په قرآن کريم کښې تقريبا په هر ځائے کښې «سمع» په «بصر» باندی مقدم شوے دے. **كما قال تعالى:** ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ﴾ ﴿الإسراء: ٣٦﴾ ﴿فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِّن شَيْءٍ﴾ ﴿الأحقاف: ٢٦﴾ دغه شان د الله تعالى په صفات کښې هم صفت سمع د بصر نه مخکښې ذکر شوے دے: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ﴿غافر: ٢٠﴾ څلورم دا چې د نبوت دپاره «سمع» شرط دے نه چې «بصر» دے دغه وجه ده چې الله تعالى هيڅ يو پيغمبر کوڼ ندے پيدا کړے او نه ئې روسته کوڼ کړے دے البته په انبيآء کرام کښې داسې شته چې الله تعالى پرې د ړوند والی امتحان کړے دے لکه يعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ او شعيب عَلَيْهِ السَّلَامُ خطيب الانبيآء.

ربط لفظی دا دے چې «السمع» يا بدل دے د «الحواس» نه ، او يا خبر د مبتدا محذوفه دے چې «أحدُها» دے تقدير به داسې شي چې «أحدها السمع».

قوله: البصر: أغراض د شارح رحمة الله عليه دری خبری دی.﴿١﴾...تعريف د قوة سامعه به وکړی «وهي قوة» سره. ﴿٢﴾... مدرکات د دی قوت به ذکر کړی «يدرک بها» سره. ﴿٣﴾... دفع د اعتراض به وکړی «بمعنى أنَّ الله تَعَالىٰ» سره.

قوله: وهي قوة: ١ـ د تعريف حاصل دا دے چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د هر حيوان غوږ داسې پيدا کړے دے چې د دی دا سوری پراخه دے او بيا دننه طرف ته تنګ ګيږی څنګه چې د مولئ او ګازرے شکل دے داسې ديته شکل مخروطي وائی. الله تعالى په خپل قدرت کامله سره په دغه دننه ځور طرف کښې يوه پله «عصب» پيدا کړی ده چې په هغی کښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د اواز ادراک وديعت کړے دے.

قوله: يدرک بها: ٢ـ اوس د غے پلے ته دا اواز څنګه رسيږی ؟ نو هغه داسې چې چونکه بهر دنيا ټوله د هوا نه ډکه ده ، کله چې اواز صادر شي نو دغه اواز د هوا سره تکراو شي او هوا د ځان سره مکيفه کړی په کيفيت د صوت باندی ، بيا دغه هوا خپله مجاوره هوا لره مکيفه کړی په دغه کيفيت سره ، د دينه يو لهر جوړ شي او داسې ځي تردی چې د غوږ د سوری د هوا سره تکراؤ شي او پدی طريقه سره پلے ته ور ورسيږی هغه ئې ادراک وکړی. اوس که اواز رو وو ؛ نو د هغی لهر کمزورے وی ؛ نو اواز هم غوږ ته کمزورے ورسيږی او که تيز وی نو تيز ورسيږی. مثال ئې د اوبو د ډنډ «حوض» دے چې هغی ته يوه کټيئ «حَجَر» واچولے شي د هغی سره په دغه اوبو کښې يو لهر پيدا شي ، که کټيئ وړه وی نو لهر هم د لګ ځائے پوری لاړ شي او بيا ختم شي ، او که غټه وی ؛ نو لهر ورسره ډير پيدا شي او تر ډير ځائے پوری لاړ شي. هم دغه وجه ده چې سائنسدانانو د اواز د تيزولو دپاره داسې آلات ايجاد کړه چې د هغی په وجه دغه لهرونه تيز کړی او اواز تر لرې لرې ورسيږی لکه لاوډ سپيکر ، موبائل ، ټليفون وغيره.

قوله: بمعنى أن الله تَعَالىٰ: ٣ـ دفع د اعتراض کوی. چې تا خو نسبت د ادراک دی قوت ته وکړو حالانکه مؤثر حقيقي خو په هر څيز کښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے ؛ څکه خالق د دی حاسے الله

تعالیٰ دے ؟ **جواب:** چې بیشکه چې خالق الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دے خو چونکه زمونږه خبره په سبب مفضی فی الجملة کښې روانه ده او د هغې مقصد دا وو چې پس د استعمال د سبب نه الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په طریقه د **جریان العادة** سره ادراک د دغه اشیاء پیدا کوی.

قوله: فی النفس: شارح رحمة الله علیه د **«نفس»** قید اضافه وکړه پدی سره هم مقصود دفع د سوال ده چې قوت سامعه خو مادی قوت دے چې په غوږ کښې دے، او مادی قوتونه قابل ادراک نه وی؟ جواب: په حقیقت کښې سبب ظاهری خو عقل او نفس دے پدی شان چې عقل دا معلومات ورکوی چې دا د فلانکی شی اواز دے، او سبب حقیقی ئی الله تعالیٰ دے.

قوله: و البصر: ماتن رحمة الله علیه خو دویم قسم د حواسُ خمسه ذکر کوی چې **«بَصَرْ»** دے، اغراض د شارح رحمة الله علیه دغه دری خبری دی چې په قوة سامعه کښې بیان شوې.

قوله: وَ هِیَ قوةٌ مُودَعَةٌ: حاصل د تعریف دا دے: چې د دماغ د مخکښې حصے نه دوه ږدی (یعنی مینځ ئی خالی دے لکه د ډریپ د پائپ غوندے) پټے راوتلی دی او سترګو ته رسیدلی دی، سترګو ته د رسیدلو نه مخکښې دا دواړه پلے د یو بل سره میلاو شوی دی پدی شان د دی په مینځ کښې چې کوم رکاوټ دے هغه ختم شوے دے (لکه دوه پائپونه چې د تی یا د منفول په ذریعه میلاو شی) په کوم ځائی کښې چې دغه دواړه پلے میلاو شوی دی دغے ته **«مجمعُ النُّورَیْن»** وائی، بیا د دغه **«مجمعُ النُّورَیْن»** نه دغه پلے سترګو ته رسیدلی دی. البته سترګو ته په رسیدلو کښې بیا د تَشرِیْحُ الاعضآء د علمآء اختلاف دے. بعض وائی پس د ملاقات نه ښیٔ طرف واله پله ښیٔ سترګی ته رسیدلی ده او کس طرف واله پله کسی سترګی ته رسیدلی ده لکه داسی: او بعض نور وائی چې دواړه پلے د تقاطع په ذریعه باندی د یو بل اُپوټه تلی دی پدی شان چې ښیٔ طرف واله پله کسی سترګی او کس طرف واله پله ښیٔ سترګی له تلی ده لکه داسی: بیا د دی دا میلاویدل پدی بنیاد باندی کیږی چې چونکه سترګی دوه دی؛ نو پکار وه چې نقشئ ئی هم دوه ښکاره کولے خو دغه پلے چې په **«مجمعُ النُّورَیْن»** کښې میلاو شی نو نقشه یوه ښکاره کوی پس یو شیٔ انسان ته دوه نه ښکاری.

قوله: یدرک بها الاضوآء: پدی عبارت سره مدرکات د دی حاسے ځائی چې د ترجمه نه واضح دی. بیا شارح رحمة الله علیه په مبصرات کښې **«أضواء، ألوان»** مقدم کړه به نورو مبصرات باندی؛ ځکه چې اولا بالذات لیدل د ضوء او لون کیږی او دغه باقی اشیآء ثانیا بالعرض معلومیږی.

اعتراض: مقادیر په مبصراتُ کښې حسابول صحیح ندی؛ ځکه چې مقادیر د امور وهمیه نه دی یعنی طول، عرض، عمق، خط، سطح، جسمی تعلیمی د وهم سره تعلق ساتی. **جواب:** مراد زمونږه د مقدار نه اجزآء لا تتجزی دی او هغه په سترګو لیدلے کیږی.

اعتراض: حرکت عبارت دے د هغه خط نه چې منتزع کیږی د حرکت د متحرک نه؛ نو دا په سترګو څنګه لیدلے کیږی؟. **جواب:** دلته مراد دَ حرکت نه ما یتحرک دے چې جسمِ متحرک دے نه خطوط وغیره، او دا د قبیلے د محسوساتُ نه دے په سترګو لیدلے کیږی.

اعتراض: د حسن او قبح خو ادراک په عقل سره کیږی؛ ځکه جسن عبارت دے د صفت کمال نه په شیٔ کښې او قبح عبارت دے د صفت د نقصان نه؛ نو دا څنګه په سترګو لیدلے

کیږي؟. **جواب:** دلته مراد د حسن او قبح نه تناسب د اعضاء او عدم تناسب دے خلقة او دا په سترګو ښکاري.

قوله: مما يخلق الله: پدې عبارت سره اعتراض دفع کوی کما مر.

قوله: و الشم: دریم قسم د حواسُ ذکر کوی قوت شامه ، د دی تعریف کوی او مُدرَک ئی ذکر کوی. د تعریف حاصل ئی دا دے چې دا طاقت الله تبارک وتعالیٰ په هغه دوه غوښو کښې ایخودے دے کومے چې په مخکښې حصه د دماغ کښې بوتی راوتلی دی شارح رحمة الله علیه ئی تشبیه ورکړی ده د «حلمتی الثدی» د تیونو د سرونو سره ، دا تشبیه په بوټ راوتلو کښې هم ده ، او په سورو کښې هم ده چې څنګه د تیونو په سرونو کښې واړه واړه سوری وی ؛ نو پدغه غوښو کښې هم داسې سوری دی.

قوله: تدرک بها: مدرکات د شم ذکر کوی چې پدی سره بویونه محسوس کولے شی پدی شان چې دغه بوئ چې یوه هوا ده د بهر هوا سره مخلوطه شی او هغه خیشوم ته ورسیږی ؛ نو احساس ئی وشی. اوس که د دغه دوه غوښو دغه سوری بندی وی ؛ نو بیا ادراک نه کیږی لکه د زکام په حالت کښې د دی تجربه کیږی.

قوله: بکیفیّة ذی الرائحة: د دی عبارت معنی دا ده چې متشکل شی دغه بوئی په شکل هسی شکل چې هوا ده. دا معنی څکه کوو چې دغه بوئ د بودارِ څیز نه بعینه هوا ته نه نقل کیږی کنه لازم به شی وجود د عرض واحده په آن واحده کښې په محلّیْنُ کښې چې بودار شئ او هوا ده او تالی باطل مقدم ئی مثل دے.

قوله: والذوق: شارح رحمة الله علیه تعریف او مدرک د دی حاسے ذکر کوی. د تعریف حاصل دا دے: چې ذوق یو قوت دے چې خور شوے دے په هغه پله کښې چې غورولے شوی ده په جوسه د ژبه باندې چې پدی سره خوندونه د ماکولاتُ او مشروباتُ معلومیږی. یعني په ژبه باندے دپاسه یوه پلّه ده چې سوریٔ سوریٔ ده لکه جال دار څیز چې څنګه وی ، کله چې یو شی د دغے پلی سره ولګی او د لاړو سره نمناک شی او لوند شی ؛ نو ژبه ئی ادرا ک وکړی چې دا خوږ ، تریخ ، نمکین ، ترؤ وغیره دے.

قوله: منبثة: اعتراض: شارح رحمة الله علیه د نورو قواو په تعریف کښې لفظ د «**مودعة**» استعمال کړے دے او د قوة ذائقه او قوة لامسه په تعریف کښې ئی لفظ د «**منبثة**» استعمال کړو دا ولی ؟. **جواب:** د ذوق او لمس د قوة دائره وسیع ده په نسبت د دغه نورو قوتونو باندی ؛ نو لفظ د «**منبثة**» دلته او لفظ د «**مودعة**» هلته مناسب دے.

قوله: بمخالطة الرطوبة: دا دفع د اعتراض ده: چې د مطعوم ادراک د ژبے سره د لګیدو نه روسته کیږی ؛ نو دا خو په قوة لامسه سره ادراک وشو لهذ «**ذوق**» لره مستقل حاسه شمیرول ندی پکار بلکه په قوت لامسه کښې داخلول پکار دی ؟ **جواب:** یواځے په لمس سره دغه ادراک ژبه نه کوی بلکه د مطعوم سره د لاړو د خلط ملط کیدو نه پس چې کله دغه مطعوم د ژبې په مساماتُ کښې دننه ننوځی پس د هغې نه ژبه ادراک د خوند کوی ، په وچې ژبه دغه ادراک نه شی کیدے او دا خبره په مشاهدے سره ثابت ده.

قوله: واللّمس: ماتن رحمة الله عليه آخری قسم د حواسُ ذکر کوی چې «قوّة لامسه» دے. شارح رحمة الله عليه ئې تعریف او مدرِک ذکر کوی. د تعریف حاصل ئې دا دے چې دا یو طاقت دے چې خور شوے دے په ټول بدن کښې چې پدې سره تود والے، یخ والے، کلک والے نرم والے وغیره معلومیږی.

قوله: فی جمیع البدن: پدې عبارت د شارح رحمة الله عليه اعتراض راځی چې په ټول بدن کښې خو نوکونه او ویښته هم دی، حالانکه د نوکونو او ویښتو سره په اتصال باندے خو حرارت، برودت نه معلومیږی؟ **جواب:** دوه جوابه دی یو دا چې چونکه په اکثره حصه د بدن سره دغه ادراک کیږی او «للاکثر حکم الکل» ځکه شارح رحمة الله عليه لفظ د «جمیع» ذکر کړو. دویم دا عبارت په حذف د مضاف سره دے «فی جمیع جِلْدِ البدن» یعنی مراد سرمن د بدن ده.

دَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ

﴿وَ بِكُلِّ حَاسَّةٍ مِّنْهَا﴾ اَیْ مِنَ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ ﴿تَوَقَّفَ﴾ اَیْ يَطَّلِعُ ﴿عَلٰى مَا وُضِعَتْ هِیَ﴾ تِلْكَ الْحَاسَّةُ ﴿لَهٗ﴾ يَعْنِیْ اَنَّ اللهَ تَعَالٰى قَدْ خَلَقَ كُلًّا مِّنْ تِلْكَ الْحَوَاسِ لِاِدْرَاكِ اَشْيَآءَ مَخْصُوْصَةٍ كَالسَّمْعِ لِلْاَصْوَاتِ وَ الذَّوْقِ لِلطُّعُوْمِ وَ الشَّمِّ لِلرَّائِحَةِ لَا يُدْرَكُ بِهَا مَا يُدْرَكُ بِالْحَاسَّةِ الْاُخْرٰى، وَ اَمَّا اَنَّهٗ هَلْ يَجُوْزُ ذٰلِكَ فَفِيْهِ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَآءِ وَ الْحَقُّ الْجَوَازُ لِمَا اَنَّ ذٰلِكَ بِمَحْضِ خَلْقِ اللهِ تَعَالٰى مِنْ غَيْرِ تَاْثِيْرٍ لِّلْحَوَاسِّ فَلَا يَمْتَنِعُ عَقِيْبَ صَرْفِ الْبَاصِرَةِ اِدْرَاكُ الْاَصْوَاتِ مَثَلًا، فَاِنْ قِيْلَ: اَلَيْسَتِ الذَّائِقَةُ تُدْرِكُ حَلَاوَةَ الشَّیْءِ وَ حَرَارَتَهٗ مَعًا؟ قُلْنَا: لَا، بَلِ الْحَلَاوَةُ تُدْرَكُ بِالذَّوْقِ وَ الْحَرَارَةُ بِاللَّمْسِ الْمَوْجُوْدِ فِی الْفَمِّ وَاللِّسَانِ. **تُرجمه:** او په هره حاسه باندی د دغه پنځه حواسُ نه خبر دارے د هغه شئ کیږی چې دغه حاسه د هغی دپاره وضع شوی ده، یعنی بیشکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی پیدا کړی ده هره یوه حاسه د دغه حواسُ نه د معلومولو د خاص اشیآء دپاره، لکه «سمع» د اوازونو دپاره «ذوق» د خوندنو دپاره «شم» د بویونو دپاره، چې نه معلومیږی په دغه سره هغه چې معلومیږی په بله حاسه سره، او هر چې دا خبره چې آیه جائز «ممکن» ده دا؟ پس پدیکښې خلاف د علمآء دے، او حق خبره امکان دے؛ ځکه چې دا ټول محض د الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی په پیدایش سره دی بغیر د تاثیر د حواسُ نه پدیکښې، پس مُمتنع نده دا چې پس د اړولو د قوة باصره نه مثلا الله تَعَالٰی ادراک د اصواتُ پیدا کړی. که څوک اعتراض وکړی چې ولی قوت ذائقه په یو وخت کښې د تودوالی او خوږوالی د شئ ادراک نه کوی څه؟ نو مونږه په جواب کښې وایو چې نه، بلکه د خوږوالی ادراک د قوت ذائقه په ذریعه کیږی او د تودولی ادراک خو د قوت لامسه په ذریعه سره کیږی هغه چې موجود دے په خوله او ژبه کښې.

تَشْرِيْح: پدی عبارت سره غرض د ماتن رحمة الله عليه دفع د اعتراض ده. چې ستا حصر د حواسُ په پنځه کښې صحیح ندے؛ ځکه کیدے شی چې پدی مذکوره حواسُ کښې یوه حاسه د بلے په ځائی باندی کار کوی؛ نو تاله پکار وه چې هغه یوه حاسه دی ذکر کړی وے پنځه حواسُ ته څه ضرورت وو؟ **بالفاظ دیگر:** کیدے شی چې د علم دپاره سبب یوه حاسه وی او باقی حواس ئې شرائط وی؛ نو تا په ټولو د حواسُ اطلاق ولی وکړو؟ **جواب:** دا دواړه خبری غلطی دی، یعنی یوه حاسه د

بلے په ځائے کار نه شي کولے بلکه هره حاسه به خپل خپل ځائے کار کوی. دغه شان دا ټول حواس دی چې خپل خپل ادراک کوی داسی نده چې حاسه یوه ده او نور ئې شرائط دی.

قوله: ای من الحواس: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه د دی عبارت نه دوه خبری دی: ﴿۱﴾... یو به تعیین د مرجع د ضمیر مجرور وکړی ﴿۲﴾... دفع د یو اعتراض به وکړی. تعیین د مرجع خو ظاهر دے چې د «منها» ضمیر مجرور «الحواس» ته راجع دے ، دفع د اعتراض داسی کوی چې ضمیر مجرور د «منها» به «حاسة» ته راجع وی په «بکل حاسة» کښې ؛ ځکه چې دا مرجع قریب ده او اصل په ارجاع د ضمیر کښې قُرب دے خو بل طرف ته «حاسة» مرجع د ضمیر مجرور نه صحیح کیږی ؛ ځکه چې په دغه ضمیر «من» تبعیضی داخل شوے دے او پدی صورت کښې لازمیږی **تَبْعِیض الشّی عَنْ نَفْسِه وَ ذَا بَاطِلٌ** ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه جواب وکړو چې دا ضمیر لفظ د **حاسة** ته ندے راجع بلکه «الحواس» ته راجع دے ؛ دلیل ئې دا دے چې په «مِنها» کښې دغه «مِنْ» تبعیضی دے چې مدخول د دے متعدد وی او تعدد په حواس کښې شته ؛ ځکه چې جمع ده نه په «حاسة» کښې. او که ته وائی چې اصل په ارجاع د ضمیر کښې قُرب دے ؛ نو دا اصل دے خو چې قریب ته ارجاع د ضمیر صحیح کیږی.

قوله: ای یطّلع: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه خو یو تعبیر کول دی د لفظ غیر مشهور نه په لفظ مشهور سره ، او دویم دفع د اعتراض کوی: چې «تَوَقَّفُ» فعل دے چې د دے دوه قسمه مصدر راځی ، یو مصدر د دی «وقفٌ» دے په معنی حصاریدلو او ودریدلو سره. دویم د دی مصدر «وقُوفٌ» دے په معنی د إطّلاع او خبر داریٔ سره ؛ نو دلته به «تَوَقَّف» فعل د «وقف» مصدر نه مأخوذ وی او دا معنی خو دلته غلطه ده ؛ ځکه چې ودریدل حصاریدل په ذوی الاجسامُ کښې راځی او حواس خو داسی ندی ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه او ویل: «ای یَطّلِعُ» اشاره ئې وکړه دیته چې «توقّف» فعل د «وقوف» مصدر دے په معنی د اطلاع سره اوس معنی صحیح شوه.

قوله: ای تلک الحاسة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره هم یو تعین المرجع کول دی ، او دویم دفع د اعتراض ده. چې مرجع د «هِیَ» ضمیر په «وضعت هی» کښې به د مخکښې په شان حواسُ ته راجع وی او مناسب هم دا ده چې ورته راجع شي ؛ ځکه چې «إنتشار فی الضمائر» لازم نه شی ، خو که ضمیر د «هِیَ» حواسُ ته راجع شي نو فساد فی المعنی راځی ؛ ځکه چې اطلاع خو صرف په یوه حاسه سره ور کړے کیږی نه چې په ټولو حواسُ سره ؟ **جواب:** «هِیَ» ضمیر «حاسة» ته راجع دے یعنی دلته لحاظ د قریب مرجع ساتلے شوے دے ؛ ځکه چې څه مانع نشته او چې مانع نه وی ؛ نو قریب ته ارجاع اولیٰ ده.

أغرض الشارح رحمۃ اللہ علیه:

تر بل **قوله** پوری پنځه خبر دی ﴿۱﴾... دفع الاعتراض به وکړی «یعنی» سره. ﴿۲﴾... تَشْرِیْحْ د ماتن رحمۃ اللہ علیه د دعوے به وکړی او داهم به «یعنی» سره. ﴿۳﴾... اشاره به وکړی اختلاف ته «و أمّا أنّه هل یَجوز» سره. ﴿٤﴾... اعتراض به وکړی «فان قیل» سره. ﴿٥﴾... جواب به وکړی «قُلنا» سره.

قوله: یعنی انّ الله تعالیٰ: اوله او دویمه خبره په یو ځائے کوو، د اعتراض حاصل دا دے: چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ دلته نسبت د ادراک حاسے ته وکړو، حلانکه خالق او مؤثر خو الله تبارک وتعالیٰ دے لهٰذا نسبت د ادراک هم الله جل شانه ته پکاروو؟ **جواب:** نسبت د ادراک حاسے ته مجازًا شوے دے ورنه مؤثر حقیقي واقعي الله تبارک وتعالیٰ دے چې دغه هره یوه حاسه ئې د ادراک د اشیاء مخصوصه دپاره پیدا کړې ده او دغه طاقتونه ئې پکښې کیخودي دي لکه: **سمع:** د اوازونو دپاره، **ذوق:** د خوندونو دپاره، او **شم:** د بویونو دپاره، یوه حاسه د بلے حاسے کار نه شي کولے.

قوله: و أمّا أنّه هل یجوز: ۳۔ اختلاف ذکر کوي، چونکه په هر اختلاف کښې پنځه خبرې پیژندل ضروري وي: ۱۔ تحریر د محلّ النزاع. ۲۔ تعیین د مختلفینْ. ۳۔ دعوی د هر واحد. ۴۔ دلیل د هر واحد. ۵۔ ترجیح د ماهو الراجح.

دلته تحریر د محلّ النزاع دا دے: چې آیه داسے ممکن ده چې یوه حاسه د بلے حاسے کار وکړي او کنه؟ معلومه شوه چې اختلاف په امکان کښې دے نه په وقوع کښې؛ ځکه چې په عدم وقوع کښې اتفاق دے. **«تعیین المختلفین»** مسئله کښې دوه مذهبه دي: ۱۔ فلاسفه. ۲۔ متکلّمین. **«دعوی»** فلاسفه وائي: چې دا عقلًا ممکن نده. متکلّمین وائي: چې جائز ده اګرچې واقع نده. **«دلائل»** دلائل به په خپل ځائے او فن کښې پیش کولے شي. **«ترجیح»** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائي: **«والحق الجواز»** مذهب د متکلّمین راجح دے؛ ځکه چې دلائل د فلاسفۇ هسے توهّمات دي **لهٰذا** داسے ممکن ده چې یوه حاسه د بلے حاسے کار وکړي؛ ځکه چې په حواسُ کښې د ادراکاتُ طاقت اچول محض د الله تعالی په پیدایش سره دي او حواسُ ته پدیکښې څه قسمه دخله نشته، اوس الله تعالی داسې کولے شي چې د غوږ کار د سترګے نه واخلي.

قوله: فان قیل: ۴۔ اعتراض کول دي: اعتراض یا په ماتن رحمۃ اللہ علیہ دے چې تا او ویل: **«و بکل حاسة منها توقف علی ما وضعت هي له»** دا خبره غلطه ده؛ ځکه چې ژبه په یو وخت کښې هم حرارت د شيء او هم خوند د دغه شيء معلوموي لکه: د چائے د څکلو په وخت کښې د دې مشاهده کیدے شي؟ یا دا اعتراض په شارح رحمۃ اللہ علیہ باندي دے چې اے شارحه! تا اختلاف په جواز او امکان کښې ذکر کړو حلانکه خبره وقوع ته رسیدلې ده؛ ځکه چې ژبه کښې دوه قوّتونه موجود دي هم قوة لامسه او هم قوة ذائقه؟.

قوله: قلنا: ۵۔ حاصل د جواب دا دے چې دا خبره غلطه ده چې د حرارت ادراک د قوة ذائقه په ذریعه سره شوے دے بلکه خبره دا ده چې په ژبه کښې الله تعالی دواړه قوتونه ودیعت کړي دي پدی شان چې ذوق پکښې د «عصب مفروش» په ذریعه معلومیږي. او بل طرف ته قوة لامسه چې په جمیع البدن کښې موجود دے او جمیع البدن ژبے ته هم شامل دے چې د هغې سره حرارت معلومیږي؛ دلیل ئې دا دے چې صفراوی ته د حرارت د مطعوم پته لګیدلے شي خو د حلاوت د دغه مطعوم ادراک نه شي کولے؛ نو معلومه شوه چې د دې دواړو ادراک په جدا جدا قوّتونو سره کیږي.

بَيَانُ السَّبَبِ الثَّانِيْ

﴿وَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ﴾ اَيِ الْمُطَابَقَةُ لِلْوَاقِعِ فَاِنَّ الْخَبَرَ كَلَامٌ يَكُوْنُ لِنِسْبَتِهٖ خَارِجٌ تُطَابِقُهٗ تِلْكَ النِّسْبَةُ فَيَكُوْنُ صَادِقًا اَوْ لَا تُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنُ كَاذِبًا ، فَالصِّدْقُ وَ الْكِذْبُ عَلٰى هٰذَا مِنْ اَوْصَافِ الْخَبَرِ. وَ قَدْ يُقَالَانِ بِمَعْنَى الْاِخْبَارِ عَنِ الشَّيْءِ عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ اَوْ لَا عَلٰى مَا هُوَ بِهٖ ، اَيِ الْاِعْلَامُ بِنِسْبَةٍ تَامَّةٍ تُطَابِقُ الْوَاقِعَ اَوْ لَا تُطَابِقُهٗ فَيَكُوْنَانِ مِنْ صِفَاتِ الْمُخْبِرِ فَمِنْ هٰهُنَا يَقَعُ فِيْ بَعْضِ الْكُتُبِ الْخَبَرُ الصَّادِقُ بِالْوَصْفِ وَ فِيْ بَعْضِهَا خَبَرُ الصَّادِقِ بِالْاِضَافَةِ. **ترجمه:** او خبر صادق یعنی هغه چې مطابق وي د واقع سره؛ ځکه خبر یو داسې کلام دے چې د هغې د نسبت دپاره خارج وي چې مطابق به وي دغه نسبت د واقع سره؛ نو پس پدې صورت کښې دا کلام صادق شو، او یا به مطابقت نه لري د واقع سره پس دغه کلام کاذب شو، پس صدق او کذب بنا پدې تعریف سره د اوصافُ د خبر نه شو، او کله دا دواړه «صدق، کذب» صادقیږي په معنی د خبر ورکولو د شئ نه په هغه طریقه چې ځنګه وي او نه په هغه طریقه چې ځنګه وي، یعنی خبر ورکول په نسبت تامه چې مطابق وي د واقع سره او نه وي مطابق د واقع سره، پس صدق او کذب بنا پدې تفسیر د اوصاف د خبر ورکوونکي «متکلم» نه شو. پس د دې دوه تفسیرونو په وجه باندې راغلي دي په بعض کتابونو کښې «الخبر الصادق» په طریقه د مرکب توصیفي سره، او په بعض کتابونو کښې «خبر الصادق» په طریقه د مرکب اضافي سره.

تشریح: ربط. ماتن رحمه الله تفصیل د اسباب ثلاثه د علم کولو په هغې کښې ئې د یو سبب تفصیل وکړو چې حواس دي، اوس تفصیل د دویم سبب وراندې کوي چې «الخبر الصادق» دے. بیا ماتن رحمه الله د دې تفصیل مقدّم کړو په عقل باندې؛ ځکه په اجمال کښې په دویم نمبر کښې ذکر وو چې اجمال موافق شي د تفصیل سره، بیا په اجمال کښې د تقدیم وجه دا ده چې خبر صادق اشرف دے د عقل نه.

أغراض الماتن رحمه الله: ۱۔ ماتن رحمه الله به دغه دویم سبب ذکر کړي. ۲۔ دوه اقسام د خبر صادق به ذکر کړي «علی نوعین» سره. ۳۔ تفصیل د قسمینُ به وکړي «أحدهما/ والثاني» سره. ۴۔ تعریف د قسم اول به وکړي «و هو الثابت» سره. ۵۔ د هر یو قسم حکم به ذکر کړي «و هو موجب للعلم» سره.

أغراض الشارح رحمه الله: ﴿۱﴾... تعریف د خبرصادق به وکړي «ای المطابق للواقع» سره. ﴿۲﴾... دلیل د صحت د تعریف به ذکر کړي «فانّ الكلام» سره. ﴿۳﴾... پدې تعریف به تفریع وکړي «فالصدق» سره. ﴿۴﴾... یو بل تعریف به د خبر صادق رانقل کړي «وقد يقالان» سره. ﴿۵﴾... تشریح د دغه تعریف ثاني به وکړي «ای الاعلام» سره. ﴿۶﴾... تفریع به په تعریف ثاني وکړي «فیکونان من» سره. ﴿۷﴾... تفریعةٌ علی التعریفین به دوه ترکیبونه وکړي «فمن ههنا» سره.

قوله: ای المطابق: ۱۔ تعریف کوي. بیا شارح رحمه الله تعریف ځکه کوي چې ماتن رحمه الله تقسیم د خبر صادق وکړو قسمینُ ته او تقسیم په منزله د حکم لګولو وي په شئ باندې او حکم لګول په شئ باندے فرع د معرفت د محکوم علیه وي؛ نو شارح رحمه الله تعریف وکړو چې معرفت د محکوم

علیه حاصل شی. حاصل د تعریف دا دے چې خبرصادق هغه خبر ته وائی چې مطابقت لری د واقع سره مراد د واقع نه نسبت خارجی دے.

قوله: فانّ الکلام: ۲۔ دلیل د صحت د تعریف مذکور ذکر کوی. چې دا تعریف ځکه صحیح دے چې خبر مرادف د کلام دے (ځکه چې خبر، قضیه، او کلام دری واړه یو شئ دی) او کلام مشتمل وی په اسناد باندی لکه چې د تعریف د کلام نه سرکنده ده «**الکلام ما تضمّن کلمتین بالاسناد**» نو په خبر کښې به هم اسناد وی د ترادف په وجه، بیا چونکه إسناد مشتمل وی په نسبت باندی لکه دا هم د تعریف د اسناد نه معلومه ده چې «**الاسناد نسبة إحدی الکلمتین إلی الاخری بحیث تفید المخاطب فائدةً تامةً**» اوس که دغه نسبت د خارج سره مطابق وو نو خبر صادق او که مطابق نه وو نو خبر کاذب شو. لکه: «**السمآء فوقنا**» دا یو کلام او خبر دے چې پدیکښې نسبت د فوقیت شوے دے اسمان ته چې دیته نسبت کلامی وائی (۱) اوس مونږه چې اوکتل نو په واقع او خارج کښې هم اوچت والے د اسمان دپاره ثابت وو؛ نو دا خبر صادق شو؛ ځکه د نسبت خارجی سره موافق شو، او که تا او ویل چې «**السمآء تحتنا**» دا هم یو کلام دے چې په نسبت باندی مشتمل دے او دغه نسبت د خارج سره توافق نه لری لهذا دا کلام کاذب دے.

قوله: فالصدق: ۳۔ تفریع کول دی. چې د مذکور تعریف په بنا باندے صدق او کذب د اوصافُ د خبر نه دی، یعنی داسے به وایو: چې دا خبر صادق دے او دا خبر کاذب دے.

قوله: وَ قدْ یُقالانِ: ۴۔ دویم تعریف ذکر کوی. خو دا تعریف ئی مصدّر کړو په «**قد**» چې د تقلیل دپاره راځی، او په «**یُقالان**» فعل مجهول سره چې پدیکښې ضعف د دی تعریف ته اشاره ده وجه د ضعف ئی روسته ذکر کوو. حاصل د تعریف دا شو چې خبر ورکول د یو شئ نه په هغه طریقه او کیفیت چې دا پری وی دیته «**صِدق**» وائی، او خبر ورکول د شئ نه په هغه طریقه او کیفیت سره چې دا پری نوی دیته «**کِذب**» وائی. مثلا: یو سړے د دی خبر ورکړی چې «**المطر ینزل**» باران وریږی، که باران واقعی وریدلو نو ده دا خبر په هغه طریقه او کیفیت ورکړو چې څنګه وو لهذا دا سړے صادق شو. ورنه کاذب دے.

قوله: ای الاعلام: ۵۔ شارح رحمۃ اللہ علیه د دے تعریف تَشْرِیْح کوی. ضرورت د دی تَشْرِیْح پدی بنیاد پیش شو چې پدی تعریف کښې لفظ د «**الاخبار**» ذکر وو چونکه مونږه تعریف د خبر کوو؛ نو خبر معرّف شو او په تعریف کښې ئی لفظ د اخبار ذکر کول أخذ د محدود دے په حد کښې؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیه د لفظ د «**خبر**» په ځائے په «**الاعلام**» سره تعبیر وکړو، او هم دا وجه د ضعف د دی تعریف ده.

قوله: بنسبة تامّة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه خو یو تعین د «**الشیء**» کول دی کوم چې پدی تعریف کښې ذکر دے؛ ځکه چې «**الشیء**» کښې عموم وو نسبت تامّه او موضوع دواړو ته شامل وو؛ نو

---

(۱)۔ نسبت په درې قسمه دے: ۱۔ نسبت ذهنی. ۲۔ نسبت خارجی. ۳۔ نسبت کلامی. مثلا: السمآء فوقنا. پدیکښې نسبت د فوق چې اسمان ته شوے دے فی الذهن دیته «نسبت ذهنی» وائی. او په نفس الامر کښې دینه «نسبت خارجی» وائی. او پدی اعتبار سره چې أنه مفهوم من الطرفین دیته «نسبت کلامی» وائی. پس که دغه نسبت ذهنی او کلامی د نسبت نفس الامری خارجی سره موافق وو دیته صدق وائی. لکه په خارج کښې واقعی اسمان فوق دے. او که نا موافق وو پس دیته کذب وائی لکه «**السمآء تحتنا**» په خارج کښې داسی نده.

مونږ ته پته نه لګی چې «محکی عَنْهُ» په قضیه کښې څه څیز دے؟ شارح رحمة الله علیه ئی تعین وکړو چې مراد د شئ نه نسبت تامه خبری دے. دویم غرض د شارح رحمة الله علیه یو اختلاف طرف ته اشاره کول دی. پدی خبره کښې اختلاف دے چې «محکی عنه» په قضیه او خبر کښې څه شئ دے؟ ځکه چې په هره قضیه کښې دری څیزونه ضروری دی: ۱ـ موضوع. ۲ـ محمول. ۳ـ نسبت تامه خبری. چونکه محمول خو متعین دے د دی دپاره چې هغه خبر ورکوی او حکایت کوی خو محکی عنه څه دے؟ دوه مذهبه دی ۱ـ متقدّمین وائی چې «محکی عنه» په قضیه کښې موضوع مُحَیَّثَه ده، یعنی موضوع هم په دغه حیثیت سره. او متأخرین وائی چې «محکی عنه» په قضیه کښې نسبت تامه خبری دے. شارح رحمة الله علیه ترجیح ورکړه مذهب د متأخرینُ لره؛ ځکه ئی تعبیر د «الشئ» نه په نسبت تامه سره وکړو.

قوله: فیکونان من: ٦ـ تفریع کوی په تعریف ثانی باندی. چې د دی تعریف په مطابقت سره صدق او کذب صفت د مُخْبِر یعنی متکلم شو، یعنی مونږ به داسی وایو چې دا مخبِر صادق یا کاذب دے.

قوله: فمن هٰهنا: ۷ـ تفریعةً یو دوه ترکیبونه ذکر کول دی.

﴿فائدة﴾ د ترکیبینُ نه مخکښې یو قانون زده کول ضروری دی. هغه دا چې کله «فاء» داخله شی په «مِنْ» باندے، او مدخول د «مِنْ» اسم اشاره وی چې روسته ترینه یو حکم وی؛ نو مشارٌ الیه د دغے اسم اشاره به علّت وی دپاره د دغه مابعد حکم. دلته په «فمن هٰهنا» کښې هم دغه قاعده ده پدی شان سره چې مشارٌ الیه د «هٰهنا» اسم اشارے دغه دوه تعریفونه دی چې مخکښې بیان شو، او روسته د «هٰهنا» اسم اشاره نه حکم دے چې «یقع فی بعض الکتب» دے یعنی وقوع د ترکیبینُ ده چې یو ترکیب توصیفی او دویم ترکیب اضافی دے. مقصد داچې کومو کتابونو کښې «الخبرُ الصّادِقُ» مرکب توصیفی عبارت دے؛ نو بنا دے په اول تعریف باندی؛ ځکه چې په اول تعریف کښې صدق او کذب د اوصافُ د خبر نه وو، او په کومو کتابونو کښې چې «خَبَرُ الصَّادِقِ» مرکب اضافی دے؛ نو دا بنا دے په دویم تعریف باندی؛ ځکه چې په دویم تعریف کښې صدق او کذب د اوصافُ د مُخبر نه وو.

سوال: تا او ویل چې په کتابونو کښې ترکیب توصیفی او اضافی واقع شوے دے دا غلطه ده؛ وجه دا ده چې د مرکب توصیفی او اضافی په مابین کښې تباین دے پدی شان چې مفاد د مرکب توصیفی عینیت دے او مفاد د مرکب اضافی غیریت دے. لکه: «رجل عالم» کښې په مابین د موصوف صفت کښې عینیت دے. او «غلام زید» کښې د زید مضاف او غلام مضاف الیه په مینځ کښې غیریت دے؟ **جواب:** اعتراض دی صحیح وو خو که دا دواړه ترکیبین په یو کتاب کښې وے حلانکه داسی نده بلکه په بعض کتابونو کښې یو ترکیب او بعض نورو کښې بل ترکیب دے **فلا إشکال.**

بَيَانُ اَقْسَامِ الْخَبَرِ الصَّادِقِ

﴿عَلٰى نَوْعَيْنِ اَحَدُهُمَا الْخَبَرُ الْمُتَوَاتِرُ﴾ سُمِّيَ بِذٰلِكَ لِمَا اَنَّهٗ لَا يَقَعُ دَفْعَةً بَلْ عَلَى التَّعَاقُبِ وَ التَّوَالِيْ ﴿وَ هُوَ﴾ الْخَبَرُ ﴿الثَّابِتُ عَلٰى اَلْسِنَةِ قَوْمٍ لَا يُتَصَوَّرُ تَوَاطُؤُهُمْ﴾ اَيْ لَا يُجَوِّزُ الْعَقْلُ تَوَافُقَهُمْ ﴿عَلَى الْكَذِبِ﴾ وَ مِصْدَاقُهٗ وُقُوْعُ الْعِلْمِ مِنْ غَيْرِ شُبْهَةٍ ، ﴿وَ هُوَ﴾ بِالضَّرُوْرَةِ ﴿مُوْجِبٌ لِلْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ كَالْعِلْمِ بِالْمُلُوْكِ الْخَالِيَةِ فِي الْاَزْمِنَةِ الْمَاضِيَةِ وَ الْبُلْدَانِ النَّائِيَةِ﴾ يَحْتَمِلُ الْعَطْفَ عَلَى الْمُلُوْكِ وَ عَلَى الْاَزْمِنَةِ وَ الْاَوَّلُ اَقْرَبُ وَ اِنْ كَانَ اَبْعَدَ. **ترجمه:** (خبر صادق) په دوه قسمه دے يو د دى دوارو نه خبر متواتر دے ، دا نوم ورلره ځکه ورکړے شو چې دا نه واقع کيږى په يو ځل باندى بلکه په يو بل پسے په پرله پسى والى سره ، او دا يو خبر دے چې ثابت دے په ژبه د داسى قوم چې نه متصور کيږى جمع کيدل د هغوى په دروغو باندى ، يعنى جائز نه کنى عقل اتفاق د دوى په دروغو باندى ، او مصداق د دى وقوع او حصول د علم دے بغير د شبهے نه ، او دا په طريقے د بداهت سره موجب د علم ضرورى دے ، لکه علم په تير شوو بادشاهانو باندى په تيرى شوى زمانو کښې او په هغه لرى لرى ښارونو باندى ، دا احتمال د عطف لرى په «ملوک» او په «أزمنة» باندى ، او اول ترکيب ډير نيزدى دے په اعتبار د معنى سره اګر چې لرى دے په اعتبار د لفظ سره.

تَشْرِيْح: غرض د ماتن رحمة الله عليه اولاً اجمالى مقدار ذکر کول دى د اقسامُ د خبر صادق په «على نوعين» سره. چې دا په دوه قسمه دے. ١ـ خبر متواتر. ٢ـ خبر رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وجه د حصر پکښې داده چې خبر صادق به خالى نه وى يا به موجب د علم ضرورى او يا به موجب د علم استدلالى وى ، که اول وو ؛ نو خبر متواتر او که ثانى وو ؛ نو خبر رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قوله: احدهما الخبر المتواتر: ماتن رحمة الله عليه خبر متواتر په خبر رسول باندى مقدم کړو ؛ ځکه چې خبر متواتر عام دے پدى شان چې دا په وحى اوغير وحى دواړو کښې شته ، او خبر رسول خاص دے يواځې د وحى سره تعلق ساتى. او عام په خاص باندى طبعا مقدم دے ماتن رحمة الله عليه ذکرًا هم مقدم کړو چې وضع مطابق شى د طبع سره.

قوله: سمّى بذلک: غرض د شارح رحمة الله عليه وجه د تسميه ذکر کوى د متواتر په متواتر سره. دے وائى چې خبر متواتر پدى نوم ځکه مسمّى دے چې دا «دَفْعَةً وَاحِدَةً» يعنى په يو ځل نه واقع کيږى بلکه په داسى طريقه چې په يو بل پسے وى او پرله پسے به هم وى ؛ ځکه چې **دفعةً واحدةً** ډير کسان په يو ځل يوه خبره وکړى ؛ نو دغه خبره په ضبط کښې نه شى راتلے او نه پرى ښوک پوهيدے شى. او چې يو يو کس خبره کوى نو هغه په ضبط کښې هم راتلے شى او پوهيدل پرى هم اسان وى. او «على التعاقب» به ځکه وى چې که په مينځ کښې انقطاع راشى نو دا خبر يقينى نه شى پاتى کيدے لهذا بيا هم افاده د علم نه کوى.

قوله: اى الخبر: غرض د شارح رحمة الله عليه د «الثابت» صفت دپاره موصوف ذکر کول دى ؛ ځکه چې «هو» ضمير موصوف نه شى واقع کيدے ، بعض خلقو دے «الخبر» لره مرجع د «هو» ضمير ګرځولى ده خو دا غلطه ده. د تعريف حاصل دا دے چې خبر متواتر ديته وائى چې په هره زمانه کښې دومره خلقو رانقل کړے وى چې د هغوى په دروغو د اتفاق تصور نه شى کيدے.

قوله: ای لایجوز العقل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض دہ: چې تا کوم تعریف ذکر کړ دا ندے صحیح ؛ ځکه د «**لایتصوّر**» معنی به دا وی چې په دغه دروغو پورې به تصور نه متعلق کیږی او دا خبره غلطه ده ؛ ځکه چې تصور داسی شئ دے چې په هر څیز پورې متعلق کیدے شی تر دے چې په خپل ځان پورے بلکه په خپل نقیض پورې هم متعلق کیدےشی لکه چې صاحب د سلم العلوم محب الله بهاری رحمۃ اللہ علیہ ویلی دی: «**نعم لا حِجْر فی التّصوّر فیتعلّق بکلّ شئ حتیٰ بنفسه و بنقیضه**» لهذا ستا تعریف غلط شو؟

جواب: دلته د تصور نه منطقی تصوّر ندے مراد بلکه «**لا یتصوّر**» په معنی د «**لا یجوّز العقل**» سره دے یعنی عقل ئې جائز نه ګنړی او نه ئې منلو ته تیار وی.

قوله: ومصداقه وقوع العلم: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ رد دے په بعض الناس باندے. پدی مسئله کښې اختلاف دے چې د خبر متواتر د راویانو دپاره څه خاص معیّن تعداد ضروری دے کنه؟

بعض حضرات د دی دپاره خاص معین عدد ضروری ګنی چې په هغی کښې مختلفے رائی دی.

۱۔ بعض وائی: چې کم از کم دا راویان به څلور وی ، دوی قیاس کوی په شهاداتُ د زِنا باندے.

۲۔ څوک وائی چې کم از کم به پنځه کسان وی ، دوی قیاس کوی په شهاداتُ د لِعَان باندی.

۳۔ څوک وائی چې شپږ به وی. دوی هم په شهاداتُ د لِعان قیاس کوی خو چونکه خبر متواتر د لِعان نه په مرتبه کښې اوچت دے ؛ نو یو پکښې زیات شو.

٤۔ څوک وائی چې دابه کم ازکم دولس وی ؛ دلیل داپیش کوی چې د بنی اسرائیلُ ممبران دولس کسان وو کما قال الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ: **وَلَقَدْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ بَنِىٓ إِسْرَآءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ ٱثْنَىْ عَشَرَ نَقِيبًا.** ﴿المائدة:۲۰﴾

٥۔ بعض وائی چې دا به شل کسان وی دلیل نیسی د سورة انفال د دی آیت نه: {**إِنْ يَكُنْ مِّنكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ**} ﴿الأنفال:٦٥﴾

٦۔ بعض وائی: څلویښت کسان ضروری دی ؛ ځکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائی: **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ** ﴿الأنفال:٦٤﴾ او په دغه وخت کښې د مؤمنانُ تعداد څلویښت کسان و یعنی د دین خدمت په دغه وخت کښې صرف څلویښت کسانو کوو.

۷۔ بعض وائی چې دابه اویا/۷۰ کسان وی ؛ دلیل کښې دا آیة کریمه پیش کوی: **وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِيْنَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا** ﴿الأعراف:١٥٥﴾

شارح رحمۃ اللہ علیہ په دغه ټولو باندے رد وکړو چې دغه تعداد ته عند المحققین هیڅ قسم څه ضرورت نشته دے بلکه هر څومره تعداد چې وی خو چې په دغه خبر باندی بغیر د شبهے نه علم حاصل شی بس دغه خبر متواتر دے ؛ وجه دا ده چې په بعض اوقاتُ کښې د څلور پنځه کسانو په خبر ورکولو سره علم الیقین حاصلیږی ، او په بعض اوقات کښې یو خبر دومره أهم او حَسَّاس وی چې د لس کسانو په خبر ورکولو هم علم نه حاصلیږی.

بیا دلته معنی د «**مصداق**» دلیل د صدق ده ؛ ځکه چې د مصداق کنی معانی دی:

«**الف**» مصداق په معنی د فرد سره راځی کله چې د دی اضافت کُلّی ته وشی لکه: «**مصداق الانسان زید**» یعنی زید د انسان فرد دے.

«ب» په معنی د علّت سره راځي کله چې د دی اضافت حمل ته وشی لکه: «مصداق الحمل کذا» یعنی علّت د حمل فلان دے.

«ج» په معنی د محکی عنه سره هم راځي کله چې د مصداق اضافت وشی قضیه ته لکه خلق وائی: «مصداق القضية فلان»

«د» په معنی د آلة الصدق سره راځي او اله د صدق نه وی مګر دلیل وی ، دلته آخری معنی مراد ده.

قوله: و هو بالضَّرورة موجب : غرض د ماتن رحمة الله علیه خو حکم د خبر متواتر ذکر کول دی چې دا موجب د علم ضروری او یقینی دے ، دا ئی دعوی شوه ، چونکه دعوی بلا دلیله قابل قبول نه وی ؛ نو د دی دلیل څه دے ؟ شارح رحمة الله علیه وائی: «بالضَّرُورةِ» یعنی دلیل ته ضرورت نشته ؛ ځکه چې دا بدیهي خبره ده.

قوله: کالعلم بالملوک الخالية: (۱) ماتن خو مثال ذکر کوی چې دوه معنی ئی کیدے شی: ۱ـ لکه علم شو په تیرشوو بادشاهانو په تیرشوو زمانو کښې او لکه علم په لری لری ښارونو باندی. ۲ـ لکه علم شو په تیر شوو بادشاهانو په تیرشوو زمانو کښې په هغه لری لری ښارنو کښې.

أغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه: چند خبری دی. ﴿۱﴾... دوه ترکیبونه به وکړی په مثال مذکور کښې «يحتمل العطف» سره. ﴿۲﴾... مقام د دغه ترکیبینُ به ذکر کړی «و الاول أقرب» سره. ﴿۳﴾... تفریع او تجزیه د متن به وکړی «فههنا أمران» سره. ﴿٤﴾... دفع الاعتراض به وکړی «و أما خبر النصاری» سره. ﴿٥﴾... إعتراض به وړاندی کړی «فَإِنْ قِيْلَ خَبَرُ كُلٍّ» سره. ﴿٦﴾... جواب به وکړی «قُلْنَا رُبَّمَا» سره. ﴿٧﴾... یو بل اعتراض به وکړی «فَإِن قِيْلَ الضَّرُورِيَّاتُ» سره. ﴿٨﴾... جواب به وکړی «قلناهٰذا» سره.

قوله: يحتمل العطف: ۱ـ دوه ترکیبونه کوی پدی شان چې «والبلدان» کښې واو عاطفه دے د دی په معطوف علیه کښې دوه احتماله دی یو دا چې دا عطف شی په «الملوک» باندے او د «ب» حرف جر لاندی شی ، بنا پدی ترکیب سره دا دوه مثالونه جوړیږی معنی به دا شی چې علم په تیر شوو بادشاهانو باندی په تیرو زمانو کښې ، او علم په هغه لری ښارونو باندی. دویم احتمال دا دے چې دا عطف شی په «الازمنة» باندی او د «فی» لاندی شی ، بنا پدے ترکیب سره به دا یو مثال شی او معنی به داشی چې علم په تیر شوو بادشاهانو باندی په تیرو زمانو کښې په لری ښارونو کښې. حاصل د دواړو معنو دا دے چې مونږ ته په طریقه د تواتر سره دا خبره را رسیدلی ده چې فرعون ، نمرود ، اسکندر وغیره بادشاهان په زمانه ماضی کښې تیر شوی دی ، دغه شان په تواتر سره دا خبره هم ثابت ده چې **مکة المکرمه** ، **مدینة المنوره** ، **بغداد** ، **قاهره** وغیره ښارونه په مخ د زمکے باندی

---

(۱).. «الخالية» په معنی د تیر شوی زمانو سره. **اعتراض:** ذکر د «في الازمنة الماضية» پس د «الخالية» نه مستدرک دے ؛ ځکه چې د دواړو یوه معنی ده ؟ **جواب:** ذکر د «في الازمنة الماضية» پس د «الخالية» نه دباره د تاکید دے او مقصود پدی سره رد کول دی په هغه خلقو چې هغوی وائی: چې خبر متواتر مفید د علم دے خو چې خبر د هغه اشیآء ورکړے شی چې د حال سره تعلق سائی. دلیل ئی دا دے چې اکثر ماضی واله خبر دروغ وی. ده پری رد وکړو چې ماضی واله خبر هم متواتر او مفید د علم دے ، البته کوم خبر چې دروغ وی هغه په متواتر سره موصوف کیږی نه یعنی د هغی تواتر ممنوع دے.

شته، اوس دا علم په ضروري طريقے سره مونږه ته حاصل دے چې د شک ګنجائش پکښې نشته.

قوله: و الأول أقرب: ۲۔ مقام د دے ترکيبين ذکر کوی. حاصل ئې دا دے چې په هر يو ترکيب کښې من وجه حُسن او من وجه قُبح موجود ده، په اوّل ترکيب کښې حسن دا دے چې مثالونه دوه جوړيږي بغير د څه اعتراض نه، يو مثال د أزمنه خاليه، او دويم مثال د أمکنه بعيده. خو بل طرف ته قُبح پکښې داده چې پدې ترکيب کښې عطف په بعيد راځي؛ نو باعتبار المعنى دا ترکيب حَسن او باعتبار اللفظ قبيح دے. دويم ترکيب د دے په عکس دے، حُسن پکښې دا دے چې عطف پکښې په قريب راځي خو قُبح پکښې دا ده چې مثال يو جوړيږي حلانکه په مقام د توضيح کښې دوه مثالونه اولى دى د يو نه. او اعتراض پرے هم راځي، هغه دا چې لکه څنګه علم ضروري په هغه بادشاهانو چې هغوى په لرى ښارونو کښې دى راځي؛ نو دغه شان په نيزدے ښارونو کښې چې کوم بادشاهان تير شوى دى په هغوى هم علم ضروري ثابت دے؛ نو «النائية» قيد بے فائده کرځي؛ نو باعتبار المعنى قبيح شو.

تَجْزِيَةُ الْمَتْنِ

فَهٰهُنَا اَمْرَانِ اَحَدُهُمَا اَنَّ الْمُتَوَاتِرَ مُوجِبٌ لِلْعِلْمِ وَ ذٰلِکَ بِالضَّرُوْرَةِ فَاِنَّا نَجِدُ مِنْ اَنْفُسِنَا الْعِلْمَ بِوُجُوْدِ مَکَّةَ وَ بَغْدَادَ وَ اِنَّهٗ لَيْسَ اِلَّا بِالْاَخْبَارِ، وَ الثَّانِیْ اَنَّ الْعِلْمَ الْحَاصِلَ بِهٖ ضُرُوْرِیٌّ وَ ذٰلِکَ لِاَنَّهٗ قَدْ يَحْصِلُ لِلْمُسْتَدِلِّ وَ غَيْرِهٖ حَتّٰی الصِّبْيَانِ الَّذِيْنَ لَا اِهْتِدَآءَ لَهُمْ اِلَی الْعِلْمِ بِطَرِيْقِ الْاِكْتِسَابِ وَ تَرْتِيْبِ الْمُقَدِّمَاتِ، وَ اَمَّا خَبَرُ النَّصَارٰی بِقَتْلِ عِيْسٰی عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْيَهُوْدِ بِتَابِيْدِ دِيْنِ مُوْسٰی عَلَيْهِ السَّلَامُ فَتَوَاتُرُهٗ مَمْنُوْعٌ، فَاِنْ قِيْلَ خَبَرُ كُلِّ وَاحِدٍ لَا يُفِيْدُ اِلَّا الظَّنَّ وَ ضَمُّ الظَّنِّ اِلَی الظَّنِّ لَا يُوْجِبُ الْيَقِيْنَ، وَ اَيْضًا جَوَازُ كِذْبِ كُلِّ وَاحِدٍ يُوْجِبُ جَوَازَ كِذْبِ الْمَجْمُوْعِ؛ لِاَنَّهٗ نَفْسُ الْاٰحَادِ؟ قُلْنَا رُبَّمَا يَكُوْنُ مَعَ الْاِجْتِمَاعِ مَالَا يَكُوْنُ مَعَ الْاِنْفِرَادِ كَقُوَّةِ الْحَبْلِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ الشَّعْرَاتِ. **ترجمه:** پس دلته دوه امره دى يو دا چې متواتر موجب د علم دے او دا خبره بديهي ده؛ ځکه چې مونږ دے کوو مونږه په خپل نفسونو کښې علم لره په وجود د مکه او بغداد باندى او بيشکه ندى دا مګر په خبر ورکولو باندى، او دويم دا چې کوم علم حاصل شي پدى باندى هغه علم بديهي دے او دا په دى وجه چې يقينا دا حاصليږى صاحب د استدلال او هغه چا ته هم چې صاحب د استدلال نه وى، تر دى چې هغه ماشومان چې د هغوى دپاره پوهه نشته د علم په طريقه د اکتساب او د ترتيب ورکولو مقدمات ته، او هر چې دے خبر د نصارى په قتل دعيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ باندى او خبر د يهودُ په هميش کيدو د دين د موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ باندى؛ نو پس تواتر د دى ممنوع دے، پس که او وبلے شي چې خبر د هر يو فائده نه ورکوى مګر د ظن، او يوځائے کول د ظن د ظن سره نه فائده کوى يقين لره، دغه شان امکان د کذب د هر يو واجب کوى امکان د کذب د مجموعه لره؛ ځکه چې دا مجموعه خو عين احاد دى؟ مونږ وايو چې ډير کرته د اجتماع سره هغه څه حاصليږى چې نه وى د يواځي والى سره لکه قوت د هغے رسۍ چې جوړه شي د ويښتو نه.

تَشْرِيْح: قوله: فههنا أمران: ۳۔ تجزية المتن ده. حاصل دا چې ماتن رحمة الله عليه د خبر متواتر په حکم کښې دوه خبرى ذکر کړى دى، يوه دا چې خبر متواتر موجب د علم او يقين دے. دويمه دا

چې کوم علم یقیني د دې په ذریعه سره حاصل شي هغه به ضروري وي نه چې استدلالي او نظري. خبر متواتر موجب د علم کیدل خو ډیره ښکاره ده؛ ځکه سعودیه، دبئ، قطر وغیره ملکونه، دغه شان مکة المکرمه، مدینة المنوره، بغداد کراچۍ وغیره ښارونه هر چا نه دی لیدلی او بیا ئې هم علم په وجود د دې شته؛ ځکه چې دا په تواتر سره ثابت دي چې دا ملکونه او ښارونه په مخ د زمکه باندې شته، تر دې چې ماشومان چې هغوی د استدلال او ترتیب د مقدماتُ نه خبر هم ندی، دوی هم علم لري چې دا ملکونه او ښارونه شته مثلاً: ته د یو ماشوم نه تپوس وکړې چې پلار دے کوم ځائے کښې دے؛ نو هغه وائي: سعودي، دبئ یا کراچۍ کښې دے.(۱)

قوله: و أمّا خبر النصارى: ــ دفع د اعتراض کوي چې واریدېږي پدې خبره چې «و هو موجب للعلم» اعتراض په نمط د قیاس إستثنائي رفعي سره دے، دعوی دا ده چې نه منم دا خبره چې خبر متواتر مفید د علم دے؛ ځکه چې که خبر متواتر مفید د علم شي؛ نو صحیح به شي خبر د نصارى په قتل د **عیسیٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ باندې او خبر د یهودُ په تابید د دین د **موسیٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ باندې او تالي باعتبار الشقّين باطل دے پس مقدّم ئې مثل شو، «**دليل بطلان التالي**» په دواړو کښې واضح او منصوص دے؛ ځکه چې د **عیسیٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ د قتل په باره کښې چې دوی کومه عقیده لري د هغې تردید شوے دے د قرآن کریم ارشاد دے: **وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ** ﴿النساء:۱۵۷﴾ او تابید د دینِ موسوي هم باطل دے **كما قال الله تعالىٰ: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ** ﴿آل عمران:۱۹﴾ **وقال تعالىٰ: وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ** ﴿آل عمران:۸۵﴾

«**دليل الملازمه**» دا دے چې خبر د قتل او مصلوب کول د **عیسیٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ په نصارى کښې تر اوسه پورې په تواتر سره را روان خبر دے، دغه شان یهود هم د **حضرت موسیٰ** عَلَيْهِ السَّلَامُ نه په طریقې د تواتر سره دا رانقل کوي چې دینِ موسوي به همیشه وي؛ ځکه دوی وائي چې موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ مونږ ته د تورات نه ویلي دي: «**تَمَسَّكُوْا بِالسَّبْتِ مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ**» «منګولې ولګوئ په هغه دین چې په هغې کښې تعظیم د یوم السبت دے تر قیامته» او بعض روایاتُ کښې راځي «**تَمَسَّكُوْا بالسبت أبد الدّهرِ**» «منګولې ولګوئ په هغه دین چې په هغې کښې تعظیم د یوم السبت دے همیشه زمانه» اوس زمونږه یقین پدې دواړو دعوو باندې نشته معلومه شوه چې خبر متواتر مفید د علم او یقین ندے.

---

(۱)ــ **قوله: بوجود مكة:** مکة المکرمة د مسلمانانُ د مقدس ښار نوم دے چې د کعبې او مسجد حرام په وجه ورلره الله تعالى شرافت ورکړے دے، او دا د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د پیدایش ځائے او اولنے مسکن دے، «**مكة**» د «**مک**» نه مشتق ده په معنی د تنقیص سره مکے ته مکه ځکه وائي چې ځوک هلته لاړشي او په اخلاص سره عبادت وکړي؛ نو «**ينقص منه الذنوب**» بعض وائي: د «**مَكَاكَةٌ**» نه مشتق دے په معنی د مغز باندې چونکه په هډوکی کښې چې مغز نه وي بیکاره وي لهذا مکه مکرمه هم د دنیا مغز دے که دا نه وه؛ نو زمکه بے کاره وه.

قوله: وبغداد: د دجله په غاړه باندې بغداد ښار د زمانے نه اباد دے، وائي: چې دا د «**بغ**» نوی بُت ته منسوب دے، او «**داد**» فارسي لفظ دے په معنی د ورکړے «**عطيه**» باندې، د «**بغداد**» معنی شوه د «**بغ عطيه**» بعض وائي: چې دا د «**باغ داد**» نه ماخوذ دے، أنوشیروان عادل بادشاه به په دغه ځائے کښې په باغ کښې ناست وو او د خلقو فیصلے به ئې کولې؛ نو «**بغداد**» شو، کله چې د عباسي خاندان خلفاء خالله د دارالحکومت جوړولو اراده وکړه؛ نو دی ښار له ئې «**مدينة السلام**» نوم کیخودو لیکن د دې روایتي او تاریخي نوم هم هغه «**بغداد**» وو. په څه وخت کښې «**بغداد**» په «**عروس البلاد**» نوم باندې یاد شوے دے؛ ځکه چې دا د سلطنت اسلامي مرکزي ښار وو.

جواب: شارح رحمه الله جواب وکړو پدې الفاظ سره: «**فتواتره ممنوعٌ**» حاصل دا دے چې بطلان التالی دے منم خو ملازمه دے نه منم؛ ځکه چې د دوی په خبر کښې شرائط د تواتر نشته دے؛ ځکه په شرائط د تواتر کښې دا خبره وه چې د اول نه تر آخره پورې به دومره ډیرو خلقو نقل کړے وی چې عادةً به د هغوی تواطأً په کذب باندې محال وی، اوس د عیسی عَلَیْهِ السَّلَام د قتل متعلق چې کوم خبر نصاری ورکوی د هغې د راویانو تعداد په ابتدا کښې دومره ندے چې تواتر پرې ثابت شی ځکه اول ناقلین ئې علی قولٍ څلور کسان دی او علی قولٍ شپږ یا او وه کسان دی چې د دومرو خلقو اجتماع علی الکذب مستبعد نه شی کېدلے، اګر که روسته تعداد ئې حد د تواتر ته رسیدلے دے خو دغه قابل قبول ندے. علاوه لا دا چې په هغوی باندې اشتباه هم راغلے وه کما قال تعالیٰ: **وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ**. دغه شان په خبر د یهودُ کښې هم تواتر نشته؛ ځکه چې په ابتداء او انتهاء کښې اګر چې په تعداد کښې یهود زیات وو چې راویان د تواتر متحقق کیدے شو خو په مینځ کښې دغه تواتر ندے ثابت؛ ځکه په زمانه د بخت نصر (۱) کښې چې کله ده په بیت المقدس حمله وکړه؛ نو داسې قتل عام ئې د یهودُ کړی وو چې تقریبا ټول قتل شوی وو صرف د نسل د بقا دپاره د تخم په طور یو څو کسان بچ شوی وو چې تواطأً ئې په کذبُ مستبعد نه وه، بلکه بعض وائی چې صرف درې کسان پاتې شوی وو او باقی نسل د دغه درې کسانو دے، او د خبر متواتر دپاره شرط دا دے چې «**یکون اوله کآخره و وسطه کطرفیه**»

علاوه لا دا وایو چې خبر د تابید د دین موسوی نه د موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَام نه ثابت دے؛ ځکه نه د ده په وخت کښې د دې خبر وجود وو، او نه د ده نه روسته تر بعثت د نبی عَلَیْهِ السَّلَام پورې د دې څه وجود وو بلکه د اسلام نه روسته دا خبر ایجاد شوے دے چې موجِد ئې **ابن راوندی لعنة الله علیه** دے چې دا خبر ئې جوړ کړو او په یهودُ کښې ئې خور کړو او نسبت ئې **موسی** عَلَیْهِ السَّلَام ته وکړو.

دویم جواب د اعتراضینُ نه دا دے چې خبر متواتر مفید د علم او یقین کیدلو دپاره دا هم ضروری ده چې د دے په مقابل کښې به دلیل قطعی یقینی نه وی موجود ورنه دابه معتبر نه وی؛ ځکه چې مثلاً زر کسان تا ته دا خبر درکړی چې اسمان لاندې دے او زمکه بره ده، چرته هم دا خبره مفید د علم نه ګرځی؛ ځکه چې زمونږه مشاهده دا نه منی چې هغه زمونږه دپاره د خبرِ متواتر نه قطعی دلیل دے، دغه شان دلته هم که او منو **علی سبیل التنزل** چې خبر د نصاری او یهودُ په تواتر سره نقل دے خو مفید د علم ندے؛ ځکه چې په خلاف کښې ئې قطعی دلیل موجود دے چې کتاب الله دے د نصاری د قول په خلاف قرآن فرمائی: «**وَمَا قَتَلُوْهُ وَمَا صَلَبُوْهُ وَلٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ**» او د یهودُ د قول په خلاف فرمائی: «**إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ . وقال تعالیٰ: وَمَنْ يَّبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيْنًا**

---

(۱).. مشهور مجوسی ظالم سفاک بادشاه وو چې په شرق او غرب ئې بادشاهی کړې وه، ۵۶۲ قبل از مسیح د ده زمانه د حکومت وه، د ده د حکومت مرکز بابل وو، د ده د پلار نوم «نبولا سر» وو چې دے هم یو بادشاه وو، بعض تواریخ لیکلی دی چې د ده پلار نه وو بلکه دے لاوراث د «نصر» بت خواته موندلے شوے وو؛ ځکه ورته «بخت نصر» ویلے شی، بیا کله چې غټ شو؛ نو ګورنری او بیا بادشاهی ورته میلاو شوه، دا هغه بادشاه وو چې ده په بنی اسرائیل دومره مظالم کړی وو چې څه حد ئې نه وو، حتی چې بیت المقدس ئې وران کړے وو او د سلیمان عَلَیْهِ السَّلَام باقیات ئې لوټ کړی وو او په هیکل سلیانی کښې چې کوم کتابونه وو هغه ئې وسوزول چې پکښې د تورات اصل نسخے هم وی، او د یو روایت مطابق ئې څلور زره او د بل روایت مطابق ئې اتیا زره یهود قیدیان کړه چې یو پکښې حضرت دانیال عَلَیْهِ السَّلَام هم وو. «و البسط فی التاریخ»

«فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» لهذا دغه محکښې دواړه خبرې اګر چې په تواتر سره نقل دي خو مفيد د علم ندي د شرط مذکور د إنعدام په وجه باندې.

اَلْاِعْتِرَاضُ عَلَى الْاَمْرِ الْاَوَّلِ مِنَ الْحُكْمِ

قوله: فان قيل خبر كلّ واحد: ۵۔ اعتراض دے په طريقے د معارضے سره. معارضه عبارت دے د «**إقامة الدليل على خلاف ما قام به الخصم**» نه ، يعنې ودرول د دليل په خلاف د هغه چې مد مقابل ودرولے وي. معارضه په دوه طريقو سره وړاندې کوي ، يو په «**فان قيل**» سره. دويم په «**و ايضًا**» سره. اول اعتراض په نمط د قياس اقتراني سره دے چې دعوې ئې دا ده چې خبر متواتر مفيد د علم يقيني ندے بلکه مفيد د ظن دے؛ ځکه چې په متواتر کښې ضم دے د ظن د ظن سره «**صغرى**» او ضم د ظن د ظن سره نه فائده کوې يقين لره «**كبرى**» لهذا خبر متواتر هم نه فائده کوې يقين لره «انتيجه» «**دليل الكبرى**» واضح دے چې د ظن ضم د ظن سره وشي ؛ نو خه د يقين نه لرې وُځي. «**دليل الصغرى**» دا دے چې خبر متواتر د ګنړو کسانو خبر ته وائي چې هر يو پکښې خبر په طريقے د وحدانيت سره ورکوي ؛ نو د هر يو خبر «**خبر واحد**» شو ، او خبر واحد مفيد د ظن دے نه چې د يقين ؛ نو خبر متواتر هم مفيد د علم او يقين نه شو؟

دويم اعتراض: «**وايضا جواز كذب**» سره کوي چې په نمط د قياس استثنائي وضعي سره ذکر کولے شي حاصل ئې دا دے: که په خبر واحد کښې احتمال د کذب وي ؛ نو په متواتر کښې به هم احتمال د کذب وي خو مقدّم حق نو تالي ئې مثل دے. «**دليل حقّيّة المقدّم**» واضح دے ؛ ځکه په خبر واحد کښې خو احتمال د کذب وي او دا خبره اتفاق ده. «**دليل الملازمه**» دا دے چې خبر متواتر د اخبارِ احادُ نه جوړ دے ، اوس چې په خبر واحد کښې احتمال د کذب راغے ؛ نو په متواتر کښې به خامخا احتمال د کذب وي حالانکه په تعريف د متواتر کښې مونږه ويلي دي چې «**لا يتصور تواطئهم على الكذب**» ؟

قوله: قلنا ربّما يكون: ٦۔ د دواړو اعتراضونو نه جواب کوي. حاصل ئې دا دے: چې په اوّل اعتراض کښې دليل د کبرى نه منم ؛ ځکه چې ډير کرته انفرادًا يو شئ يو شان حکم لرې خو مجتمعةً په هغې کښې قوت راځي او حکم ئې بدليږي. لهذا ډير ظنّيات يو شي نو هغه يقين پيدا کوي. او په دويم اعتراض کښې دليل د ملازمه نه منم ؛ ځکه چې د يو کس په خبر کښې احتمال د دروغو کيدے شي خو چې کله ډير کسان راجمع شي نو بيا يقيني شي. مثال ئې: «**كقوة الحبل المؤلف**» لکه د ويښتو نه يوه رسّي جوړه شي چې په انفرادي طور سره خو په يو ويښته کښې هيڅ قوت نه وي په دوه ګوتو سره شوکيږي او ميږے پرې هم نه راتينګيږي خو چې اجتماع پکښې

راشي نو بيا دومره قوت پکښې پيدا شي چې رسّه کشي پرې کيږي خو شليږي نه ، او دومره معتمده شي چې اوښان او هاتيان پرې تړلے شي.(۱)

الإِعْتِرَاضُ عَلَى الْأَمْرِ الثَّانِيْ

فَإِنْ قِيْلَ: الضَّرُوْرِيَّاتُ لَا يَقَعُ فِيْهَا التَّفَاوُتُ وَ الْإِخْتِلَافُ وَ نَحْنُ نَجِدُ الْعِلْمَ بِكَوْنِ الْوَاحِدِ نِصْفَ الْإِثْنَيْنِ أَقْوٰى مِنْ وُجُوْدِ الْإِسْكَنْدَرِ ، وَ الْمُتَوَاتِرُ قَدْ أَنْكَرَتْ إِفَادَتَهُ الْعِلْمَ جَمَاعَةٌ مِّنَ الْعُقَلَاءِ كَالسُّمَنِيَّةِ وَ الْبَرَاهِمَةِ ؟ قُلْنَا: هٰذَا مَمْنُوْعٌ بَلْ قَدْ يَتَفَاوَتُ أَنْوَاعُ الضَّرُوْرِيِّ بِوَاسِطَةِ التَّفَاوُتِ فِي الْإِلْفِ وَ الْعَادَةِ وَ الْمُمَارَسَةِ وَ الْإِخْطَارِ بِالْبَالِ وَ تَصَوُّرَاتِ أَطْرَافِ الْأَحْكَامِ ، وَ قَدْ يَخْتَلِفُ فِيْهِ مُكَابَرَةً وَ عِنَادًا كَالسُّوْفَسْطَائِيَّةِ فِيْ جَمِيْعِ الضَّرُوْرِيَّاتِ.

ترجمه: پس که چرے او ويلے شي په ضروريات کښې نه واقع کيږي څه تفاوت او اختلاف حلانکه مونږه مونده کوو علم لره په دې خبره چې "يو د دوه نيمه ده" ډير قوي د وجود د اسکندر نه ، او بيشکه انکار کړے دے د خبر متواتر د فائده کولو د علم نه يو جماعت د عقل مندو لکه سُمنيه او براهمه شو؟ مونږه په جواب کښې وايو چې عدم تفاوت په ضروري کښې ممنوع غير مسلم دے ، بلکه د ضروري په اقسامُ کښې تفاوت راځي د نشت والي د انسيت ، عادت کيدو ، مهارت ، د تيريدلو نه په زړه کښې او د تصور د اطراف د احکام په بنا باندې. او کله اختلاف کيدے شي په ضروري کښې د تکبر او ضد په بنا باندې لکه سوفسطائيه چې په ټولو ضروريات کښې دا خلاف کړے وو.

---

(۱)۔﴿لطيفة﴾ د دے ځائے د لکولو دپاره يو قصه وړواندې کولے شي ، هغه دا چې په يو کلي کښې دوه خاندانونه اوخيدل ، پديکښې دې يو خاندان د خپل قوم د يو هلک دپاره د دې بل خاندان د جينئ سره رشته کول غوښتل ، دوی ورته پيغام وليږرو ، هغوی انکار وکړو چې دا نه شي کيدے ، دوی ورته بار بار پيغام ليږلو حتی چې هغوی ئې تنګ کړه ، د ځان د خلاصولو دپاره د جينئ خاندان واله جواب ورکړو چې تاسو رشتے له راشئ خو زمونږه څه شرائط دی که هغه مو پوره کړه نو رشته به درسره وکړو ورنه نا اميده به واپس کيږئ ، دوی ورسره او منله ، د جينئ خاندان واله اول شرط دا کيخودو چې کوم کسان رشتے له راځي ؛ نو پوره سل کسان به راځئ چې دا به ټول ځوانان وي يو بوډا به پکښې هم نه وي. او نور شرائط او خبری به هلته کوو ، دوی ټول ځوانان تيار کړل په دغه خاندان کښې يو هوښيار بوډا وو هغه ورته او ويل: چې ماته د ځوانانو لباس را واغوندوئ او ځان سره مو بوځئ څه به مو پکار شم. اول خو دوی انکار وکړو خو د ډير اصرار نه پس ئې د ځوانانو په لباس ملبوس بوډا هم روان کړو ، هلته چې ورسيدل نو هغوی ورته دويم شرط وړاندې کړو چې به يو شپه کښې به تاسو ئې کس يو يو ګډ خورئ يعنی سل کسان به سل ګډان خورئ ، هلکانو اول انکار وکړو چې دا چرته کيدے شي چې هر کس يو ګډ اوخوري ؟ خو بوډا اواز ورکړو چې شرط منظور کړئ ، د منظوريدو نه پس هلکانو بوډا ته او ويل: چې هر کس به په يوه شپه کښې څنګه روغ ګډ اوخوري ؟ بوډا او ويل چې داسې چل به اوکړئ چې ټول ګډان به په يو ځل نه حلالوئ بلکه يو ګډ به حلال کړئ او تيکه تيکه به ئې وريت کړئ او سل واړه کسان به پرې په يو ځل شروع وکړئ تيکه تيکه به هم ونه رسی ، واقعي چې پدې طريقے سره ئې په يوه شپه کښې سل ګډان ختم کړل او خوک پرې موړ هم نه شو ، سحر ئې ورته سل پوستکے د ګډانو حساب کړه ، دا د اجتماعيت هغه طاقت وو ، اوس که انفرادًا ئې يو يو ګډ خوړلے نو ظاهره ده چې شرط ئې نه شو پوره کولے (دا ځائے مقصودی دے ؛ ځکه "ربّما مايکون مع الاجتماع ما لا يکون مع الانفراد")

پدې شرط کښې د کاميابئ نه پس ئې ورلره د وړځے د ديګونو بندوبس وکړو او وريژې ئې ورله تياری کړے ، او دريم شرط ئې دا ولکولو چې دا به خورئ خو يو لاس به درله په خپل ځنه پورې تړو او په دويم لاس پورې به درله سيده تخته تړو چې لاس مو په سنګل کښې نه راماتيږي ، هلکانو بوډا ته وکتل هغه اشاره ورکړه چې شرط تسليم کړئ ، بوډا هلکانو ته او ويل: چې دوه دوه کسان يو بل ته مخامخ يوے مجمے ته کينئ او يو بل ته په دغه سيده لاس وريژې نيسئ ، ټولو په دغه طريقه خوراک وکړو او دا شرط ئې هم وګټو. څلورم شرط ئې را وړاندې کړو هغه دا چې مونږه له به د شړُو نه پړے "رسّی" غړئ "جوړوئ" دوی بوډا ته وکتل هغه وی: قبول ئې کړئ خو ورته او وائي چې سر ئې تاسو شروع کړئ ؛ ځکه بيا به اعتراض کوئ چې نرے دے يا پير دے ؛ نو سر ئې تاسو شروع کړئ چې د هغے مطابق ئې مونږه جوړ کړو ، چونکه هغوی خو عاجز وو نو دا شرط ئې معطل کړو او رشتے ته تيار شول خو اواز ئې پرې وکړو چې هر څه چې دی خو بوډا در پکښې شته.

تشریح: قوله: فان قيل: ۷- په حکم د خبر متواتر کښې دوه دعوې وې يوه دا چې خبر متواتر موجب د علم دے ، دويم دا چې دغه علم به بديهي وي استدلالي به نه وي ، معترض په دې دويمه دعوې اعتراض کوي چې خبر متواتر موجب د علم ضروري کيدل صحيح ندي دا د معترض دعوې شوه ، دليل ئې بنا دے په شقينُ باندې په نمط د قياس استثنائي رفعي سره ، يو دا که خبر متواتر موجب د علم ضروري وي ؛ نو تفاوت به پکښې نه راتلے د نورو بدهياتُ سره او تالي باطل پس مقدّم ئې مثل دے. **«دليل بطلان التالي»** واضح دے ؛ ځکه چې په بدهياتُ کښې تفاوت نه وي. **«دليل الملازمة»** شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے چې ګوره **«الواحد نصف الاثنين»** دا خبره بديهي ده ، او علم په وجود د اسکندر بادشاه په تواتر سره ثابت دے حلانکه علم په اوّله خبره **أقوىٰ** دے د ثاني نه ؛ ځکه يو د دوه نيم کيدو علم ماشومانو ته هم شته او د اسکندر بادشاه د وجود نه بعض خلق خبر دي او اکثر خلق ترينه نا خبره دي چې اسکندر لا هم څوک بادشاه تير شوے دے.

قوله: وَ الْاِخْتِلَافُ: دا دويم شق د اعتراض دے چې که خبر متواتر موجب د علم ضروري وے ؛ نو خلقو به پديکښې اختلاف نه کولے ليکن تالي باطل پس مقدّم ئې مثل دے. **«دليل بطلان التالي»** واضح دے ؛ ځکه چې په ضرورياتُ کښې څوک اختلاف نه کوي مثلا ته د چا نه د نمر د رنړا د وجود په باره کښې تپوس اوکړے ؛ نو څوک به پکښې هم مخالفت ونکړي. **«دليل الملازمة»** شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے چې ډير عقلاء د خبر متواتر د إفادة العلم نه انکار کوي لکه **سُمَنيه** او **بَرَاهِمَه** چې دوي وائي: خبر متواتر مفيد د علم نه شي کرځيدلے ، هم دغه وجه ده چې دوي د ارسال الرسل نه (چې په طريقے د تواتر سره ثابت دے) انکاري کوي ؛ سُمنيه خو دليل داپيش کوي چې رسالت د رسول ثابتيږي پدې چې وحي ورته وشي ، او وحي راوړي **جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَامُ** ، اوس **جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَامُ** جسم دے او که مجرد دے ؟ که جسم وي خو پکار ده چې هر چا ليدلے حلانکه هر چا ندے ليدلے ، او که مجرد وي نو ليدل ئې مُحال دي ؛ نو يقين نشته چې دا **جبرئيل** دے که بل څوک دے. دويم دا چې ثبوت د رسالت په معجزه سره کيږي او معجزه صرف د موجوده خلقوتصديق پيدا کوي ، لهذا پيغمبران د موجوده خلقو دپاره کيدے شي نه د روستو خلقو دپاره. او براهمه وائي: چې ارسال الرسل نعوذ بالله يو عبث کار دے ؛ ځکه په عقل سره خه او بد معلوميږي اوس رسولان چې کومه خبره امت ته کوي که دغه خبره موافق وي د عقل سره او حُسن پکښې وي نو کول ئې پکار دي ، او که دغه خبره د عقل نه خلاف وه او قبح پکښې وه ؛ نو که ضرورت ورته وو کوي به ئې ورنه ترک کوي به ئې. اوس ګوره دوي انکار وکړو د دې خبرې نه چې متواتر مفيد د علم دے او په کوم شئ کښې چې خلاف راشي هغه ضروري نه شي کيدے بلکه استدلالي او نظري وي ؟

السُّمَنِيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ

قوله: كالسُّمنيَّة: د جواب نه مخکښې د سُمَنِيَه او بَرَاهِمه لګ تعارف ضروري دے. د سُمنيه په باره کښې دوه قوله دی أبو الريحان البيروني په خپل کتاب «تحقيق ما للهند من مقولة» کښې وائي: چې سُمَنِيَّه «بضم السين و فتح الميم» معرب دے د «شِمن» نه ، په سنسکرت ژبه کښې شِمَني تارک الدنيا ته وائي يعني زاهد ، د بهکښو په نوم باندې بدھ مت مذهب واله خپل يو زاهد لره په شمني سره رابللو چې د هغې نه روسته خپلو تولو پيرانو ته ئې شمني ويل شروع کړه ، په وسط ايشيا کښې دا لغظ په «شاماني» باندې مشهور دے ، بعض وائي: چې دا ملګرې د «بُدّ» يعني «بوذا» دی چې دويته «بوذيه» وائي. دا مذهب واله په خراسان ، فارس ، عراق ، موصل بلکه د شام د حدودُ پورې خواره وو تردې چې «زراداشت» راغے کوم چې د مجوسُ مشر دے او هغه خلق مجوسيت طرف مدعو کړه او بادشاهانو هم مجوسيت خپل کړو ؛ نو سمنيه په «هندوستان» خواو شاه کښې پاتې شو.

دويم قول دا دے چې سمنيه يو قوم دے چې منسوب دی سومنات ته ، سومنات په هندوستان کښې د يو ځائے نوم دے چې هلته د هندوانو لوی مندر دے ، او د هندوانو په نيز دا اشرف مکان دے لکه د مسلمانانو په نيز چې مکّة المکرمه او مدينة المنوره کوم حيثيت لری ، دغه ځائے کښې يو بت دے چې د هندوانو په زعم کښې د هغې دپاره څه حرکات اختياريه ثابت دی چې د دوی د تسلئ سبب ګرځی ، حلانکه دغه حرکات ورکول د منجورانو دوکه ده ؛ ځکه چې منجوران د خلقو د دوکه کولو دپاره داسې کوی. (۱)

وائی چې کله په پاکستان کښې څه مزارات پاخه شو او کومبتونه پری جوړ شو ؛ نو د پیر بابا رحمۃ اللہ علیہ د مزار منجورانو سوچ وکړو چې زمونږه د بابا مزار هم مزيَّن کول غواړی خو د خلقو توجه پکار ده چې څنده ورلره ورکړی ؛ نو چل ئې دا وکړو چې څه کونګتان ئې اونيول او د پيربابا د قبر د شال لاندې ئې پريخودل د کونګتانو د ګرځيدلو سره به شال خوزيدلو خلقو تپوس وکړو چې

(۱).. السمنية طائفة من كفار الهند لايؤمنون إلا بالحسيات، لايؤمنون إلابما يدرك بالمحسوسات الخمس السمع والبصر والشم والذوق واللمس، هذه الحواس الخمس، والذى يدرك بالحواس الخمس هذا يثبتونه ، والذى لا يدرك بالحواس الخمس ينفونه. و قالوا الشيء الذى تراه بعينك أو تسمعه بأذنك أو تشمه بأنفك ، أو تذوقه بلسانك ، أو تلمسه بيدك "تجسه" هذا تثبته ، وما عدا ذلك فليس له وجود ، ما يؤمنون إلا بما يُدرَك بإحدى الحواس الخمس ، هؤلاء السُّمنية. ﴿انظرشرح كتاب الرد على الزنادقة: ص: ٦١﴾

وَأَحَالَتِ السُّمَنِيَّةُ إِرْسَالَ الرُّسُلِ لِتَوْقِيفِهِ عَلَى عِلْمِ الْمُرْسِلِ بِمَنْ أَرْسَلَهُ ، وَلَا طَرِيقَ إِلَيْهِ إِلَّا الْخَبَرُ، وَأَعْلَى أَنْوَاعِهِ الْمُتَوَاتِرُ وَهُوَ لَا يُفِيدُ عِنْدَهُمْ عِلْمًا، تَلَعُّلَ الْقَائِلِ لَهُ أَرْسَلْنَاكَ إِلَى قَوْمِ كَذَا شَيْطَانٌ مَثَلًا.

و من عقائد السمنية انهم قَالُوا: بقدم الْعَالم وَقَالُوا ايضا بابطال النّظر وَالِاسْتِدْلَال وَزَعَمُوا انه لَا مَعْلُوم الا من جِهَة الْحَواس الْخمس وانكر اكثرهم الْمعَاد والبعث بعد الْمَوْت وَقَالَ فريق مِنْهُم بتناسخ الارواح فِي الصُّور الْمُخْتَلفَة واجازوا ان ينْقل روح الانسان الى كلب وروح الْكَلْب الى انسان وَقد حكى اقلوطرخس مثل هَذَا القَوْل عَن بعض الفلاسفة وَزَعَمُوا ان من أذنب فِي قالب ناله الْعقَاب على ذَلِك الذَّنب فِي قالب آخر وَكَذَلِكَ القَوْل فِي الثَّوَاب عِنْدهم وَمن اعجب الاشياء دَعْوَى السمنية فِي التناسخ الذى لَا يعلم بالحواس مَعَ قَوْلهم انه لَا مَعْلُوم الا من جِهَة الْحَواس وَقد ذهبت المانوية ايضا الى التناسخ وَذَلِكَ ان مانيا قَالَ فِي بعض كتبه إِن الارواح الَّتِى تفارق الاجسام نَوْعَانِ أَرْوَاح الصديقين وأرواح أهل الضَّلَالَة فأرواح الصديقين اذا فَارَقت أجسادها سرت فِي عَمُود الصُّبْح الى النُّور الذى فَوق الْفلك فَبَقيت فِي ذَلِك الْعَالم على السُّرُور الدَّائِم وأرواح أهل الضلال اذا فَارَقت الاجساد وأرادت اللحوق بالنورِ الْأَعْلَى ردَّتْ منعكسة إِلَى السّفل فتناسخ فِي أجسام الْحَيَوَانَات الى ان تصفو من شوائب الظلمة ثمَّ تلتحق بالنورِ العالى ﴿الفرق بين الفرق: ٢٥٤﴾

دا څه دي؟ منجورانو جواب ورکړو: چې بابا غصه شوے دے چې ټول مزارات پاخه شو او څما مزار تر اوسه کچه دے که قبر مو راله پوخ نه کړو؛ نو بهر راوځم او دنیا درباندې الټه کوم. خلق اوبربدل په تلوار ئې چنده وکړه او قبر ئې ورله پوخ کړو. دا د هغه زمانے خبره ده چې په عوامُ کښې هر طرف ته د شرکیاتُ زور او جهالت وو؛ ځکه چې چا دا سوچ هم نه کولو چې دا څنګه بابا دے چې د خپل قبر د پخوالے دپاره چندې ته محتاج دے دا به زمونږه حاجات څنګه پوره کړي.

حاصل دا چې سمنیه په اصل کښې د مشرکین یوه فرقه ده د مسلمانانو په ضد غلط عقائد لري چې بعض د هغې نه دا دي: دوی وائی چې ذریعه د علم صرف حواس خمسه ظاهره دي د دینه علاوه په هیڅ ذریعه سره علم نه شي حاصلیدلے، هم دغه وجه ده چې دوی وائی ایمان بالرُّسل، بالملائکة وغیره ضروري ندے. دغه شان دوی انکار د صفات د الله جل شانه نه هم کوی یعنې سمنیه معطله هم دي.

قوله: البراهمة: د براهمه نه مراد د هندوانو یو قوم دے چې منسوب دي برهمن ته چې د دوی د سردار او مشر نوم دے، بعض وائی چې دوی منسوب دي برهام بوت ته؛ ځکه چې دوی عابدین د دغه بوت وو پس پدې نوم باندې موسوم شو، دوی انکار کوی د رسالت نه یو دلیل دا پیش کوی چې رسول چې کومه خبر راوړي نو دا به یا د عقل سره موافق وي او یا به د عقل نه مخالف وي، که د عقل سره موافق وي لکه: معرفت د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ، توحید د الله تَعَالىٰ، شکر ادا کول د نعمتونو، عبادت د یو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ کول، ښه کارونه کول او د قبیح کارونو نه ځان ساتل؛ نو بیا خو عقل کافی دے پدې کښې چې دا خبرې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دپاره واجب دي په بندیانو باندې. او که د عقل نه خلاف خبره کوی؛ نو بیا خو د هغې د قبولیت څه مطلب نه جوړیږي. (۱)

مسلمانان جواب ورکوی چې انبیآء کرام هغه خبره کوی چې عقل هغې لره واجب یا جائز ګڼي خو بعض اشیآء دومره باریک او لطیف دي چې عقل د هغې د حسن او قبح معلومولو نه قاصر وي؛ ځکه عقل په معلومولو د حسن او قبیح کښې مستقل خو ندے لهذا دا د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فضل او کرم دے چې انبیآء کرام ئې د هغې د بیان دپاره راولیږل ورنه د انسان زندګی به ټوله په دغه معلوماتُ کښې ضائع شوی وه. ﴿البدء و التاریخ: ۱/ ۱۰۹﴾

دویم دلیل دا پیش کوی: چې د نبوت د اثبات لوی دلیل معجزه ده، او معجزه د هغه چا دپاره دلیل ګرځیدلے شي چې چا دغه معجزه لیدلی وي چې هغه حاضرین خلق وو، پاتې شو غائبین خلق؛ نو د هغوی دپاره په اثبات د رسالت باندې هیڅ قسم دلیل نشته لهذا رسالت د رسولانو ثابت نه شو، اوس که دوی ته او ویلے شي چې روسته خلقو اګر که مشاهده د معجزې نده کړې خو علم ئې په معجزات باندې په طریقے د تواتر سره راغلے دے او دا کافی دے؛ نو دوی وائی: چې خبر متواتر خو افاده د علم او یقین نه کوی لهذا دا خلق د خبر متواتر د إفادے د علم نه انکار کوی؟

(۱).. وَزَعَمَتِ الْبَرَاهِمَةُ وَهُمْ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَجُوسِ أَنَّ إِرْسَالَ الرُّسُلِ عَبَثٌ لَا يَلِيقُ بِالْحَكِيمِ لِإِغْنَاءِ الْعَقْلِ عَنِ الرُّسُلِ، لِأَنَّ مَا جَاءَ بِهِ الرُّسُلُ إِنْ كَانَ مُوَافِقًا لِلْعَقْلِ حَسَنًا عِنْدَهُ فَهُوَ يَفْعَلُهُ وَإِنْ لَمْ يَأْتِ بِهِ، وَإِنْ كَانَ مُخَالِفًا لَهُ قَبِيحًا فَإِنِ احْتَاجَ إِلَيْهِ فَعَلَهُ، وَإِلَّا تَرَكَهُ، وَقَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِوُجُوبِ ذَٰلِكَ عَلَى اللهِ تَعَالَىٰ بِالنَّظَرِ إِلَىٰ ذَاتِهِ. ﴿لوامع الأنوار البهية: ۲/ ۲۵۶﴾

قوله: قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت: ۸۔ حاصل الجواب دا دے: چې په شق اول د اعتراض کښې دے ملازمه منم خو بطلان التالی دی نه منم چې په بدیهیاتُ کښې تفاوت نه شی راتلے، بلکه په بدیهی کښې تفاوت راتلے شی چې د هغې دپاره مختلف اسباب دی چې شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړی دی وائی: «التَّفَاوُتِ فِيْ الْإِلْفِ» یعنی یو سبب عدم أنس او عدم د شوق دے چې د یو بدیهی سره خوک اشنا نه وی او شوق ئې نه وی، لکه: بعض خلق د ترکانړۍ شوق لری؛ نو هغه ته بدیهی کرخېدلی وی او غیر شوقی پری هډو پوهیږی نه. «الْعَادَةِ» یعنی د یو څیز سره انسان عادت وی هغه ورته بدیهی ښکاری بعض نور ناعادته وی چې هغوی ته نظری وی؛ نو د دواړو علم متفاوت شی. «الْمُمَارَسَةِ» مهارت چې بعض خلق د یو شی مهارت لری هغه ته بدیهی وی لکه ډرائیور ته کارے چلول بدیهی امر وی؛ ځکه مهارت لری. یا لکه: د کمپیوټر ماهر ته کمپیوټر بدیهی ښکاری؛ ځکه مهارت ئې لری، خو بل کس ته د ناشنا والی په وجه باندی د کمپیوټر په استعمال کښې خفا وی. «الْإِخْطَارِ بِالْبَالِ» یو شئ په استعمال کښې ډیر نه راځی؛ نو د انسان فکر ورته نه وی لکه روټئ د انسان په زړه کښې بار بار تیرېږی؛ نو ډیره بدیهی ده په نسبت د عام فروټ چې هغې ته د چا فکر نه وی. دغه شان واحد او اثنین عدد د کثرت استعمال په وجه باندی او د کثرت دوران په وجه باندی زمونږه د ذهنونو سره بلکه د ماشومانو د ذهنونو سره ډیر مانوس دے، او بیا د دی په مابین کښې چې کوم نسبت دے د «تنصیف» د هغې سره هم أنس ډیر دے، په خلاف د اسکندر بادشاه باندی چې د دی ډیر استعمال او دوران په ژبو نشته زمونږه په غوږونو د دی اواز ډیر کم کوز لګی، پدی وجه په اعتبار د علم سره به دا د «الواحد نصف الاثنین» نه متفاوت وی پدی شان چې علم به دی اول باندی به د ثانی نه اقوی وی. «تَصَوُّرَاتِ أَطْرَافِ الْأَحْكَامِ» دغه شان کله په ضروریاتُ کښې تفاوت په وجه د تفاوت د تصوراتُ الاطراف د قضیه نه هم راځی، مثلا: یوه قضیه داسی ده چې د هغې موضوع محمول، مقدم تالی بدیهی وی او حکم ئې هم بدیهی وی، خو بل طرف ته یوه قضیه په اعتبار د حکم سره بدیهی وی خو طرفین ئې نظری وی، مثال: «انکانت الشمس طالعة فالنهار موجود» دا بدیهی قضیه ده چې اطراف «مقدم، تالی» ئې هم بدیهی دی؛ نو په حکم ئې علم هم قوی دے، بل طرف ته «واجب الوجود لیس بعرض» هم یو بدیهی قضیه ده خو طرفین «موضوع، محمول» ئې نظری دی؛ نو د دی په حکم کښې به ضرور خفا وی، او دا تفاوت په دوه بدیهی څیزونو کښې هم راتلے شی لکه دا مخکښې مثال او په یو بدیهی کښې هم راتلے شی مثال په طور «الکل اعظم من جزئه» بدیهی قضیه ده خو یو کس ته د دی طرفین چې «کل، جزء» دی په اعتبار د معنی سره معلوم او بدیهی وی چې د کل او جزء تعریف پیژنی، او بل کس ته د «کل، جزء» تعریف نه وی معلوم؛ نو ظاهره ده چې د دی دواړو کسانو په علم کښې به په اعتبار د وضوح او خفا سره تفاوت وی.

قوله: و قد یختلف فیه مکابرة: د شق ثانی د اعتراض نه جواب کوی حاصل ئې دا دے: چې ته وائی په بدیهیات کښې اختلاف نه واقع کیږی؛ نو څه ستا نه تپوس کوم چې ستا کوم قسم اختلاف مراد دے، اختلاف حقه که نفس اختلاف؟ که اول دی مراد وی؛ نو ملازمه دی نه منم؛ ځکه دغه قسم اختلاف دلته راغلے ندے، اوکه نفس اختلاف وائی؛ نو بطلان التالی دی نه

منم ؛ څکه کله که په بدیهیاتُ کښې اختلاف راځي د تکبر او عناد په وجه باندې خو دا اختلاف د بداهت دپاره مضر ندے ، لکه سوفسطائیه چې په ټولو ضروریاتُ کښې عنادًا او مکابرةً مخالفت کوی خو دغه اختلاف په اجماع سره څه مضر نه وو ؛ څکه چې بیا خو به د ټولو ضروریاتُ نه انکار لازم شی ، دغه شان د سمنیه او براهمه انکار کول د خبر متواتر د إفادة العلم نه مبنی بر عناد او مبنی بر تکبر دے.

بَيَانُ خَبَرِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

وَالنَّوْعُ ﴿الثَّانِيْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ الْمُؤَيَّدُ﴾ اَيِ الثَّابِتُ رِسَالَتُهُ ﴿بِالْمُعْجِزَةِ﴾ وَ الرَّسُوْلُ اِنْسَانٌ بَعَثَهُ اللهُ تَعَالىٰ اِلَى الْخَلْقِ لِتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ ، وَ قَدْ يُشْتَرَطُ فِيْهِ الْكِتَابُ بِخِلَافِ النَّبِيِّ فَاِنَّهُ اَعَمُّ ، وَ الْمُعْجِزَةُ اَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ قُصِدَ بِهِ اِظْهَارُ صِدْقِ مَنِ ادَّعىٰ اَنَّهُ رَسُوْلُ اللهِ تَعَالىٰ. **ترجمه:** او دویم قسم خبر د رسول دے چې تائید ئی شوے دے یعنی ثابت دے رسالت د هغی په معجزی سره ، او رسول هغه انسان دے چې رالیږلے دے الله تَعَالىٰ مخلوق ته دپاره د رسولو د احکامُ ، او کله شرط کولے شی پدیکښې کتاب په خلاف د نبی باندې ؛ څکه چې هغه اعم دے ، او معجزه هغه امر دے چې شلوُنکے وی عادت لره چې قصد کړے شوے وی پدی سره اظهار د رشتیاؤ د هغه چا چې دعوی اوکړی د دی چې دا رسول د الله تَعَالىٰ دے.

تَشْرِيْحُ: ربط مع اغراض الماتن رحمۃ اللہ علیہ: ماتن رحمۃ اللہ علیہ مخکښې د خبر صادق د یو قسم تفصیل وکړو چې **خبر متواتر** وو ، اوس د دویم قسم تفصیل کوی چې **خبرالرسول** دے. حکم د خبر رسول به ذکر کړی **«یوجب العلم الاستدلالی»** سره. دفع د اعتراض به اوکړی په **«والعلم الثابت»** سره.

اُغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾... تعین د موصوف د «الثانی» به وکړی «**النوع**» سره. ﴿۲﴾... تفسیر د لفظ غیر مشهور به وکړی په لفظ مشهور سره «**ای الثابت**» سره. ﴿۳﴾... تعریف د رسول به وکړی «**و الرَّسول انسان**» سره. ﴿۲﴾... فرق به ذکر کړی بین الرسول و النَّبِي «**و قد یشترط**» سره. ﴿۳﴾... تعریف د معجزه به وکړی «**و المعجزة أمر**» سره.

قوله: ای الثابت: ۲۔ تفسیر د لفظ غیر مشهور کوی په لفظ مشهور سره او مقصود پدی سره دفع د سوال ده. چې د «**المويد**» نه دا معلومه شوه چې تائید د رسالت د رسول په معجزه سره کیږی او اثبات به ئی څه په بل شئ سره کیږی ، حالانکه په معجزه سره رسالت د رسول ثابتیږی دا نه چې په بل شئ سره ؟ **جواب:** چې «**المؤيد**» په معنی د «**الثابت**» سره دے. **اعتراض:** ماتن رحمۃ اللہ علیہ تعبیر په «**المؤيد**» سره ولی وکړو ؟ **جواب:** ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا تعبیر مبالغةً کړے دے پدی معنی چې گویه معجزه دپاره د تائید ده ، او هر چې اثبات د رسالت دے ؛ نو دا بدیهی دے د دی اثبات ته هډو ضرورت نشته.

قوله: و الرسول انسان: ۳۔ تعریف د رسول کوی. رسول په لغت کښې **فرستاده شده** (لیګلے شوی) ته ویلے شی. او اصطلاحی تعریف ئی شارح رحمۃ اللہ علیہ کړے دے چې «**انسان بعثه الله تَعَالىٰ الخ**» په

تعریف کښې «انسان» په منزله د جنس دے ، او تنوین پکښې برائے إکمال دے زنانه ترینه خارجه شوه ، «بعثه الله تعالیٰ» سره هغه أستاذے خارج شو چې بنده لیږلے وی «الی الخلق» مصدر مبنی للمفعول دے په معنی د مخلوق سره بیا مخلوق عام دے که بالفعل وی که بالقوه وی ؛ نو آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ په تعریف کښې داخل شو چې دوی په هغه وخت کښې هم پیغمبر وو چې نور انسانان لا نه وو موجود شوی «لتبليغ الاحكام» هغه رسولان خارج شو چې د بل مقصد دپاره لیګلے شوی وی لکه ملائک چې د وحی ، عذاب یا د بل څه مقصد دپاره وی. بیا احکام عام دی که دنیوی وی او که اخروی وی ؛ نو ادریس عَلَيْهِ السَّلَامُ ، شیث عَلَيْهِ السَّلَامُ وغیره رسولان هم په تعریف کښې داخل شول چې هغوی د حکم اخروی سره سره احکام دنیویه هم خلقو ته خودل. بیا دا عبارت په حذف د معطوف سره دے چې «و لتقریرها» پدی سره هغه رسولان هم په تعریف کښې داخل شو هغه «لتبليغ الاحكام» نه وو مرسل شوی بلکه «لتقرير الاحكام» وو لکه حضرت یوشع عَلَيْهِ السَّلَامُ چې تبلیغ موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ کړے وو او یوشع عَلَيْهِ السَّلَامُ ئې تقریر کړے وو.

قوله: و قد یشترط: ۲۔ فرق ذکر کوی په مینځ د رسول او نبی کښې. چې د دی تفصیل او اختلاف د مذاهب څکښې بیان شوی دی په خطبة الکتاب کښې هلته رجوع مناسب ده. د شارح رحمةالله عليه د دی عبارت نه دا معلومیږی چې پدیکښې نسبت د مساوات دے او دا مذهب د ماتن رحمةالله عليه هم دے ؛ څکه چې شارح رحمةالله عليه په «شرح المقاصد» کښې د نبی تعریف کړے دے پدی الفاظ سره چې «النَّبِيُّ انسانٌ بعثه الله تَعَالىٰ لتبلیغ ما اوحی الیه» د تعریف نه پس وائی: «وکذلک الرسول» دویم دا چې دلته شارح رحمةالله عليه دا مذهب په «یشترط» صیغے د مجهول سره ذکر کړے دے او «قد» ئې پری داخل کړے دے چې ضعف د دی مذهب ته اشاره ده. او د ماتن رحمةالله عليه په نیز د مساوات مذهب څکه مختاره دے چې ماتن رحمةالله عليه خبر صادق منحصر کړو په قسمینُ کښې چې «متواتر ، خبر الرسول» دی ، اوس که فرق په مینځ د رسول او نبی کښې وے ؛ نو دریم قسم «خبر النبی» پکار وو.

قوله: و المعجزة: ۳۔ تعریف د معجزه کوی. معجزه په لغت کښې د اعجاز نه دے په معنی د عاجزه کولو سره ، معجزے ته معجزه څکه وائی چې مقابل د دی عاجزه وی د إتیان بمثله نه. اصطلاحی تعریف شارح رحمةالله عليه کړے دے په «امر خارق للعادة الخ» سره. په تعریف کښې «أمرٌ» په منزله د جنس دے تولو امورُ ته شامل دے «خارق للعادة» فصل اول دے پدی سره سحر خارج شو څکه چې سحر خارق العادة فعل نه وی بلکه موافق العادة وی خو نظر بندی پکښې شوی وی چې د هغی په وجه انسان ته بل شان ښکاری. (۱)

---

(۱).. ﴿واقعة﴾ استاذی و مرشدی شیخ القرآن مولانا محمد افضل خان عرف شاهبور شیخ رحمةالله عليه به موږه ته د خبل کلی د اشار مسجد یوه واقعه بیانوله چې دغه جمات کښې د چنار یوه غټه ونه وه (د چنار د دغې ونې مشاهده ما بخپله کړی ده کله چې په ۱۹۹٤ کښې څه به شاهبور کښې زیر تعلیم ووم. أبو عکاشه) یو سړی خلقو ته او ویل: چې رسی راوړئ او څما په خبه پوری ئې وتړئ او تول جمات واله ئې راکاږئ ما نه شئ راښکلے ، هغوی دا سے وکړه واقعی تولو خلقو یو زور وکړو خو سړے ئې د خپل ځائے نه ونه خوزوو ، پدی مینځ کښې د بهر نه یو سړے راغے خلقو ته ئې او ویل: چې دا څه کوئ؟ هغوی جواب ورکړو چې ته نه ګوری چې سړے راکاږو او هغه هډو د خپل ځائے نه رق نه وهی ، دغه د بهر راغلی ورته او ویل: چې تاسو خو د چنار زیلے ته رسی اچولی ده او راکاږئ ئې. چونکه دا نظر بندی وه چې په دغه کس ئې اثر نه وو کړے ، لهذا معلومه شوه چې سحر موافق العادة کار وی نه چې خارج العادة.

«قصد به اظهار صدق الخ» دا فصل ثانی دے چې پدی سره هغه امور خارج شول چې خارقه للعاده وی خو قصد د صدق د **مُدعِی النُّبوه** پرې نوی شوے ؛ ځکه چې امور خارقه للعاده یو څو قسمه دی چې لاندی ذکر دی:

اَلْاُمُوْرُ الْخَارِقَةُ لِلْعَادَةِ وَوَجْهُ الْحَصْرِ فِيْهَا

إرهاصات ، معجزات ، کرامات ، اعانات ، اهانات ، أمورعجيبه د متألهه ، استدراجات. وجه د حصر پکښې دا ده چې دغه امرخارقه للعاده به خالی نه وی یا به صادر شوے وی د يَدْ د رجل صالح نه یا د غیر صالح نه ، که اوّل وو نو بیا به خالی نه وی یا به دغه رجل صالح دعوی د نبوت کړې وی یا نه ، که دعوی د نبوت ئې کړې وه ؛ نو بیا به خالی نه وی یا به دغه امر خارقه د دنه صادر وی قبل دعوی النبوة یا بعد دعوی النبوة ، که قبل دعوی النبوة وو ؛ نو دا «**إرهاصات**» دی لکه رشتونی خوبونه ، د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په سر باندے وریځ راتلل او سورے پرې کول. او که بعد دعوی النبوة صادر وی ؛ نو معجزات شوه. او که دعوی د نبوت ئې نه وه کړې ؛ نو یا به دغه کس کامل صالح وی یا به ناقص ، که کامل صالح وو نو «**کَرَامَتْ**» شو ، او که ناقص صالح وو نو «**إعانت**» شو. او که د ید د رجل غیر صالح نه دغه امر خارقه صادر وو ؛ نو بیا به خالی نه وی یا به دغه کس دعوی د نبوت کوی یا به دعوی د الوهیت کوی او یا به د هیڅ څه دعوی نه کوی ، که دعوی د نبوت ئې کوله ؛ نو «**اهانت**» لکه **مسیلمة الکذّاب** (۱) چې دعوی د نبوت ئې کړې وه الله تعالی په خو

---

(۱)۔ د ده نوم نسبت دے: مسیلمة بن ثمامة بن کبیر بن حبیب حنفی وائلی چې مشهور وو په مسیلمة الکذاب باندی او کنیت ئې وو ابوثمامه او لقب ئې خانله ایخودے وو «رحمان الیمامه» مسیلمه د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د نبوت قائل وو ده په ۹ هجری کښې د خپل قوم د څه کسانو سره د مدینے سفر وکړو او د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ سره ئې ملاقات وکړو قوم ئې ایمان راوړو او ده د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه مطالبه وکړه چې که ته ما خپل جانشین مقرر کوی په باب د نبوت کښې ؛ نو څه په پتا ایمان راوړم ، نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته جواب ورکړو چې که ته ځما نه د نبوت په باره کښې د نیابت په طور ځما په لاس کښې د دی خیز مطالبه وکړې «په دغه وخت کښې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په لاس کښې د کجورے یوه خانګه وه» نو هم ئې نه درکوم. کله چې دے مایوسه شو ؛ نو لاړو او خلقو ته ئې دروغ او وی چې څه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ خپل جانشین مقرر کړم او د نبوت دعوی ئې اوکړه ، نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د ده د قبیلے یو کس په ده پسې ولیګو چې «نهار» نوم ئې وو چې لاړشه او دے پوهه کړه ، «نهار» چې لاړو ؛ نو د پوهه کولو په ځائے پاندی دے هم د مسیلمة الکذاب معتقد جوړ شو او د ده د جانشین کیدلو تصدیق ئې خلقو ته وراندی کړو چې د هغی په وجه د ده معتقدین نور زیات شو ، د ده خزه «سجاح بنت حارث» چې د بنوتمیم سره ئې تعلق وو یوه کاهنه ساحره وه چې هغی هم د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د وفات نه روسته او د جنګ یمامه نه مخکښې د نبوت دعوی کړې وه ، مسیلمة الکذاب خپلے سرګرمیانے او دعوت په تیزئ سره مخ په وړاندی بوتلو تر دی چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ئې یو خط ولیګو چې د هغی متن دا وو: «مِنْ مُسَيْلِمَةَ رَسُولِ اللهِ إِلَىٰ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ أَمَّا بَعْدُ فَقَدْ أُشْرِكْتُ فِي الْأَرْضِ فَلِي نِصْفُ الْأَرْضِ وَلِقُرَيْشٍ نِصْفُهَا غَيْرَ أَنَّ قُرَيْشًا قَوْمٌ يَعْتَدُونَ » دا خط چې کومو قاصدانو راوړو هغوی ته نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او ویل: چې که تاسو قاصدان نه وئ ؛ نو ما به تاسو قتل کړی وئ. بیا رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ده ته خط ولیګو چې متن ئې دا وو: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللهِ إِلَىٰ مُسَيْلِمَةَ الْكَذَّابِ السَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلّٰهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ وَصَلَّى اللهُ عَلَىٰ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ» د ده سره د سحر جادو مکمل پروګرام وو چې د هغی په وجه به ئې خلقو ته د معجزو مظاهره کوله خو الله تعالی په هغی کښې په شرمونو شرمولے وو ، وائی چې یوے خزے ورته خپل ماشوم راوړو چې د دی په سر لاس راکاږه چې برکتی شی چې ده پرې لاس راخکودلو د ماشوم سر تول ګنجے شو. یو کس ورته راغے وېل ئې: ځما دا یوه سترګه ړنده ده دم ئې کړه چې څه شی چې ده پرې شپ وکړو هغه بله سترګه ئې هم ړنده شوه. یوی خزی ورته او ویل چې زمونږه په کوهی کښې اوبه کمی دی د مکی پیغمبر چې په کوهی کښې لاړی توکی اوبه زیاتی شی ، ته هم داسی اوکړه ، چې ده پکښې لاړی توک کړی کوهی مکمل وچ شو.

مواقعُ کښې په شرمونو شرمولے وو. او که دعوی د الوهیت ئې کړې وه ؛ نو دیته «امور عجیبه د متالهه» وائې ، لکه دجّال علیه اللعنة به په چا باران وروی او په چا نه ، دغه شان مړی به ژوندی کوی وغیر ذلک. او که د هیڅ څه دعوی ئې نه کوله ؛ نو «استدراج» شو. دا ټول امور د تعریف نه خارج شو علاوه د معجزه نه.

بَيَانُ حُكْمِ خَبَرِ الرَّسُوْلِ

﴿وَ هُوَ﴾ اَیْ خَبَرُ الرَّسُوْلِ ﴿يُوْجِبُ الْعِلْمَ الْاِسْتِدْلَالِيَّ﴾ اَیِ الْحَاصِلَ بِالْاِسْتِدْلَالِ اَیِ النَّظَرِ فِی الدَّلِیْلِ وَ هُوَ الَّذِیْ یُمْکِنُ التَّوَصُّلُ بِصَحِیْحِ النَّظَرِ فِیْهِ اِلَی الْعِلْمِ بِمَطْلُوْبٍ خَبَرِیٍّ ، وَ قِیْلَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَایَا یَسْتَلْزِمُ لِذَاتِهٖ قَوْلًا اٰخَرَ ، فَعَلَی الْاَوَّلِ الدَّلِیْلُ عَلٰی وُجُوْدِ الصَّانِعِ هُوَ الْعَالَمُ ، وَ عَلَی الثَّانِیْ قَوْلُنَا الْعَالَمُ حَادِثٌ وَ کُلُّ حَادِثٍ فَلَهٗ صَانِعٌ ، وَ اَمَّا قَوْلُهُمُ الدَّلِیْلُ هُوَ الَّذِیْ یَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَیْءٍ اٰخَرَ فَبِالثَّانِیْ اَوْفَقُ ، وَ اَمَّا کَوْنُهٗ مُوْجِبًا لِلْعِلْمِ فَلِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَنْ اَظْهَرَهُ اللهُ تَعَالَی الْمُعْجِزَةَ عَلٰی یَدِهٖ تَصْدِیْقًا لَهٗ فِیْ دَعْوَی الرِّسَالَةِ کَانَ صَادِقًا فِیْ مَا اَتٰی بِهٖ مِنَ الْاَحْکَامِ وَ اِذَا کَانَ صَادِقًا یَقَعُ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهَا قَطْعًا ، وَ اَمَّا اَنَّهُ اِسْتِدْلَالِیٌّ فَلِتَوَقُّفِهٖ عَلَی الْاِسْتِدْلَالِ وَ اِسْتِحْضَارِ اَنَّهٗ خَبَرُ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتُهٗ بِالْمُعْجِزَةِ وَ کُلُّ خَبَرٍ هٰذَا شَانُهٗ فَهُوَ صَادِقٌ وَ مَضْمُوْنُهٗ وَاقِعٌ. **ترجمه:** او دغه ، یعنی خبر د رسول واجبو علم استدلالی لره ، یعنی چې حاصل وی په طریقے د استدلال سره ، یعنی نظر کول په دلیل کښې ، او دلیل هغه دے چې ممکن شی رسیدل په هغی سره په صحیح نظر کولو سره په هغی کښې مطلوب خبری ته ، او چا ویلی دی چې دا یو مرکب تام دے چې مرتب جوړ وی د قضایاؤ نه چې مستلزم کرځی د ذات د وجه نه قول اخر لره. پس بنا په اول تعریف باندی دلیل په وجود د صانع باندی هم دغه عالَم دے ، او بنا په دویم تعریف ،باندی دا وینا زمونږه چې «عالَم حادث دے.او هر هغه شئ چې حادث وی د هغی دپاره صانع وی» او هر چې دا قول د دوی دے چې دلیل هغه دے چې لازمیږی د علم نه په هغی باندی علم په شئ آخر باندی ؛ نو دا د دویم تعریف سره ډیر موافق دے. او هر چې کیدل د خبر د رسول دی موجب د علم ؛ نو د وجه د یقین نه پدی خبره باندی چې هر هغه څوک چې ښکاره کړی الله تعالیٰ معجزه د هغه په لاس باندی دپاره د تصدیق د هغه په دعوی د رسالت کښې ؛ نو دغه به صادق وی په هغه څه کښې چې ده راوړی وی د احکامو نه او کله چې دے صادق شو ؛ نو واقع کیږی علم په مضمون د دی باندی قطعًا ، او هر چې دا خبره چې خبر د رسول استدلالی دے ؛ نو د وجه د توقف د دینه په استدلال باندی او حاضرول د دی چې دا خبر د هغه چا دے ثابت دے رسالت د هغی په معجزه سره ، او هر هغه خبر چې شان ئې دا وی ؛ نو هغه صادق وی او مضمون ئې واقع وی.

آخر د نبی علیه السلام د وفات نه روسته ابوبکر رضی الله عنه د ده په خلاف فوج کشی وکړه او عکرمة بن ابی جهل ته ئې یوه دسته ورکړه د جنګ دپاره خو مسیلمه ډیر مظبوط وو ، په ده پسې ئې د کومک دپاره د شرجیل په سربراهیٔ کښې بله دسته ولیکله خو دا هم کمزوری شوه ، په آخره کښې حضرت خالد بن ولید رضی الله عنه د ۲۴ زره فوج سره لاړو او د یمامه جنګ وشو چې ډیر صحابه کرام حفاظ پکښې شهیدان شول ، آخر کار مسیلمه په یو باغ کښې پنا واغسته چې لوړ دیوالونو واله وو یو صحابی «حضرت زید بن قیس رضی الله عنه د اندرپایه په ذریعه باغ ته داخل شو او په دوی ئې شروع وکړه لاس ئې پکښې هم غوس شو خو د دروازی په کولا وهلو کښې کامیاب شو ، حضرت خالد رضی الله عنه پری د نیزی ګوزار وکړو خو محافظین ورته ډال شو او بچ ئې کړو ، د سخت جنګ په وجه ترینه محافظین ټول وتختیدل وحشی بن حرب او یو بل انصاری په دواړه سره مردار کړو لعنة الله علیه و علی اعوانه و علی من تبعهم.

تَشْرِيْحْ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو دویمه خبره ذکر کول دی چې حکم د خبر الرسول دے وائی: چې دا موجب د علم استدلا لی دے ، دلته هم ماتن رحمۃ اللہ علیہ دوه دعوی وکړے. ۱ـ خبر رسول موجب د علم دے. ۲ـ دا چې مفید د علم استدلالی دے یعنی افاده د علم ضروری نه کوی.

قوله: ای خبر الرسول: شارح رحمۃ اللہ علیہ د «**هو**» ضمیرِ غائب دپاره تعیین د مرجع کوی د دفع د وهم دپاره چې «**هو**» خبر به رسول ته راجع وی او رسول خو کله ساکت وی په دغه وخت کښې دے موجب د علم نه وی ؟ **جواب:** ضمیر «**خبر الرسول**» ته راجع دے نه رسول ته.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ : تر بل قوله پورې اغراض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دا دی. ﴿۱﴾... تَشْرِیْحْ د استدلال لفظ به اوکړی «**ای الحاصل**» سره. ﴿۲﴾... دوه تعریفونه د دلیل به اوکړی «**و هو الذی یمکن/ و قیل**» سره. ﴿۳﴾... تفریع به اوکړی په دغه تعریفینُ باندی «**فعلی الاوّل/ و علی الثّانی**» سره.﴿٤﴾... یو بل تعریف به اوکړی «**و امّا قولهم**» سره. ﴿٥﴾... تفریع به اوکړی په دی تعریف باندی «**فبالثانی اوفق**» سره. ﴿٦﴾... د حکم د اولی دعوی دپاره به دلیل ذکر کړی «**و امّا کونه موجبًا**» سره. ﴿۷﴾... د دویمې دعوی دلیل به ذکر کړی «**و امّا کونه استدلالی**» سره.

قوله: ای الحاصل بالاستدلال: ۱ـ استدلالی کښې «**ی**» نسبتی ده ، او «**ی**» نسبتی دیته وائی چې کرخوی ملحوق خپل لره مفعول به د لفظ د «**المنسوب**» په واسطے د «**الی**» سره لکه: د «**یمنیٌّ**» معنی ده «**رجل منسوب الی الیمن**» دلته به د «**العلم الاستدلی**» معنی دا شی چې «**العلم المنسوب الی الاستدلال**» بیا پدی معنی **اعتراض:** راتلو چې کله په استدلالی کښې «**ی**» نسبتی شوه ؛ نو نسبت دوه قسمه دے «**نسبت تأخر ، نسبت معیت**» دلته یو هم نه صحیح کیږی ؛ ځکه که «**نسبت تأخر**» شی ؛ نو معنی به دا شی چې خبر رسول علم لره واجبونکے دے او د دی وجوب نه به روسته استدلال راځی ، او دا نده صحیح ؛ ځکه چې علم واجب شو ؛ نو بیا د استدلال ضرورت پاتې نه شو. او که «نست معیت» شی هم نه صحیح کیږی ؛ ځکه بیا به معنی دا شی چې خبر رسول علم واجبوی سره د استدلال نه ، یعنی استدلال به د دی سره سره راځی اوس چې علم واجب شو ؛ نو د دی په معیت کښې استدلال ته بیا ضرورت نشته او نه دا ضروری ده چې خبر رسول مستلزم دلیل لره دے ؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ په «**ای الحاصل بالاستدلال**» سره د اعتراض مذکور نه جواب ورکړو چې «**ی**» په استدلالی کښې بیشکه چې نسبتی ده خو نه «**نسبت تأخر**» زمونږه مراد دے او نه «**نسبت معیت**» بلکه زمونږه مراد «**نسبت توقف**» دے ، یعنی خبر رسول هغه علم لره واجبوی چې موقوف دے په استدلال پورې ، او مرتبه د موقوف علیه مقدم وی په موقوف باندی لهذا استدلال به د علم نه ځکښې وی.

قوله: ای النظر فی الدلیل: (۱) غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د بل سوال ده هغه دا چې «**استدلال**» باب استفعال دے او په باب استفعال کښې «**س**» د طلب دپاره راځی ؛ نو دلته به معنی دا شی چې «خبر رسول موجب د علم دے د طلبِ دلیل سره» او دا معنی فاسده ده ؛ ځکه چې ضروری طلبِ

---

(۱).. والغرض الثانی من عبارة الشارح رحمۃ اللہ علیہ الاشارة الی الفرق بین الاستدلال والدلیل ، و هو ان الاستدلال لابد فیه من الاستنباط و الدلیل یکفی فیه النقل ایضا.

دليل ندے بلکه ضروري بيان او ذکر د دليل دے ؟ **جواب:** په «**استدلال**» کښې «س» زائد دے په معنی د «**نظر فی الدليل**» سره دے.

قوله: و هو الذی: ۲۔ تعريفين د دليل کوی. دليل په لغت کښې **راه نمودن** ته وائی ، او په اصطلاح کښې ئې مختلف تعريفات شوی دی چې د هغی نه دلته شارح رحمة الله عليه درے نقل کړی دی. يو تعريف «**و هو الذی**» سره کوی چې دا تعريف د متکلمين دے ، حاصل ئې دا دے: چې دليل دېته وائی چې کله صحيح نظر او فکر اوکړے شی نو د دينه روسته د ذهن رسيدل ممکن کيږی داسی نتيجے ته چې د هغے نه تعبير په جمله خبريه سره اوکړے شی. مثال په طور په «**عالَم**» کښې چا صحيح نظر اوکړو او ترتيب ئې ورکړو مقدماتُ ته ؛ نو امکان د دی خبری کيدے شی چې د نتيجے نه په جمله خبريه سره څه داسی تعبير اوکړی «**العالم له صانع**» بنا پدی عالَم په وجود د صانع باندی دليل شو. بيا دلته په تعريف کښې ئې چې «**يمکن**» لفظ او ويلو: پديکښې دېته اشاره ده چې بالفعل نتيجے ته رسيدل ضروری ندی بلکه امکان کافی دے او مراد د امکان نه امکان خاص دے ؛ څکه مخکښې دا خبره واضح شوی ده چې علم بالنتيجه عندنا نه استعدادًا دے او نه توليدًا دے بلکه فيضانًا دے ، اوس که يو کس په عالَم کښې صحيح نظر اوکړو او بالفعل نتيجے ته ونه رسيدلو ؛ نو بيا هم دا دليل په وجود د صانع باندی دے. دويم دا چې «**التوصل**» باب تفعُّل دے او د دی خاصه ده تکلُّف ، پديکښې دېته اشاره ده چې په دليل کښې تکلُّف وی اسان کار ندے.

قوله: وقيل قول مؤلف: دويم تعريف کوی او دا تعريف د مناطقوٴ دے چې دليل د قضاياوٴ نه هغه مرکب مرتب کلام دے چې بالذات دويم قول لره مستلزم وګرځی او دويم قول ندے مګر نتيجه ده. بنا پدی تعريف رسيدل د ذهن نتيجے ته لازم دی.

اعتراض: په ظاهر د دی تعريف باندی يو اعتراض راځی چې ذکر د «**مؤلف**» پس د «**قول**» نه مستدرک دے ؛ څکه دا تعريف د مناطقوٴ دے او «**قول**» عند المناطقه مرادف د مرکب تام دے او «**مؤلَّف**» هم مرکب تام ته وائی ؛ نو استدراک ئې ظاهر دے ؟ **جواب:** استدراک نشته ؛ څکه چې «**قول**» هر مرکب تام ته وائی عام د دينه که مرتب وی او که غير مرتب وی ، که لفظی وی او که ذهنی وی. او «**مؤلف**» د «تاليف داده شده» نه مرتب مرکب ته وائی، بيا که مرکب لفظی وی او که ذهنی وی ؛ نو استدراک نشته. البته دا خبره د ياد قابله ده چې مراد د «**تاليف**» نه ترکيب خارجی ندے لکه: «**الدار من الجدران والسقف**»

په تعريف کښې د «**قضايا**» جمع نه مراد جمع لغوی ده چې مافوق الواحد ته وائی ؛ څکه مناطقوٴ دا قاعده وضع کړی ده چې په تعريفاتُ کښې به مراد د جمع نه مافوق الواحد يعنی جمع لغوی وی. لهذا دا اعتراض نه شی کيدے چې په بعض اشياء کښې ترتيب قضيتينُ لره ورکړے کيږی. او په تعريف کښې مراد د «**قول اٰخر**» نه نتيجه ده. بهر صورت په تعريف کښې «**قولٌ مؤلَّفٌ**» په منزله د جنس دے «**من قضايا**» فصل اول دے پدی سره ترينه مفردات خارج شو لکه: «**عالَم ، شجر ، حجر وغيره**» دغه شان يوه قضيه د مقدمة القياس او مرکبات من الموجهات ترينه هم خارج شو ؛ څکه چې پديکښې يوه مقدمه صراحةً او دويمه اشارةً وی چې هغی ته په «**لادوام ، لاضروة**» سره اشاره

شوی وی. «یستلزم لذاته» فصل ثانی دے پدی سره ترینه قیاس مساوات (۱) خارج شو؛ ځکه چې په قیاس مساوات کښې قول آخر لره استلزام لذاته نه وی. دغه شان د دی تعریف نه قضیه مع عکسها هم خارج شوه؛ ځکه چې په یوه قضیه علم راشی؛ نو دا مستلزم کرځی یقینًا علم لره په عکس د دغه قضیه باندی خو قضیه یوه ده پدی وجه دیته دلیل نه شی ویلے.

قوله: فعلی الاوّل: ۳۔ تفریع کوی په تعریفین باندی او مثالین ذکر کوی چې د دی سره به فرق هم معلوم شی د دغه تعریفین په مینځ کښې. حاصل دا دے چې بنا په اول تعریف سره به دلیل مفرد وی، مثلًا په مثال مذکور کښې به په اثبات د صانع باندی دلیل صرف «عالَم» وی؛ ځکه چې عالَم داسی څیز دے چې په صحیح نظر کولو سره پدیکښې د ذهن دپاره توصل ممکن کرځی دیته چې د دی دپاره صانع شته، او په کوم شئ سره چې دغه توصل ممکن کیږی هغه دلیل وی په مدعی باندی لهذا عالَم هم دلیل شو په وجود د صانع. او بنا په تعریف ثانی به دلیل مرکب وی. په مثال مذکور کښې به مجموعه «العالم حادث و کل حادث فله صانع» دلیل وی په وجود د صانع باندی ځکه دا مجموعه څه قضایا دی چې مستلزم کرځی قول آخر لره چې نتیجه ده.

قوله: و أمّا قولهم: ۴۔ یو بل تعریف د دلیل ذکر کوی چې دا تعریف هم د مناطقؤ د تعریف نه بو تعبیر دے. حاصل دا چې دلیل دیته وائی چې لازمیږی د علم نه په هغی باندی علم په شئ آخر باندی، لکه لوګے یو داسی شئ دے چې د دی په وجه باندی لزومًا علم راځی په وجود د نار باندی لهذا لوګے دلیل شو په وُور باندی. د دینه علاوه مناطقه د دلیل په تعریف کښې څه نور تعبیرات هم کوی چې «ما یلزم من العلم به الظنّ بشئ اٰخر» لکه د وریځ نه دلیل ونیسی په دی چې باران به کیږی اوس په وریځ علم یقینی دے خو باران خو ظنّی دے. او داسے تعبیر هم کوی چې «ما یلزم من الظنّ به الظنّ بشئ اُخر» لکه ګرد غبار یا لره او وینی او ګمان د وریځ پری اوکړے او د وریځ نه ګمان په باران اوکړے.

قوله: فبالثّانی أوفق: ۵۔ تفریع کوی چې د دلیل دا دریم تعریف د تعریف ثانی سره ډیر موافق دے؛ ځکه دلته «یلزم» دے یعنی علم بالمبادی مسلتزم کرځی علم لره په مطالبُ باندی او هلته «یستلزم» وو. په خلاف د تعریف اول باندی؛ ځکه هلته توصُّل نتیجے ته لازم نه وو بلکه ممکن وو. بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ «اُوفق» صیغه د اسم تفضیل راوړه، پدیکښې دیته اشاره ده چې د تعریف اول سره ئې هم نفس موافقت شته؛ ځکه چې صحیح نظر او فکر اوکړے شی او صغری کبری صحیح وضع کړے شی؛ نو اګر چې د علم بالنتیجه لزوم بالذات نشته خو لزوم بالواسطه ضرور شته.

قوله: و أمّا کونه موجبا: ۶۔ د حکم د اولے دعوی دپاره دلیل دے. چونکه ماتن رحمۃ اللہ علیہ په حکم کښې دوه دعوی ذکر کړی دی، یوه دا چې خبر رسول موجب د علم دے، دویم دا چې په خبر رسول چې کوم علم حاصلیږی هغه استدلالی دے، شارح رحمۃ اللہ علیہ د دواړو دعوو دپاره مستقل دلیل ذکر کوی. د اوّلے دعوی دپاره «یعنی چې خبر الرسول موجب د علم دے» دلیل دا دے چې الله تبارک وتعالیٰ د چا په لاس باندی معجزه صادره کړی؛ نو دا تصدیق وی د رسالت د هغه دپاره. او کله چې د رسول تصدیق وشو؛ نو د هغه د کلام مضمون به هم په قطعی او یقینی طریقے سره صادق

(۱)۔ قیاس مساوات دیته وائی: چې د قیاس سابق نتیجه بعینه صغری کړے او ضم د کبری ورسره د خارج نه وکړی او نتیجه را اوباسی.

او ثابت وي. مثلاً يو سړي تا ته د زيد د وفات خبر درکړو اوس که د دې خبر ورکوونکي په رشتينۍ باندې ستا يقين وي ؛ نو د ده د خبر ورکولو په مضمون به دې هم يقين ضروري وي چې وفات کيدل د زيد دي.

قوله: و أمّا كونه استدلالي: ٧ـ دليل د دويمې دعوې ذکر کول دي. حاصل ئې دا دے چې علم حاصله په ذريعه د خبر رسول ؛ ځکه استدلالي دے چې دا موقوف دے په نظر او فکر يعنې ترتيب ورکول مقدماتُ ته پدې معنې چې په ذهن کښې به استحضار د دغه دليل لرې چې دا خبر د هغه چا دے چې ثابت دے رسالت د هغه په معجزه سره «صغرىٰ» او هر هغه خبر چې شان ئې دا وي هغه خبر صادق وي او مضمون ئې واقع وي «كبرىٰ» لهذا دا خبر هم صادق دے او مضمون ئې واقع دے «نتيجه».

دَفْعُ الاِعْتِرَاض

﴿وَ العِلْمُ الثَّابِتُ بِهٖ﴾ اَیْ بِخَبَرِ الرَّسُوْلِ ﴿يُضَاهِیْ﴾ اَیْ يُشَابِهُ ﴿الْعِلْمَ الثَّابِتَ بِالضَّرُوْرَةِ﴾ كَالْمَحْسُوْسَاتِ وَ الْبَدِيْهِيَّاتِ وَ الْمُتَوَاتِرَاتِ ﴿فِی التَّيَقُّنِ﴾ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ النَّقِيْضِ ﴿وَ الثَّبَاتِ﴾ اَیْ عَدَمِ اِحْتِمَالِ الزَّوَالِ بِتَشْكِيْكِ الْمُشَكِّكِ ، فَهُوَ عِلْمٌ بِمَعْنَى الْاِعْتِقَادِ الْمُطَابِقِ الْجَازِمِ الثَّابِتِ وَ اِلَّا لَكَانَ جَهْلًا اَوْ ظَنًّا اَوْ تَقْلِيْدًا.

ترجمه: او هغه علم چې ثابت وي پدې سره يعنې په خبر رسول سره موافقت يعنې مشابهت لرې د هغه علم سره چې ثابت وي په ضروري طريقې سره لکه محسوسات ، بديهيات او متواترات شو په تيقُّن کښې يعنې د نقيض د احتمال نه لرلو او ثبات کښې يعنې په تشکيک د مشکک سره د ختميدلو د احتمال نه لرلو. پس دغه «علم حاصله د خبر رسول نه» علم دے په معنې د اعتقاد چې مطابق مع الواقع وي او جازم ، ثابت وي او که داسې نه وو ؛ نو يا به جهل وي او يا به ظن وي او يا به تقليد وي.

تَشْرِيْح: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده چې واريديږي په حکم د خبر الرسول باندې پدې خبره چې دا موجب د علم استدلالي دے. **اعتراض:** ستا دا خبره صحيح نده چې خبر رسول موجب د علم استدلالي دے ، که داسې شي ؛ نو دوه نقصانه به راشي ، يو دا چې ممکن ده چې استدلال مفيد د ظن وي ؛ نو اطلاق د علم پرې صحيح نه شو ؛ ځکه د متکلمينُ په نيز باندې ظن علم نه شي کيدے بلکه ظن مقابل د علم دے لهذا دا دعوې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ غلطه شوه چې «يوجب العلم الاستدلالي». دويم نقصان دا راغلو چې خبر د رسول مفيد د ظن شو سره د دينه چې په ټولو اخبارُ کښې اولى او أرفع مقام لرې ؛ نو د بل چا خبر به څه يقيني شي ؟ نو يقين بلکل ختم شو لهذا د هيچا خبر هم سبب د علم نه شو ؟ **جواب:** چې دا تا ته چا ويلي دي چې علم استدلالي مفيد د يقين نه ګرځي ؛ ځکه هر استدلال مفيد د ظن نه وي بلکه بعض استدلالي افاده د يقين هم کوې چې يو د هغې نه خبر رسول هم دے ؛ وجه دا ده چې دا افاده د داسې علم استدلالي کوې چې هغه مشابه دے د هغه علم سره چې هغه بداهةً او ضرورةً ثابت وي.

قوله: ای خبر الرسول: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ تعین د مرجع الضمیر کول دی. او «**ای یشابه**» سره تفسیر د لفظ غیر مشهور کول دی په لفظ مشهوره سره چې د «**یضاهی**» معنی «**یشابه**» ده ، په قرآن کریم هم دا لفظ مستعمل دے : **يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ** ﴿التوبة:۳۰﴾

قوله: کالمحسوسات: امثله ذکر کوی د «**بالضرورة**» دپاره. عبارت به داسی شی «کالعلم بالمحسوسات» چې څنګه په محسوساتُ ، بدیهیاتُ ، متواتراتُ سره علم ضروری یقینی حاصلیږی دغه شان په خبر رسول سره باوجود د دینه چې استدلالی دے هم علم یقینی او ضروری حاصلیږی.

قوله: فی التیقن: شارح رحمۃ اللہ علیہ د محسوساتُ سره علت د شبه ذکر کوی چې خبر رسول د محسوسات په شان دے په تیقُّن کښې. بیا یقین عبارت دے د اعتقاد جازمه ثابته راسخه مطابق مع الواقع نه ، یعنی په یقین کښې دری خبری ضروری دی ۱ـ جزم یعنی د جانب مخالف احتمال نه لرل. ۲ـ مطابقت مع الواقع یعنی په جهل باندی به نه وی بنا. ۳ـ ثُبات چې په تشکیک د مشکک سره به نه زائل کیږی. پوره تفصیل سره د امثله نه مخکښې په بحث د اسباب العلم کښې تیر شوے دے.

قوله: ای عدم احتمال النقیض: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی تعریف سره دفع د **اعتراض** ده چې واریدیګی په ماتن رحمۃ اللہ علیہ باندی ، حاصل ئی دا دے چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ عبارت صحیح ندے ؛ څکه چې مشتمل دے په استدراک باندی ، او کومه عبارت چې شان ئی داوی هغه صحیح نه وی ، لهذا د ماتن رحمۃ اللہ علیہ عبارت هم صحیح نه شو. کبری خو واضح ده چې کوم عبارت په استدراک مشتمل وی هغه نه وی صحیح ، دلیل د صغری دا دے چې د یقین تعریف مونږ وکړو «اعتقاد جازمه ثابته راسخه مطابق مع الواقع» اوس په تعریف د یقین کښې «**ثُبات**» ملحوظ دے ؛ نو ذکر د «**الثُبات**» پس د «**التیقن**» نه مستدرک دے ؟. **جواب:** دا اعتراض به تا هله کولے چې ما د یقین معنی دغه کولے کومه چې تا وکړه ، خو څه د یقین معنی کوم په «**عدم احتمال النقیض**» سره اوس پدے تعریف کښې تقلید هم داخل وو ؛ څکه په تقلید کښې احتمال د نقیض خو نشته البته په تشکیک د مشکک سره د زوال احتمال ئی لرلو پدی وجه باندی ماتن رحمۃ اللہ علیہ ذکر د «**الثبات**» وکړو او د هغی مفهوم ئی دا بیان کړو چې «**ای عدم احتمال الزوال بتشکیک المشکک**» د دی دپاره چې تقلید ترینه هم خارج شی لهذا ذکر د «**ثبات**» پس د «**تیقن**» نه لغو او مستدرک ندے بلکه دیته تخصیص بعد التعمیم وائی ، او په ذکر د خاص بعد العام کښې مراد د عام نه **ماوراء الخاص** وی. دا اعتراض خو ختم شو خو یو بل **اعتراض** اوس هم برقرار دے هغه دا چې څه ستا نه تپوس کوم چې جهل مرکب ته خارجوی او کنه ؟ که نه ئی خارجوی ؛ نو غلطه ده ؛ څکه چې په جهل مرکب کښې خو هم احتمال د نقیض شته که **حالاً** نشته خو **مآلاً** خو شته ، او که خارجوی ئی ؛ نو د خارجولو دپاره یو قید پکار وو او تا خو ندے ذکر کړے ؟ **جواب:** بعض خلقو دا جواب کړے دے چې غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی څائے کښې دا خبره واضح کول دی چې خبر رسول باعتبار العلم په تیقن کښې د ضروریاتُ په شان دے او بس ، دا نه چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عباراتُ سره تصدیقات غیر یقینیه ټول خارجوی ؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیہ څکه دا مفهومات بیان کړه. خو دا جواب صحیح ندے ؛ څکه دا د شارح رحمۃ اللہ علیہ د روسته تفریع نه خلاف دے چې دے وائی: «**فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم**

الثابت و الا لکان جهلا او ظنا او تقلیدا» د د ی عبارت نه دا معلومیږی چې پدی عبارت سره تصدیقات غیر یقینیه ټول خارجول مقصود دی. لهٰذا صحیح خبره داده چې په تعریف د تیقن کښې د شارح رحمۃ اللہ علیہ نه سهو شوی ده ؛ ځکه پکار دا وه چې ده د یقین تعریف داسې کړے وے «**الجزم المطابق للواقع**» نو په «**الجزم**» سره «**ظن**» خارج شو ، او په «**المطابق**» سره جهل مرکب او روسته چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ وائی: «**الثبات**» پدی سره تقلید خارج شو ؛ نو جامعیت حاصل شو.

قوله: فهو علم بمعنیٰ: اوس تفریع کوی چې کله خبر رسول مفید د علم شو او دا خبره یقینی شوه لکه د محسوساتُ بدیهیاتُ وغیره په شان ؛ نو دا به خاص علم وی چې دری اوصاف به لری او هغه شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی: «**الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الخ**» ولی که داسې نه شی ؛ نو «**لکان جهلًا او ظنًا او تقلیدًا**»

قوله: فان قِیْلَ هٰذَا اِنَّمَا: د دے ځائی نه تر بل متن پوری اغراض د شارح رحمۃ اللہ علیہ اعتراضونه او جوابونه دی چې وارديږی په مذکوره تَشْرِيْحْ باندی. د اوّل اعتراض منشأ دا نیزدی تفریع ده چې «**فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت**» حاصل د اعتراض دا دے تقسیم ستا د خبر صادق قسمینُ «**متواتر ، خبر رسول**» ته صحیح ندے «**دعوی**» ؛ ځکه که خبر رسول افاده د علم یقینی کوی نو دا به قسیم د متواتر نه شی او تالی باطل مقدم ئی مثل «**دلیل بطلان التالی**» خو ظاهر دے ؛ ځکه چې خبر متواتر او خبر رسول قَسِیْمَین دی. «**دلیل الملازمة**» دا ذے چې کله خبر رسول افاده د داسې علم کوی کوم اوصاف ئی چې تا ذکر کړه ؛ نو دا علم خو صرف د هغه خبر رسول نه حاصلیږی چې متواتر وی پس د خبر رسول رجع خبر متواتر ته وشوه ؛ نو د خبر صادق قسمین متحقق نه شو؟.

قوله: قلنا: د جواب حاصل دا دے چې مونږه کومه دعوی کړی ده چې خبر رسول مفید د علم یقینی دے دا د هغه خبر رسول په باره کښې دے چې په قطعی طور سره دا معلوم شوی وی چې دا خبرِ رسول دے اوس دا قطعیت په تواتر کښې منحصر ندے بلکه د دی قطعیت علم د تواتر په ذریعه هم راتلے شی چې خبر رسول په تواتر سره مونږه ته راغلے وی او د دینه علاوه پدی طریقه هم کیدے شی چې مخامخ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د خولے نه اوریدلے شوے وی ، لکه صحابه کرامُ چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د خولے مبارکے نه کوم حدیث او ریدلے وی ؛ نو د هغوی علم پری قطعی یقینی وو. دغه شان چا نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په خوب کښې ولیدو او د هغه حدیث په باره کښې چې په معتبره کتب الحدیث کښې موجود وی او وائی: چې دا حدیث صحیح دے ، یا ورته الهام وشی یا د اسلوب الکلام ، یا په ذوق یا په بلے طریقے سره دا قطعیت ثابت شی که ممکنه وی ؛ ځکه چې د هر چا الهام او خوب معتبر هم ندے او نه د بل چا دپاره دلیل ګرځیدلے شی دغه شان په الهام سره نوی مسئله هم نه ثابتیږی البته تائید د ثابت پری کیدے شی. حاصل دا چې خبره زمونږه په هغه خبر رسول کښې ده چې په قطعی طور سره ثابت شی چې دا خبر رسول دے قطع نظر د دینه چې د اخبر متواتر دے که مشهور یا بل څه دے ؛ ځکه چې تواتر وغیره احوال لاحقه د خبر دی چې د خبر رسول د وصول چې کوم طرق دی د هغی د اختلاف په وجه خبر ته لاحق شوی دی.

قوله: وَ اَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ: دا دفع د اعتراض ده چې هر کله مطلقِ خبرِ رسول مفید د یقین شو ؛ نو بیا پکار ده چې خبر واحد هم مفید د یقین شی ؛ ځکه چې دا خو هم خبر رسول دے **و الامر لیس**

كذلك ؟ جواب: د خبر واحد دوه حيثيته او درجے دی: ۱- متن او اصل او وجود د خبر واحد دے چې دا خبر د رسول دے. ۲- ثبوت د خبر رسول دے چې په کوم سند سره دا ثابت شی ، اوس په اعتبار د اصل او وجود او متن سره هر خبر واحد قطعی دے ؛ ځکه خبر واحد خو حديث دے او حديث قول ، فعل او تقرير د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته وائی او پدی اعتبار سره هر حديث قطعی دے. البته په دويم حيثيت سره خبرواحد ظنی کيدے شی ؛ ځکه مدار د ثبوت د خبر واحد په سند دے او په سند د حديث کښې ظنيت او شک راتلے شی چې د هغی د وجه نه حديث هم افاده د ظن کوی ؛ نو مونږه چې خبر واحد ته ظنی وايو نو هغه په حيثيت د ثبوت ، سند او روايت سره پدی معنی چې د دی په ثبوت عن الرسول کښې شبه ده.

فَإِنْ قِيْلَ هٰذَا إِنَّمَا يَكُوْنُ فِيْ الْمُتَوَاتِرِ فَقَطْ فَيَرْجِعُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ ؟ قُلْنَا الْكَلَامُ فِيْمَا عُلِمَ أَنَّهُ خَبَرُ الرَّسُوْلِ بِأَنْ سُمِعَ مِنْ فِيْهِ أَوْ تَوَاتَرَ عَنْهُ ذٰلِكَ أَوْ بِغَيْرِ ذٰلِكَ إِنْ أَمْكَنَ ، وَ أَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ فَإِنَّمَا لَمْ يُفِدِ الْعِلْمَ لِعُرُوْضِ الشُّبْهَةِ فِيْ كَوْنِهٖ خَبَرُ الرَّسُوْلِ. فَإِنْ قِيْلَ فَإِذَا كَانَ مُتَوَاتِرًا أَوْ مَسْمُوْعًا مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ الْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهٖ ضَرُوْرِيًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ سَائِرِ الْمُتَوَاتِرَاتِ وَ الْحِسِّيَّاتِ لَا إِسْتِدْلَالِيًّا ؟ قُلْنَا الْعِلْمُ الضَّرُوْرِيُّ فِيْ الْمُتَوَاتِرِ هُوَ الْعِلْمُ بِكَوْنِهٖ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَنَّ هٰذَا الْمَعْنٰى هُوَ الَّذِيْ تَوَاتَرَ الْأَخْبَارُ بِهٖ ، وَ فِيْ الْمَسْمُوْعِ مِنْ فِيْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ إِدْرَاكُ الْأَلْفَاظِ وَ كَوْنُهَا كَلَامُ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَ الْإِسْتِدْلَالِيُّ هُوَ الْعِلْمُ بِمَضْمُوْنِهٖ وَ ثُبُوْتِ مَدْلُوْلِهٖ. مَثَلًا قَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَ الْيَمِيْنُ عَلٰى مَنْ أَنْكَرَ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ أَنَّهٗ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ هُوَ ضَرُوْرِيٌّ ثُمَّ عُلِمَ مِنْهُ أَنَّهٗ يَجِبُ أَنْ تَكُوْنَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِيْ وَ هُوَ إِسْتِدْلَالِيٌّ. فَإِنْ قِيْلَ الْخَبَرُ الصَّادِقُ الْمُفِيْدُ لِلْعِلْمِ لَا يَنْحَصِرُ فِيْ النَّوْعَيْنِ بَلْ قَدْ يَكُوْنُ خَبَرَ اللهِ تَعَالٰى أَوْ خَبَرَ الْمَلَكِ أَوْ خَبَرَ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ أَوْ الْخَبَرُ الْمَقْرُوْنُ بِمَا يَرْفَعُ إِحْتِمَالُ الْكَذِبِ كَالْخَبَرِ بِقُدُوْمِ زَيْدٍ عِنْدَ تَسَارُعِ قَوْمِهٖ إِلٰى دَارِهٖ. قُلْنَا الْمُرَادُ بِالْخَبَرِ خَبَرٌ يَكُوْنُ سَبَبًا لِلْعِلْمِ لِعَامَّةِ الْخَلْقِ بِمُجَرَّدِ كَوْنِهٖ خَبَرًا مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنِ الْقَرَائِنِ الْمُفِيْدَةِ لِلْيَقِيْنِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ فَخَبَرُ اللهِ تَعَالٰى او خَبَرُ الْمَلَكِ إِنَّمَا يَكُوْنُ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ بِالنِّسْبَةِ الٰى عَامَّةِ الْخَلْقِ إِذَا وَصَلَ إِلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَحُكْمُهٗ حُكْمُ خَبَرِ الرَّسُوْلِ. وَ خَبَرُ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ فِيْ حُكْمِ الْمُتَوَاتِرِ ، وَ قَدْ يُجَابُ بِأَنَّهٗ لَا يُفِيْدُ بِمُجَرَّدِهٖ بَلْ بِالنَّظْرِ إِلَى الْأَدِلَّةِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْإِجْمَاعِ حُجَّةً. قُلْنَا وَ كَذٰلِكَ خَبَرُ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ و لِهٰذَا جُعِلَ إِسْتِدْلَالِيًّا. ترجمه: پس که او ويلے شی چې خبر رسول مفيد د علم يقينی کيدل خو صرف د خبر متواتر په صورت کښې دی ؛ نو د دی رجع قسم اول ته کيږی ؟ مونږه په جواب کښې وايو چې زمونږه خبره «يعنی خبر رسول مفيد د علم کيدل» په هغه خبر رسول کښې ده چې يقينا معلوم وی چې دا خبر د رسول دے ، پدی طريقه چې دغه خبر او ريدلے شوے وی د خولے مبارکے د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ، يا په طريقے د تواتر سره ترينه نقل وی او يا په بله طريقه سره که ممکنه وی ، او هر چې خبر واحد دے ؛ نو دا چې مفيد د علم ندے ؛ نو دا پدی وجه چې شبهه ورته عارض شوی ده پديکښې چې آيه دا خبر د رسول دے او که نه دے ؟ پس که او ويلے شی په اعتراض کښې چې کله خبرِ رسول متواتر وی يا د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د خولے نه واوريدلے شی ؛ نو کيږی هغه علم چې حاصل شی د دينه ضروری لکه څنګه چې حکم د عامُ متواتراتُ او حسيّاتُ دے نه استدلالی ؟ مونږه په جواب کښې وايو چې علم ضروری په متواتر کښې د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه علم دے په کيدلو د دی کښې خبر د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ ځکه دا هغه معنی ده چې د دی خبر ورکول په تواتر سره واقع ده او «علم ضروری» په اوريدلے شوی کښې د خولے مبارکے د رسول الله عَلَيْهِ السَّلَامُ نه خو ادراک د الفاظ دے «په غوږونو باندی» او کيدل د دغه خبر چې دا خبر د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے ، مثلا د نبی کريم عَلَيْهِ السَّلَامُ دا وينا چې «البينة على

المدعي واليمين على من انكر» د دې په باره کښې په تواتر سره ثابته ده چې دا خبر د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے او پدې باندې علم ضروري دے ، بیا د دینه علم پدې خبره چې گواهان په مدعي باندې لازم دي دا استدلالي دے. پس که چرته او ویلے شي په اعتراض کښې چې هغه خبر صادق چې مفید د علم دے منحصر ندے په دوه قسمه کښې بلکه کله کیږي خبر د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او خبر د ملائک ، او خبر د اجماع واله او هغه خبر چې پیوسته وي د داسې قرائنُ سره چې احتمال د دروغو پورته کوي ، لکه خبر ورکول په راتګ د زید باندې په وخت د جلتيځ د قوم د هغه کښې کور د هغه ته. په جواب کښې مونږه وایو چې مراد د خبر صادق نه هغه خبر دے چې وي سبب د علم د عام خلقو دپاره په صرفِ کیدلو د دې سره خبر ، قطع نظر د هغه قرائنُ نه چې مفید وي دپاره د علم په دلالة العقل سره ، پس خبر د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او خبر د ملائکو یقینا دا چې مفید د علم ګرځي په نسبت سره عامُ خلقو ته ؛ نو هله چې ورسیږي دوی ته د جهته د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ، پس حکم د دې حکم د خبر رسول دے ، او خبر د اجماع واله په حکم د متواتر کښې دے ، او کله جواب ورکړے کیږي چې بیشکه خبر د اجماع صرف د خبریت په وجه افاده د علم نه کوي بلکه «دا چې مفید د علم ګرځي نو» په نظر سره هغه دلائل ته چې دال دي په حجتیت د اجماع باندې. مونږه «ردًا عليهم» وایو چې داسې خو بیا خبر د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ هم دے او پدې وجه ګرځولے شوے دے علم حاصله د دینه استدلالي.

تَشْرِيحُ: قوله: فان قيل فاذا كان متواترا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ بل اعتراض کول دي. دا اعتراض د حکم په دویم جزء دے چې خبر رسول افاده د علم استدلالي کوي. منشأ د اعتراض دا نیزدې جواب دے چې په «قلنا الكلام» سره وشو. حاصل د اعتراض دا دے چې کوم خبر رسول چې د هغې خبریت په تواتر سره معلوم شي ؛ نو دغه خبر رسول متواتر شو ، او کوم خبر رسول چې د خولے مبارکې د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه بالمشافهه واوریدلے شي ؛ نو دغه محسوسي شو ؛ ځکه چې په حاسة السمع ئې ادراک وشو ، بل طرف ته متواترات او حسیات د علم ضروري أقسام دي ، بنا پدې هغه خبرِ رسول چې په یو د دې دوه طریقو سره د هغې خبریت ثابت شي دا به إفاده د علم ضروري کوي نه چې د إستدلي لهذا د ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا خبره غلطه شوه چې «و هو يوجب العلم الاستدلالي»؟

قوله: قلنا: د جواب حاصل دا دے چې په کوم حیثیت سره مونږه خبر رسول ته مفید د علم استدلالي ویلے دے په هغه حیثیت سره مفید د علم ضروري ندے ، او په کوم حیثیت سره چې مفید د علم ضروري دے په هغه حیثیت سره ورته مونږه مفید د علم استدلالي نه وایو ؛ وجه دا ده چې علم حاصله د خبر رسول نه دوه درجې او دوه حیثیته لري. ۱۔ دا چې دا خبر د رسول دے او دا هغه الفاظ دي چې په تواتر سره رانقل دي او یا د خولے مبارکې د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه اوریدلے شوي دي. ۲۔ علم دے په صدق د مضمون د خبر رسول باندې. پدیکښې اول الذکر ضروري دے ، او مؤخر الذکر استدلالي دے. یعني چې کوم الفاظ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه رانقل شي نو ظاهره ده دغه الفاظ به یا په تواتر سره نقل وي او یا به بالمشافهه د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د خولے نه اوریدلے شوي وي اوس پدیکښې شک نشته چې دا الفاظ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دي او پدې علم ضروري دے ، خو دویم مضمون د دغه الفاظُ دے د هغې صدق په تواتر سره نه شي ثابتیدلے ؛ ځکه صدق د مضمون د خبرِ متواتر د لوازمُ د متواتر نه ندے لکه **فِرْعَوْن** د عوی د الوهیت کړې ده او په تواتر سره ثابته ده خو مضمون ئې کاذب دے ، دغه شان دعوی د نبوت د **مُسِيلِمَةُ الْكَذَّاب** په تواتر سره ثابت ده خو مضمون ئې کاذب دے. دغه شان یوه خبره د چا د خولے نه واوریدلے شي ؛ نو ظاهره ده چې دا خبره د دغه کس ده او پدې علم ضروري دے خو دویم د هغې مضمون دے د هغې صدق دلیل ته محتاج

دے ، مثلا یو سړی او ویل «السمآء تحتنا» او دا خبره تا د دغه کس د خولے نه په خپلو غوږنو واوریده ، اوس د دی دا خبریت خو ضروری دے ، خو صدق د مضمون د دی کلام دا ضروری ندے ؛ ځکه د بالمشافهه اوریدلو سره صدق د خبر خو لازم ندے.

قوله: مثلا قوله عَلَیْهِ السَّلَام: شارح رحمۃ اللہ علیه مثال ذکر کوی چې ګوره «البینة علی المدعی. الحدیث» مشهوره ده چې دا حدیث متواتر دے او پدی حیثیت سره پدی باندی علم ضروری دے ، خو دویم د دی حدیث د مضمون صدق دے چې ګواهان په مدعی واجب دی او قسم منکر لره دے دا استدلالی دے محتاج دے دلیل ته پدی شان چې زمونږ نه څوک مطالبه اوکړی د دلیل ؛ نو مونږه به ورته وایو چې او دا خبره صحیح ده ؛ ځکه چې دا خبر د هغه چا دے چې رسالت ئی ثابت بالمعجزه دے «صغری» او هر هغه خبر چې شان ئی دا وی د هغی خبر مضمون صادق او واقع وی «کبری» لهذا د دی خبر مضمون صادق او واقع دے.

قوله: فان قیل الخبر الصادق: دویم اعتراض کوی چې دا واریدیږی په حصر د خبر صادق په قسمینُ کښې. دعوی دا ده چې حصر د خبر صادق په قسمینُ کښې صحیح ندے ؛ ځکه دا حصر جامع ندے «ص» او کوم حصر چې شان ئی دا وی هغه صحیح نوی «ک» لهذا دا حصر هم صحیح نه شو. کبری واضح ده «کما مرّ مرارًا» دلیل د صغری دا دے چې د خبر صادق څه نور اقسام هم شته چې نه اخبار متواتره دی او نه خبر الرسول دی لکه خبر د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ چې د **موسی** عَلَیْهِ السَّلَام سره ئی په کوه طور کښې او د نبی کریم صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ سره ئی په شپه د معراج کښې کړی دی ، دغه شان د نورو انبیآء کرامُ سره خبری د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ چې دغه انبیآء ته ئی افاده د علم کړی ده ، دویم خبر د ملائکو ترینه هم خارج شو لکه انبیاء کرامُ ته **جبرئیل** عَلَیْهِ السَّلَام وحی راوړه چې د هغی په وجه به انبیآء کرامُ ته علم او یقین حاصلیدو. او خبر د اهل الاجماع هم افاده د علم کوی چې نه خبر متواتر دے او نه خبر رسول دے ، دغه شان هغه خبر واحد چې **مقرون بالقرائن** وی هم افاده د علم او یقین کوی (۱) مثلا یو سړے تاته او وائی چې زید مړ شو بل طرف ته خلق د هغه کور ته روان دی او د قبر انتظامات هم شروع شو ؛ نو ستا یقین راغلے چې یقینا زید مړ دے. یا دا چې زید حج له تلے وو یو کس تاله خبر درکړو چې زید د سفرِ حج نه واپس شو بل طرف ته تا ولیدل چې د زید په کور کښې خلق راجمع دی او څه کور طرف ته روان دی ؛ نو دا خبر اګر چې خبر واحد دے لیکن د دی قرائنُ په وجه باندی مفید د علم او یقین شو. لنډه دا چې دا ټول اخبار صادقه مفید د علم او یقین دی او ستا حصر ورته شامل ندے لهذا صغری ثابته شوه؟

قوله: قلنا المراد: د مذکور اعتراض نه جواب ورکوی. چې کبری دی منم خو صغری دی نه منم ځکه چې حصر د خبر صادق په قسمینُ کښې د مطلق خبرِ صادق ندے بلکه د خاص خبر صادق دے چې هغه مشروط دے په څه شرائطُ باندی: ۱۔ ذا چې دغه خبر به مفید د علم وی د **عامّة الخلق** دپاره. دی شرط ته شارح رحمۃ اللہ علیه اشاره وکړه پدی عبارت سره چې: «**یکون سببا للعلم لعامة الخلق**» ۲۔ چې دغه خبر به افاده د علم کوی د نفس خبریت دوجه نه او دیته شارح رحمۃ اللہ علیه اشاره

---

(۱) دا مذهب د امام الحرمین رحمۃ اللہ علیه او امام غزالی رحمۃ اللہ علیه او نظام معتزلی دے او دا مختاره د شارح رحمۃ اللہ علیه دے چې خبر واحد مقرون بالقرائن افاده د یقین کوی. د جمهورُ په نیز داسی خبر واحد افاده د علم یقینی نه کوی بلکه افـ.ـ د ظن قوی کوی.

وکړه پدی عبارت سره «**بمجرد کونه خبرا**» ۳۔ چې دا خبر به افاده د علم کوی قطع نظر د قرائن مفیده للعلم نه دیته شارح رحمۃ اللہ علیہ اشاره وکړه پدی عبارت سره چې: «**مع قطع النظر عن القرائن**» اوس د دی شرائط په بنا باندی خبر واحد د مقسم نه خارج دے ځکه دریم شرط پکښې نشته، او خبر د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ او خبر د ملائکو چې مفید د علم د عامة الخلق دپاره ګرځی نو په واسطه د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره ګرځی لهذا دا په خبر رسول کښې داخل شو. او خبر د اهل اجماع په حکم د متواتر کښې دے. حاصل دا چې خبر واحد د مقسم نه خارج دے او خبر د الله تَعَالَىٰ، او خبر د ملائکو او خبر د اهل الاجماع په مقسم کښې داخل دی.

قوله: فخبرالله: یعنی خبر د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ او خبر الملک بنفسه د عامة الخلق دپاره مفید د علم ندی؛ ځکه اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ او ملائک خو د عامو خلقو سره با لمشافهه خبری نه کوی بلکه دا په واسطه د **رسول** عَلَيْهِ السَّلَامُ سره د عامة الخلق دپاره مفید د علم ګرځی؛ نو د دی حکم د خبر الرسول شو.

قوله: و خبر اهل الاجماع: یعنی خبر د اهل اجماع په حکم د متواتر کښې دے (۱)؛ ځکه مونږه د متواتر تعریف دا کړے دے چې «دومره خلقو دی لره نقل کړے وی چې اجتماع د هغوی په کِذبُ باندی مُحال وی» او خبر د اهل اجماع هم دغه شان دے فرق ئی صرف دا دے چې د خبر متواتر صدق بدیهی دے او د اجماع الامه د خبر صدق استدلالی دے کما قال تَعَالَىٰ: «**وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ**» ﴿النساء:۱۱۵﴾ دغه شان نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: «**لَنْ تَجْتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا، فَعَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ فَإِنَّ يَدَ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ**» ﴿المعجم الکبیر للطبرانی: ۱۲/ ٤٤۷﴾

قوله: و قد یجاب: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د بل چا جواب رانقل کوی او بیا پری رد کوی. یجاب واله وائی چې د اهل الاجماع د اعتراض نه جواب دا دے چې خبر د اهل الاجماع زمونږه د مقسم نه خارج دے؛ ځکه مقسم زمونږه هغه خبرِ صادق دے چې هغه مفید د علم او یقین وی د عامة الخلق دپاره محض د خبریت په وجه بغیر د قرائنُ او بغیر د داسی دلائلُ نه چې د هغی په وجه مفید د علم ګرځی، او خبر د اهل اجماع چې مفید د علم ګرځی؛ نو د هغه دلائلُ په وجه چې دال دی په حجتیت د اجماع باندی لکه بره چې ذکر شو.

قوله: قلنا و کذلک. شارح رحمۃ اللہ علیہ په مذکوره جواب باندی رد کوی چې دا جواب ضعیف دے؛ ځکه چې بیا خو خبر الرسول هم د مقسم نه خارجیږی؛ وجه دا ده چې خبر رسول هم محض د خبریت په وجه مفید د علم نه دے بلکه د دلیل په وجه مفید د علم دے هغه دلیل دا دے چې «**لانه خبر من ثبت رسالته بالمعجزة و کل خبر هذا شانه فهو صادق و مضمونه واقع**» او هم پدی وجه دیته استدلالی وائی. لهذا دا هم د مقسم نه خارجول پکار دی حالانکه خبر رسول په مقسم کښې

---

(۱).. شارح رحمۃ اللہ علیہ د اجماع په باره کښې دا تعبیر اوکړو چې «حکم المتواتر» او د عین متواتر اطلاق ئی ونکړو؛ ځکه چې د متواتر او اجماع په مینځ کښې فروق دی. ۱- په خبر متواتر کښې دا ضروری نده چې د دی ناقلین دی خامخا مشرف بالاسلام وی په خلاف د اجماع چې د دی د ناقلینُ دپاره اسلام بلکه علم او فقاهت شرط دے. ۲- په خبر متواتر کښې عقل توافق علی الکذب محال ګنړی؛ ځکه چې د دی مخبرین ډیر زیات وی، په خلاف د اجماع پدیکښې عقل توافق علی الکذب محال نه ګنړی بلکه د دلیل نقلی په وجه باندی رفع د کذب کیږی چې «**لا یجتمع امتی علی الضلالة**» ۳- د تواتر سره علم بدیهی حاصلیږی او د اجماع سره علم استدلالی؛ ځکه چې اجماع په افاده د علم کښې استدلال ته محتاج ده چې: {**وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ**} ﴿النساء: ۱۱۵﴾ او «**لا یجتمع امتی علی الضلالة**» پدی وجه خبر د اهل الاجماع فی حکم المتواتر دے.

داخل دے لهذا دا جواب صحیح ندے. خو نورو شارحینُ په علامه تفتازانی رحمة الله علیه باندے رد کړے دے چې علامه صاحب د «یُجابُ» واله په مقصد ندے پوهه شوے ؛ ځکه د مجیب مقصد دا ندے چې خبر د اهل اجماع خارج کړی د مقسم نه بلکه مقصد ئې دا دے چې خبر د اهل اجماع په خبر رسول کښې داخل دے لکه ځکښې مجیب چې دا په متواتر کښې داخل کړے وو اوس خبر د اهل اجماع په خبر رسول کښې ولی داخل دے ؟ «یجاب» واله د دی وضاحت وکړو چې پدی وجه چې خبر د اهل اجماع په هغه دلیل باندی مفید د علم دے کوم چې په حجتیت د اجماع باندی دلالت کوی چې «لَن تَجتَمِعَ أُمَّتِی عَلَی الضَّلَالَةِ أَبَدًا» دے ، پدی وجه دا په خبر رسول کښې داخل دے.

بَیَانُ سَبَبِ الثَّالِثِ لِلعِلمِ

﴿وَ أَمَّا العَقلُ﴾ وَ هُوَ قُوَّةٌ لِّلنَّفسِ بِهَا تَستَعِدُّ لِلعُلُومِ وَ الإِدرَاکَاتِ وَ هُوَ المَعنٰی بِقَولِهِم غَرِیزَةٌ یَّتبَعُهَا العِلمُ بِالضَّرُورِیَاتِ عِندَ سَلَامَةِ الاٰلَاتِ. وَ قِیلَ جَوهَرٌ تُدرَکُ بِهِ الغَائِبَاتُ بِالوَسَائِطِ وَ المَحسُوسَاتِ بِالمُشَاهَدَةِ.

ترجمه: او هر چې عقل دے او دا یو قوت دے د نفس دپاره چې پدی سره استعداد پیدا کیږی دپاره د علومُ او ادراکاتُ او دا مقصود او مراد دے د دی قول د دوی نه چې «عقل هغه فطری قوت دے چې وروسی کیږی پدی پسی علم په ضروریاتُ پسی په وخت د برابرتیا د الاتُ کښې» او چا ویلی دی چې عقل یو جوهر دے چې معلومولے شی پدی سره غائب اشیآء په واسطو سره او محسوسات په کتلو سره.

تَشرِیحُ: دلته درے خبرے دی. ﴿۱﴾ ربط. ﴿۲﴾ غرض الماتن رحمة الله علیه. ﴿۳﴾ غرض الشارح رحمة الله علیه.

۱۔ ربط دا دے چې هر کله فارغ شو مصنّف رحمة الله علیه د تفصیل د دوه قسمه اسبابُ د علم نه چې حواس سلیمه او خبر صادق وو ؛ نو شروع ئې وکړه په تفصیل د سبب ثالث کښې چې عقل دے.

۲۔ ماتن رحمة الله علیه به تعیین د دے سبب اوکړی په «و أمّا العقل» سره. بیا به حکم د دی سبب ذکر کړی «و ما ثبت منه» سره. بیا به دفع د سوال اوکړی په «و الالهام» سره.

۳۔ **أَغرَاضُ الشَّارِحُ** رحمة الله علیه: دری تعریفات به اوکړی د عقل دپاره «و هو قوةٌ للنّفس / غریزةٌ یتبعها / جوهرٌ تدرک» سره.

قوله: و أما العقل: ماتن رحمة الله علیه تعین د سببُ ثالث کوی. پدی ځائے د پوهے دپاره یو څو خبرے بطور اجمال او بیا د هغے تفصیل ضروری دی. ﴿۱﴾... اقسام العقل. ﴿۲﴾... تعیین د ما هو المراد ههنا. ﴿۳﴾... مراتب العقل. ﴿٤﴾... تعریفات د عقل. ﴿۵﴾... شارح رحمة الله علیه چې کوم تعریفات کړی دی د هغی تَشرِیحُ.

۱۔ عقل په دوه قسمه دے: یو عقل هغه دے چې د فلاسفوُ او حکمآء اصطلاح پرې جاری ده چې هغوی ترینه تعبیر په «جوهرِ مجرّد» سره کوی یعنی د جسم سره ئې څه تعلق نشته ، دیته دوی عقل عاشر هم وائی او لاندی ترینه عقولُ عشره دی ، فلاسفه دا قدیم متصرّف او مؤثر کنړی په نظام د

عالَم کښې. دوی وائي چې عقول عشره هغه دی چې متکلمین ترینه تعبیر په ملائکة المقربین سره کوی او عقل عاشر چې دوی ورته عقل فعّال وائی بعینه جبرئیل عَلَیْهِ السَّلَامُ دے چې د عالَم عناصر انتظام هم دے سنبالوی. دویم عقل نظری او قوّة نظری دے چې د دی وضاحت مونږه لګ روسته کوو.

۲۔ دلته مراد د عقل نه دا قسم ثانی دے د اوّل سره زمونږه څه کارنشته. چونکه **قوّة** په دوه قسمه دے. ۱۔ **قوّة نظری.** ۲۔ **قوّة عملی.** په دے دوارو قسمینُ د پوهے دپاره دوه مقدّمی او بیا یو مثال وړاندی کوو. اوّله مقدّمه دا چې **تاثیر فی الغیراو تغییر فی الغیر** ته **مادة الفعل** وائی. او **تاثر عن الغیر او تغیُّر عن الغیر** ته **مادة الانفعال** وائی. دویمه مقدّمه داچې **مبدأ الشیء ، مادة الشیء** او **علّة الشیء** ټول الفاظ مترادفه دی. اوس په مثال سره د دی وضاحت کوو هغه دا چې ته په وُور «**نار**» باندی په لوښي کښې اوبه کیږدے ؛ نو دغه وُور به په دغه اوبو کښې اثر د حرارت کوی او د خپل طبیعت نه به ئی بدلوی چې برودت دے دیته د نار **مادة الفعل** وائی. او اوبو دغه اثر د حرارت قبول کړو دیته **مادة الانفعال** وائی. بیا دغه اوبه چې په وُور باندی واړوی ؛ نو دغه وُور د اوبو نه متأثر شی او خپل طبعی اثر ئی ختم شی او مړ شی دغه د اوبو مادة الفعل او د وُور مادة الانفعال ده. حاصل دا چې په یو شیءٔ کښې **مادة الفعل** او هم **مادة الانفعال** کیدے شی په جدا جدا حیثیت سره. بعینه دغه مثال د انسان دے چې په ده کښې هم **مادة الفعل** شته او هم پکښې **مادة الانفعال** شته ، پدی شان چې دا انسان د عالَم بالا نه «چې عند المسلمین اللهتَبَارَكَ وَتَعَالٰی دے او عند الفلاسفة عقل عاشر دے» موصوف کیږی په علم سره پدی طریقه چې په ده فیضان د علم وشی ؛ نو دا انسان دغے لره قبول کړی دیته **مادة الانفعال** د انسان وائی او هم دا قوة نظری یا عقل نظری دے. بیا دا انسان د دغه علم په وجه باندی په مختلف اشیآء کښې اثر انداز واقع کیږی څوک ترکانړی کوی څوک مستری شی څوک بل حرفت او کسب تر لاسه کړی ، دیته **مادة الفعل** وائی او هم دیته قوّة عملی وائی. چونکه دلته مونږه د قوّة نظری او عقل نظری نه بحث کوو پدی بنیاد د دی یو څو مراتب دی هغه ذکر کوو.

بَيَانُ مَرَاتِبِ الْعَقْلِ

۳۔ د **عقل نظری** او **قوة نظری** دپاره څلور مراتب دی «**کما فی هدایة الحکمة**» چې د هر یو مستقل نوم تعریف او وجه د تسمیه یاد ساتل ضروری دی.

﴿۱﴾... د اوّلے مرتبے نوم «**عقل هیولانی**» دے ، تعریف ئی دا دے چې دا هغه مرتبه د عقل ده چې پدی مرتبه کښې نفس د هر قسم علم نه خالی وی ، هم د بدیهیاتُ او هم د نظریاتُ نه ، البته استعداد پکښې د قبولیت د هر قسم علم موجود وی چې دیته مرتبه د استعداد محضه وائی. لکه عقل د ماشوم چې د سکروټے او ملغرے تمیز نه شی کولے بلکه هر څیز ته لاس وروړی. وجه د

تسميه ئې دا ده چې دیته عقل هیولانی ځکه وائي چې هیولی اوّل د هر څيز بالفعل د هر قسم صورت نه خالي وي البته استعداد د هر قسم صورت لري.

﴿۲﴾... مرتبې نوم «عقل بالملکه» دے. دا هغه مرتبه د عقل ده چې نفس ته ضروريات بالفعل حاصل وي خو نظريات ورته حاصل نه وي البته په واسطه د ضروريات د حصول د نظرياتُ استعداد لري. وجه د تسميه ئې دا ده چې چونکه په دې مرتبه کښې ضروريات نفس ته حاصل دي چې د هغې په وجه د حصول د نظرياتُ ملکه او استعداد لري.

﴿۳﴾... مرتبې نوم دے «عقل بالفعل» دا هغه مرتبه د عقل ده چې نفس ته کل بديهيات او نظريات حاصل وي او په خزانه د خيال کښې بالترتيب پراته وي پدې شان چې د نفس دپاره پکښې کسب جديد ته ضرورت نه وي بلکه محض په التفات سره په استحضار د دغه نظرياتُ قادر وي. مثلاً ستا په ذهن کښې حدوث د عالَم مستحضر پروت دے ، اوس که ستا نه څوک د حدوث د عالَم په باره کښې تپوس اوکړي ؛ نو ته جديد نظر او فکر ونکړے چې «لانه متغير و کل متغير حادث» بلکه بغير د ترتيب ورکولو نه صرف په التفات سره د حدوث د عالَم قول اوکړے ، ديته عقل بالفعل ځکه وائي چې په خزانه د خيال کښې هر سره بالفعل پراته دي.

﴿۴﴾... مرتبې نوم دے «عقلِ مُستفاد» دا هغه مرتبه د عقل ده چې پديکښې نفس ته هرڅه «ضروريات ، نظريات» په هر وقت کښې حاضر وي حتى چې التفات ته پکښې هم ضرورت نه وي او دا أعلى مرتبه د عقل ده ، وائي چې دا مرتبه د عقل الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په دنياء کښې انبياء ته ورکړې ده او په جنّت کښې به هر يو جنّتي ته ورکولے شي. بيا دا خبره د ياد قابله ده چې دا څلور مراتب د عقل چې بره ذکر شو نو بعض خلقو دا مراتب د نفس ګرځولی دي خو پديکښې څه قباحت نشته ځکه ځنکه چې دا اقسام د قوة نظرى دى نو د دې سره سره پرى نفس هم متصف شو لکه د تعريفاتُ نه دا سرکنده شوه. دا مذکوره تفصيل په «شرح المواقف» کښې امام رازى رحمة الله عليه او «المبدأ و المعاد» کښې شيخ ابو علي سيناء کړے دے.

تَعرِيفَاتُ العَقلِ

قوله: و هو قوّة لنفس: ۱ـ خبره تعريفات د عقل څه دي. شارح رحمة الله عليه دلته درى تعريفات کړي دي. د تفصيل نه مخکښې دا خبره ذهن نشين کول ضرورى دي چې بعض خلق د عقل په تعريف کښې لفظ د «قوّة» ذکر کوى او بعض پکښې لفظ د «جَوْهَرٌ» ذکر کوى. اوس څوک چې لفظ د «قوّة» ذکر کوى نو دوى عقل د اعراضُ نه ګنړى او دا مذهب راجح دے ؛ ځکه چې که عقل قوة اوعرض نه شي ؛ نو دا به مرادف د نفس شي او نفس خو عالِم دے سبب د علم نه دے البته عقل چې قوة دماغيه دے چې د دې په سبب باندې نفس ناطقه ادراک د تصورات او تصديقات کوى. او څوک چې لفظ د «جوهرٌ» ذکر کوى ؛ نو هغوى عقل د ذواتُ نه ګرځوى.

اوس څوک چې عقل د اعراض نه ګرځوي هغوی د عقل پنځه تعریفات کړي دي چې د ټولو حاصل یو دے هغه پنځه تعریفات دا دي:

۱۔ کوم چې شارح رحمۃ اللہ علیه اولاً ذکر کړے دے «**هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات**» یعنی عقل د نفس یو قوت دے چې د دغه قوت په وجه باندی په دغه نفس کښې استعداد د علومو او مخفی صلاحیتونو پیدا کیږی.

۲۔ تعریف هم شارح رحمۃ اللہ علیه ذکر کړے دے «**غریزة یتبعها العلم الخ**» دا تعریف مشهور صوفی او مفکّر «**حارث بن أسد المحاربی** رحمۃ اللہ علیه» المتوفی: ۲۴۳ هـ کړے دے ، د ده پیدایش د حسن بصری رحمۃ اللہ علیه په زمانه کښې شوے دے ، د اکابرینُ صوفیاء نه دے. او دا تعریف اصل دے د ټولو تعریفاتُ دپاره ؛ ځکه خو شارح رحمۃ اللہ علیه وائی: «**و هو المعنی بقولهم**» د اول تعریف رجع ئی دیته وکړه ، د دی تعریف حاصل دا دے چې عقل یو داسی فطری قوت دے چې د بعض ضروریاتُ علم بالفعل لری او د دی ضروریاتُ په وجه باندی وریسے علم په نظریاتُ راتلے شی ، دا تعریف اصل ځکه دے چې اولنے تعریف د دی تعریف نتیجه ده ؛ ځکه چې په ضروریاتُ باندی علم بالفعل راغلو ؛ نو لزوماً به استعداد د حصول د نظریاتُ پیدا کیږی ، اوس پس د رجع نه د دواړو تعریفونو حاصل به داسی جوړ شی «**هو غریزةٌ یتّبعها العلم بالضّروریات و تستعد النّفس بها للعلوم و الادراکات**».

۳۔ بعضُ خلقو دا تعریف کړے دے چې «**العقل هو علم بعض البدیهیات**» عقل عبارت دے د علم نه په بعض بدیهیاتُ باندی. لکه په شکل اوّل باندے ستا علم راغلو ؛ نو بس ته عاقل شوے. خو د دے تعریف رجع هم تعریف ثانی ته کیږی ؛ ځکه چې بدیهی قسم د ضروری دے او بدیهیات ضروریات نتیجه د دغه فطری قوت ده کوم چې په تعریف ثانی کښې عقل ګرځولے شوے دے.

۴۔ بعضُ دا تعریف کړے دے «**العقلُ عِبارةٌ عن التّجارب الیَومیّة**» چې عقل عبارت دے د هغه علم نه چې دا حاصلیږی د روزمره تجربو نه. پدی وجه خلق تجربه کار سړی ته عقلمند وائی او د دی تعریف په بنیاد باندی عقل ته عقل معاشی هم وائی ؛ ځکه چې څومره عمر او معاش زیاتیږی نو عقل او تجربه زیاتیږی او د عمر د تیریدو سره عقل کامل کیږی ، خو د دے تعریف رجع هم تعریف ثانی ته کیږی ؛ ځکه چې تجریبیات هم قسم د ضروریاتُ دی او ضروریات د قوت فطری نتیجه ده.

۵۔ بعض خلق دا سی وائی چې عقل عبارت دے د هغه فطری قوت نه چې داسی حد ته ورسیږی چې د ده دپاره نظر وی په عاقبت د امورُ باندی او د شهواتُ لذّاتُ د دنیا مخی ته رکاوټ وی. خو دا تعریف هم د تعریف ثانی ثمره او نتیجه ده ؛ ځکه دا تعریف د عقل **تعریف بالاثر** دے ، او **تعریف بالاثر** کیدے شی لکه ستا نه څوک تپوس اوکړی چې مدرسه څه ته وائی ؟ ته ورته وائی چې مدرسه خو عبارت دے د علماء او طلباء نه ، یعنی د مدرسے ثمره علماء او طلباء دی ، دغه شان څوک تپوس اوکړی چې باران څه شئ دے ؟ ته وائی چې باران عبارت دے د فصل او شینکی نه. دغه شان د علم تعریف په خوف الهی او خشیت سره کول تعریف بالاثر دے. لنډه دا چې تعریف ثانی اصل شو د ټولو تعریفاتُ دپاره.

بیا پوهه شه چې پدې پنځه تعریفاتُ کښې د اول ، دویم او دریم تعریف په بنا باندې عقل ته فطري او طبعي وائي ؛ ځکه چې د اوّل تعریف رجع خو ثاني ته وشوه او په تعریف ثاني کښې لفظ د «غریزة» وو چې معنی ئې طبعي او فطري قوت ده ، او په تعریف ثالث کښې تجربه وه او تجربه يو فطري او طبعي قوت دے. او روستنو دوه یعنې تعریف رابع او خامس ته نقلي ، کسبي او سمعي وائي. نو عقل دوه قسمه شو: ۱ـ عقل طبعي ، فطري. ۲ـ عقل سمعي ، کسبي ، نقلي. او دا حقیقت دے چې عقل هم دغه دوه قسمه دے لکه چې علي رضي الله عنه فرمائي: شعـــــــــــر: (۱)

رأيت العقـــل عقلين ... فمطـــبوعٌ ومسموعٌ
ولا ينفـــع مسموع ... إذا لم يك مطبـــوعٌ
كما لا تنفـــع الشّمس ... وضوء العين ممنـــوعٌ

ترجمه: ما ولیدلو عقل لره دوه قسمه پس يو طبعي او بل سمعي ، او فائده نه ورکوی سمعي تر څو چې نه وی طبعي ، لکه چې فائده نه ورکوی نوّر چې رڼرا د سترګو منع شوی وی.

قوله: و قيل جوهرٌ: پدې عبارت سره شارح رحمة الله علیه د هغه چا تعریف را نقل کوی چې هغوی عقل ته جوهر او ذات وائي او عرض ئې نه ګڼړی. یعنې چې عقل يو جوهر دے چې غائب اشیآء پرې په واسطه معلومیږی. او محسوس اشیآء پرې په مشاهده سره معلومیږی.

تَشْرِيحُ مُفْرَدَاتِ تَعْرِيفَاتِ الْعَقْلِ

قوله: و هو قوةٌ: ۵ـ شارح رحمة الله علیه چې کومه تعریفات په شرح کښې ذکر کړی دی د دغې تَشْرِيحْ. په اول تعریف کښې لفظ د «قوّةٌ» دے داپه دری معنو سره راځي: ۱ـ کله د دی اطلاق د ذوی الارواح په هغه صفت کیږی چې د هغې په وجه هغه **افعال شاقّه** کوی او د دے مقابل «ضُعف» راځي لکه خلق وائي: چې دا سړے او دا حیوان قوی دے او دا بل ضعیف دے. ۲ـ په معنی د مبدأ او ماده د فعل یعنی «**تأثیر فی الغیر**». ۳ـ په معنی د ماده او مبدأ د انفعال یعنی د «**تأثر عن الغیر**» هم واقع کیږی ، دلته هم دا معنی مراده ده یعنی عقل ماده د انفعال ده پدی شان چې الله تعالی فیضان کوی او عقل افاده او اثر قبلوی.

(۱)ـ و إلى الأوّل أشار صلّى الله عليه وسلم بقوله: «ما خلق الله خلقا أكرم عليه من العقل» وإلى الثاني أشار بقوله: «ما كسب أحد شيئا أفضل من عقل يهديه إلى هدى أو يردّه عن ردى» وهذا العقل هو المعنىّ بقوله: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ المفردات في غريب القرآن ص: ۵۷۸.

تَحْقِيْقُ النَّفسِ

قوله: للنفس: په تعریف کښې دویم لفظ د «**نفس**» دے. د نفس په باره کښې د علمآء اختلاف دے، او دا اختلاف په مختلف اعتباراتُ سره دے، اول دا چې ماهیت د نفس څه دے؟ بعض وائی: دا د زړه جزء لا یتجزی دے، بعض وائی: «**اَلنَّفْسُ جِسمٌ لَطِيفٌ نُوْرَانِيٌّ خَفِيفَةٌ عَلَوِيَّةٌ حيٌ متحركةٌ حالةٌ فی البدن بالحُلُولِ السُّرْيان كَالمَآء فی الوَرْدِ**» بعض وائی: «**هِیَ قُوَّةٌ دماغيةٌ**» بعض وائی: «**النفس هيكلٌ محسوسٌ**» بعض وائی: «**اعتدال مزاج نوعيٍ**» بعض نور وائی: «**نَفَسٌ فی البدن يجری فيه**» فلاسفه د دی تعریف کوی «**جوهرٌ مجردٌ عن المادَّة ليس حالًا فی البدَن بل له تعلّقُ التَّدبير و التَّصرُّف فيه**» لکه: یو انسان د چا د ګزار نه ځان بچ کوی او لاس ورته او چت کړی، مخ واړوی، یا خپلې سترګې د ناګهانی شکو یا د بل څیز نه ساتی، دا ټول کار د نفس دے، صوفیاء د دی تعریف کوی: «**هی قوة جامعة للشهوة و الغضب**» یعنی د میلان او نفرت یو جامع قوت دے؛ ځکه خو صوفیاء د کثرت ریاضت ترغیب ورکوی چې پدی قوت باندی قابو حاصله شی، او دا تعریف د حسن ﷺ د قول سره ډیر موافق دے چې هغه فرمائی: «**ليس عدوك الذی إن قتلته استرحت منه، ولكن عدوك نفسك التی بين جنبيك**» ﴿تهذيب الآثار للطبری: ٣/ ١٦٠﴾ او عام متکلمین د دی تعریف کوی: «**النفس امر لطيف روحانیٌ غير مادی مدرک للعالَم مكلَّف الشرآئع و مخاطب للاحكام مصداق أنا و أنت**» «نفس یو باریک امرِ روحانی دے مادی ندے، معلومونکی د عالَم دے، د شرعی امورُ مکلف دے، مخاطب د احکامُ دے، بس مصداق ئی څه او ته دے» چې تعبیر ترینه په انسان حقیقی سره کیږی بدن د دی دپاره په منزله د سورلئ دے او حقیقةً دی بدن ته انسان نه شی ویلے، هم دغه وجه ده چې کله څوک وفات شی او روح ترینه خارج شی اګر چې دفن شوے نه وی لاش ئی فروت وی او څوک د هغی د مرګ چاله خبر ورکوی؛ نو داسی تعبیرات کوی «د فلانکی انتقال وشو، فلانکی د دنیا نه رحلت وکړو، د دنیا نه رخصت شو، د رفیق اعلی سره میلاو شو، ختم شو وغیره» اوس ظاهره ده چې جسم ئی لا پروت دے دفن شوے ندے او خلق دغه تعبیرات کوی معلومه شوه چې انسان په حقیقت کښې دغه جسم مادی ندے بلکه پدیکښې دننه یو بل جوهر دے چې هغه نفس دے او دلته په تعریف د عقل کښې هم دا مراد دے.

مَرَاتِبُ النَّفْس

بیا په شریعت کښې د دی نفس دپاره دری أقسام او مراتب دی او د هری مرتبے جدا جدا نوم دے، هغه مراتب دا دی....

﴿١﴾.. **النفس المطمئنّة:** دا هغه نفس دے چې همیشه دپاره دے په قوة شهوانی او غضبی باندی غالب وی، او د شهوت او غضب په دهوکه کښې چرته هم نه راځی بلکه همیشه ئی امر إلهی ته

نن ابخودے وی او د اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ د حکم مطابق عمل کوی هیڅ قسم گرانی اضطراب پری نه راځی. دا اعلیٰ مرتبه د نفس ده قرآن کریم د دی تذکره کړی ده: **يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي** ﴿الفجر: ۲۷-۳۰﴾

﴿۲﴾.. **النفس اللوّامة**: دا هغه نفس دے چې قوة شهوانی او غضبی دی لره په اضطراب کښې خو واقع کړی، لیکن دا ئی بیا مقابله اوکړی او ځان ملامته کړی، او بیا غالب شی، مثلا د سحر د مونځ په وخت کښې د انسان زړه کښې راشی چې خوب پوره کړه روسته به د مونځ قضا اوکړی خو نفس په دغه وخت کښې د دی خواهش مقابله اوکړی او اوچت شی مونځ اوکړی دا نفس لوّامه دے، دا مرتبه د نفس هم محموده ده؛ ځکه اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ پری قسم کړے دے: **لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ** ﴿القيامة: ۱، ۲﴾ او اللهتَبَارَكَوَتَعَالَىٰ چې په څه قسم اوکړی هغه عظمتِ شان واله وی.

﴿۳﴾.. **النفس الأمّارة بالسوء**: دا هغه نفس دے چې پدی باندی همیشه قوت شهوانی او غضبی غالب وی او دا همیشه مغلوب وی، دا مرتبه د نفس بیکاره مرتبه ده، قرآن کریم د دی هم تذکره کړی ده: **وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ** ﴿يوسف: ۵۳﴾

د دینه علاوه نفس مجرد دے که مادی دے، عین مزاج دے یا ترینه غیر دے، حادث دے که قدیم دے، پس د فنا د بدن نه دا باق وی که نه، په ټولو افرادُ کښې **متفقة الحقيقة** دے یا **مختلفة الحقيقة** دے، تناسخ یعنی دویم بدن ته پکښې انتقال راځی یا نه، مدرِک د کلیاتُ جزئیاتُ ټولو دے یا صرف د کلیاتُ دے، متناهی دے یا غیر متناهی دے؟ دا ټولے هغه خبری دی چې پدیکښې د علماّء شدید اختلاف دے، او په فن د برهان او حکمت کښې د دی تفصیل کیدلے شی. **والله اعلم و علمه أتم.**

قوله: تستعدّ للعلوم والادراكات: د علومُ او ادراکاتُ نه یا مراد تصوّرات او تصدیقات دواړه دی پدی صورت کښې به عطف د «**الادراكات**» په «**العلوم**» باندے د قبیلے د عطف د احد المترادفین نه وی په مترادف آخر باندی. او یا مراد د «**العلومُ**» نه تصدیقات او د «**ادراكات**» نه مراد تصورات دی، پدی صورت کښې به بیا دا عطف د قبیلے د عطف د احدالمتبائنین نه شی په متبائن آخر باندی. بهر کیف خو مراد به د تصوراتُ تصدیقاتُ نه نظری وی نه چې بدیهی. تعریف به داشی چې عقل هر هغه قوت دے چې د دی په وجه په نفس کښې استعداد د دی خبری راځی چې دے حصول د نظریاتُ کولے شی. او په مراتبُ د عقل کښې دا مرتبه د «**عقل بالملكه**» وه. بعض وائی چې د علومُ او ادراکاتُ نه مراد بدیهیات او نظریات دواړه دی، اوس حاصل د تعریف دا شو چې عقل هغه قوت دے چې د دی په وجه په نفس کښې استعداد د حصول د بدیهیاتُ او نظریاتُ دواړو راځی یعنی بالفعل به نفس د ضروریاتُ او نظریاتُ دواړو نه خالی وی البته استعداد د حصول د دواړو به لری، بنا پدی تَشْرِیْحْ سره په مراتبُ د عقل کښې دا مرتبه د «**عقل هيولانى**» شوه. خو راجح قول اول دے؛ ځکه چې شارح رحمة الله عليه د اوّل تعریف رجع تعریف ثانی ته کړی وه او په تعریف ثانی کښې تصریح ده پدی خبره چې نفس ته به ضروریات بالفعل حاصل وی او د نظریاتُ

به استعداد لري. الفاظ دا دی "يتبعها العلم بالضروريات" اوس تعریف ثانی په "عقل بالملكه" صادق دے فقط ؛ نو په تعریف اول کښې به هم دا مرتبه اخلو هله به ئې رجع تعریف ثانی ته صحیح شی.

قوله: غريزة: (۱) په معنی د طبعی ، جبلّي او فطری قوت سره.

قوله: بالضروريات: مطلب داچې ضروريات ورته حاصل شول ؛ نو نظريات به هم حاصلیږی لکه د چا په شکل اوّل علم راغے نو په ده کښې استعداد د دی راغلو چې په باقی اشکال به علم راځی. بیا مراد د ضروریاتُ نه بعض ضروريات دی ؛ ځکه چې د انسان نفس په بعض اوقاتُ کښې د ضروریاتُ نه خالی وی او بیا هم عاقل حسابیږی معلومه شوه چې د عاقل دپاره د کل ضروریاتُ علم بالفعل ضروری ندے.

قوله: عند سلامة الآلات: پدی قید سره مقصود دفع د اعتراض ده چې د دی تعریف نه معلوم شوه چې هر ذی غریز ته به علم په ټولو ضروریاتُ باندی وی حلانکه دا غلطه ده ؛ ځکه چې "اعمیٰ" ته علم په مبصراتُ نشته ، دغه شان "أصم" ته علم په مسموعاتُ نشته ، او "عنين" ته علم په شوق بالجماع نشته حلانکه دا دری واړه ذی غریز دی؟ **جواب:** یعنی الات د ادراک چې حواس دی دا به برابر وی ولی که حواس برابر نه وی ؛ نو شل عقلونه دی جمع شی خو علم پری نه شی راتلے او د دی دری کسانو آلات برابر ندی.

قوله: و قيل جوهرٌ: دریم تعریف کوی او دا ئې په قیل سره مصدر کړو ضعف د دی تعریف ته اشاره ده او وجه د ضعف محکښې بیان شوی ده چې عقل سبب د علم دے او چې جوهر شی ؛ نو دا به عین عالِم شی ، او مونږه بیان د اسباب د ادراک کوو نه چې د عین مدرِک.

قوله: الغائبات: مراد د دینه نظریات دی اخوا که تصدیقاتُ وی او که تصوّرات وی.

قوله: بالوسائط: د دینه مراد بدیهیات دی بیا که تصدیقات وی او که تصورات وی خو تصور به د تصور نه او تصدیق به د تصدیق نه حاصلیږی یعنی تصور تصدیق د یو بل دپاره کاسب نه شی واقع کیدے. بیا په کوم تصوّر بدیهی سره چې تصوّر نظری حاصل شی دیته معرّف او قوز شارح وائی ، او په کوم تصدیق بدیهی سره چې تصدیق نظری حاصل شی دیته حجّت ، دلیل او قیاس وائی لهذا د وسائطُ نه مراد تعریفات او دلائل دواړه دی.

قوله: و المحسوسات بالمشاهدة: معلومه شوه چې علم دوه قسمه دے ﴿۱﴾... علم تعقّلی. ﴿۲﴾... علم إحساسی. چې عقل برابر وی دا دواړه قسمه علم به اسانه حاصلیږی او که خراب وی نو یو هم نه حاصلیږی.

﴿فَهُوَ سَبَبٌ لِلْعِلْمِ اَيْضًا﴾ صَرَّحَ بِهِ لِمَا فِيْهِ مِنْ خِلَافِ السُّمَنِيَّةِ وَ الْمَلَاحِدَةِ فِيْ جَمِيْعِ النَّظْرِيَاتِ وَ بَعْضِ الْفَلَاسِفَةِ فِى الْاِلٰهِيَاتِ بِنَاءً عَلٰى كَثْرَةِ الْاِخْتِلَافِ و تَنَاقُضِ الْآرَاءِ. و الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِفَسَادِ النَّظَرِ فَلَا يُنَافِيْ كَوْنَ النَّظَرِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْعَقْلِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ ، عَلٰى اَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ اِسْتِدْلَالٌ بِنَظَرِ الْعَقْلِ ، فَفِيْهِ اِثْبَاتُ مَا نَفَيْتُمْ فَيَتَنَاقَضُ. فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهُ مُعَارَضَةٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ ؟ قُلْنَا اِمَّا اَنْ يَكُوْنَ مُفِيْدًا فَلَا يَكُوْنُ فَاسِدًا اَوْ لَايُفِيْدُ فَلَا يَكُوْنُ مُعَارَضَةً. **ترجمه:** پس دغه "عقل" هم سبب د علم دے ، ماتن رحمه الله تصریح وکړه "په سببیت" د عقل باندی

(۱)... «الغريزة» دخول الشيء في حيز الشيء على وجه الاستحكام يقال غرزة الرمح اذا نفذ فيها.

ځکه چې پدیکښې خلاف ثابت دے د سُمنیه او ملاحده لره په ټولو نظریاتُ کښې او بعض فلاسفه لره په الهیاتُ کښې بنا په کثرتِ اختلاف او ماتوالی د رائی ګانو باندی ، او جواب د ادے چې دا «کثرتِ اختلاف او تناقض د اراء» د فساد د نظر په وجه باندی دے پس دا منافی ندے د کیدلو د نظرِ صحیح د عقل نه مفید دپاره د علم ، علاوه لا دا چې کوم څه چې تاسو ذکر کړه «چې د کثرتِ اختلاف او تناقض د اراء په وجه عقل مفید د علم ندے» استدلال دے په نظر العقل سره پس پدیکښې اثبات د هغه دے چې تاسو ئی نفی او انکار کوئ پس متناقض شو ، پس که دوی زعم اوکړی چې دا «مونږ چې ذکر کړه چې د کثرتِ اختلاف او تناقض د اراء په وجه نظر العقل مفید د علم ندے استدلال ندے بلکه» معارضه د فاسد ده «چې نظر صحیح مفید د علم دے» په فاسد سره «چې د کثرتِ اختلاف او تناقض د اراء په وجه نظر عقل مفید د علم ندے» ؟ مونږه په جواب کښې وایو چې یا به «ستاسو دا معارضه» مفیده وی پس نه شوه دا فاسد ، او یا به «دا معارضه ستاسو» مفیده نه وی پس نه شوه معارضه «لهذا زمونږه وینا چې نظر صحیح مفید د علم دے» د معارضے نه محفوظ پاتی شو.

تَشرِیح: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیه تفصیل د اسبابُ د علم کولو چې پدیکښې ئی دریم سبب «عقل» ذکر کړو اوس وائی چې عقل هم سبب د علم دے.

أغراضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیه: چند خبری ذکر کوی. ﴿۱﴾... دفع د اعتراض به اوکړی چې واردیږی په ماتن رحمۃ اللہ علیه باندی «صرّح به» سره. ﴿۲﴾... اختلاف طرف ته به اشاره اوکړی په سببیت د عقل کښې «لما فیه من خلاف السمنیة» سره. ﴿۳﴾... دلائلُ د مخالفینُ ته به اشاره اوکړی «بناءً علی کثرة الاختلاف» سره. ﴿٤﴾... مخالفینُ ته به جواب ورکړی «و الجواب» سره. ﴿٥﴾... د مخالفینُ یو زعم به نقل کړی «فان زعموا» سره. ﴿٦﴾... د دغه زعم جواب به اوکړی «قلنا» سره. ﴿۷﴾... اعتراض به اوکړی «فان قیل» سره. ﴿۸﴾... جواب به اوکړی د دغه اعتراض نه «قلنا» سره. ﴿۹﴾... تفصیل المقام او حاصل الجواب به ذکر کړی «و فی تحقیق هٰذا» سره.

قوله: صرح به: ۱۔ اعتراض دا دے چې اے مصنفه ستا عبارت «فهو سبب للعلم» صحیح ندے «دعوی» ځکه چې دا عبارت خلاف دے د نمط سابق نه «صغری» او کوم عبارت چې داسے وی هغه صحیح نوی «کبریٰ» لهذا دا عبارت هم صحیح نه شو «نتیجه» کبری خو واضح ده ؛ ځکه چې عبارات ټول په یو نمط سره ذکر کول د فصاحت بلاغت تقاضا ده. دلیل د صغری دا دے چې مخکښې تا دوه اسباب د علم تفصیلا ذکر کړه او د هغی حکم دی ذکر کړو خو په سببیت د هغی دی تصریح ونکړه اوس چې د سببِ عقل تفصیل کوی نو پدیکښې دی تصریح وکړه په سببیت باندی ؛ نو یا به دی هلته هم تصریح کړی وه ، او یا به دی دلته هم تصریح نه کولے ؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیه جواب کوی چې صغری دی منم خو کلیت د کبری دی نه منم چې هر عبارت چې د نمط سابق نه خلاف وی صحیح نه وی ؛ ځکه نمط او طرز د عبارت بدلول کله بغیر د څه نکتے نه وی دا صحیح نه وی ، خو کله د څه نکتے د وجه نه وی خو دیته څوک غلط نه وائی ، دلته د نکتے د وجه نه طرز بدل شوے دے او هغه دا چې د مخکښې اسبابُ په سببیت کښې د چا اختلاف نه وو داسی اختلاف چې مستند الی الدلیل وی او په سببیت د عقل کښې د عقلاء اختلاف دے ؛ د دی وجه نه ماتن رحمۃ اللہ علیه پری تصریح وکړه چې په مخالفینُ باندی رد اوشی.

اعتراض: چې اختلاف خو په مخکښې اسبابُ د علم کښې هم شوے وو په دی شان چې سوفسطائیؤ ویلی وو: چې دا مفید د علم ندی لهذا پکار وه چې هلته هم تصریح شوی وه ؟ **جواب:**

د سوفسطائیه خلاف کلا خلاف وو؛ ځکه چې د هغوی دعوی داسې دلیل ته مستند نه وه چې اعتبار ورلره ورکړے شي؛ نو په هغې کښې تاکید ته ضرورت پاتې نه شو. په خلاف د سببیت د عقل نه د انکار چې دا مستند دے دلیل ته داسې دلیل چې څه نه څه اعتبار ورکړے کیدے شي.

قوله: لما فیه من خلاف السمنیة: ۲۔ اختلاف طرف ته اشاره ده. او بیا په اختلاف کښې هغه پنځه خبرې ضروری دي چې مخکښې د هغې وضاحت شوے دے. محل النزاع دا خبره ده چې آیا عقل سبب د علم دے کنه؟ تعین د مختلفین دا دے چې پدیکښې درې مذاهب دي: ۱۔ سمنیه، ملاحده. ۲۔ فلاسفه. ۳۔ متکلّمین.

۱۔ سمنیه او ملاحده وائي: چې عقل په ټولو نظریاتُ "یعني معقولاتُ" کښې سبب د علم ندے عام د دینه کښې بدیهیات وي علاوه د حسیاتُ نه او که طبعیات، ریاضیات، إلهیات وي. (دلته مراد د نظریاتُ نه مقابل د بدیهیاتُ ندی بلکه په معنی عامه سره دی چې معقولات دی او بدیهیات ته هم شامل دی) د دوی په نیز علم راځي فقط په ذریعه د حواسُ سره.

۲۔ بعض فلاسفه وائي: چې عقل په نظریاتُ کښې سبب د علم دے برابره ده که دا نظریات طبعیات وي او که ریاضیات وي، بیا ریاضیات که علم هندسه وي او که علم العدد یا علم موسیقي وي. خو په إلهیاتُ کښې (چې پدیکښې بحث د ذات د الله تبارك وتعالیٰ او صفاتُ متعلق کیدے شي) سبب د علم ندے بلکه بناء د الهیاتُ په نقل ده او عقل نه مدرک دے اونه حاکم دے، لهذا **الهیات** د عقل د وَس نه خارج دي دا په **الهیات** کښې صرف د ظن کار کولے شي خو افاده د علم نه شي کولے.

۳۔ متکلّمین وائي: چې عقل په نظریاتُ او **الهیاتُ** دواړو کښې مفید د علم دے، د حصول علم ذریعه صرف حواس ندی بلکه په عقل سره هم علم راتلے شي؛ نو عقل په نظریاتُ کښې مفید د علم ګرځیدلے شي او په الهیاتُ کښې هم عقل مفید د علم کیدے شي البته په الهیاتُ کښې به مفید او حاکم هله وي چې د نقل او سمع ضم ورسره وشي؛ ځکه عقل یواځې نه مدرِک دے او نه حاکم دے.

قوله: بناءً علی کثرة: ۳۔ د مخالفینُ دلیل ته اشاره کوي. سمنیه خو انفرادي دلیل دا پیش کوي چې عقل په نظریاتُ کښې ځکه مفید د علم ندے چې مونږه تپوس کوو چې په نظر العقل او فکر سره چې کوم علم په نظریاتُ راځي؛ نو دا بدیهي دے که نظري دے؟ هر یو شق باطل دے، که بدیهي شي؛ نو پکار وه چې غلطي پکښې نه راتلے حالانکه زمونږه مشاهده ده چې د خلقو مذاهب او رائې بدلیږي نن یوه رائې لري او صبا په بله رائې عمل کوي او سابقه رائې ته د غلطۍ نسبت کوي. او که د نظر العقل نه روسته علم نظري راځي؛ نو دا به د بل نظر محتاج وي او دغه نظر به د بل نظر محتاج وي؛ نو لا زمیږي دور یا تسلسل او دا دواړه باطل دي. **جواب:** دوی ته دا دے چې مونږه هر قسم نظر العقل ته مفید د علم نه وایو بلکه نظر صحیح مفید د علم دے نه چې نظر فاسد، اوس دا پته به څنګه لګي چې دا نظر صحیح دے او دا غلط؟ نو د دې حل اسان دے هغه دا چې د نظر العقل او فکر نه روسته کوم اعتقاد غلط، فاسد ظاهر شي بس پوهه شه

چې دغه نظر فاسد دے ، او که صحیح ظاهر شی ؛ نو پوهه شه چې دغه نظر صحیح دے لهذا د نظر فاسد د افادے د علم نفی وشوه نه چې د نظر صحیح.

سمنیه ، ملاحده (۱) او فلاسفه اجتماعی دلیل ذکر کوی په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره ، چې عقل سبب د علم نه شی کیدے په هیڅ څیز کښې هم ؛ ځکه که عقل سبب علم شی ؛ نو اختلاف او تناقض د آراء به نه راتلے په دلائلُ کښې لکن تالی باطل پس مقدم ئی مثل. بطلان التالی خو واضح دے چې په اسبابُ کښې څوک اختلاف نه کوی. دلیل د ملازمے دا دے چې مونږه عقلاء وینو چې په عقائدُ کښې شدید اختلاف لری مثلا: په حدوث او قدم د عالم کښې ، په وجود او عدم وجود د جزء لا یجزی کښې ، په دیکښې چې الله تعالی فاعل بالایجاب دے که فاعل بالاختیار دے وغیره وغیره.؟

قوله: والجواب: ٤ـ دوی ته جواب ورکوی په دوه طریقو سره ، یو به جواب تحقیقی اوکړی په «والجواب» سره ، دویم به جواب الزامی اوکړی په «**علی أن ماذکرتم**» سره. د جواب تحقیقی حاصل دا دے چې تاسو وائی په اسبابُ کښې اختلاف څوک نه کوی ؛ نو مونږه ستاسو نه تپوس کوو چې تاسو مطلق اختلاف وائی که حق وی او که باطل او که اختلاف حقّه وائی ؟ که مطلق اختلاف وائی ؛ نو دلیل د بطلان التالی نه منو ؛ ځکه چې باطل اختلاف په اسباب د علم کښې راتلے شی لکه څنګه چې مخکښې سوفسطائیه کړے وو ، خو چونکه دغه اختلاف په ضِد ، عِناد او تکبّر بناء وو ؛ نو دغے له څه اعتبار نشته . او که اختلاف حقّه وائی ؛ نو بطلان التالی مسلم دے خو دلیل د ملازمے دی نه منم ؛ ځکه دا قسم اختلاف دلته راغلے ندے وجه دا ده چې دلته کوم اختلاف دے ؛ نو دا د فساد د نظر په وجه دے چې مثلا شرائط د دغه نظر نه وی برابر او دا منافی ندے د کیدلو د نظر صحیح مفید دپاره علم ؛ ځکه چې دواړه نظره صحیح کیدے هم نه شی د وجه د استحالے د اجتماع د متنافیینُ نه او دواړه غلطیدلے هم نه شی د وجه د استحالے د ارتفاع د متنافیین نه ؛ نو خامخا به یو نظر صحیح او بل به فاسد او غلط وی. لنډ حاصل دا چې تناقض د ارآء د فساد د نظر په وجه دے نه دا چې عقل سبب دعلم ندے اوس که نظر صحیح په شرائط برابر وی ؛ نو عقل به یقینا چې مفید د علم ګرځی لکه: دلیل د حدوث العالم شو چې دا په شرائط

---

(۱).. د ملاحدۇ نه مراد فرقه باطنیه ده ، فرقه باطنیه د فلسفے د اثر نه پیدا شوی فرقه ده چې د اسلام دپاره د فلسفے نه هم زیاته خطره لرونکی فتنه ده ، د دی فرقے نظریه دا وه چې د قرآن او حدیث دپاره څه ظواهر دی او څه ئې حقائق دی ، د حقائقُ مثال د مغز او ظواهرُ مثال د پوستکی دے ، وائی چې جهلاء صرف د ظواهرُ علم لری او عقلاء د حقائقُ هم علم لری چې مغز دے ، دوی پیژنی چې دا الفاظ په اصل کښې د حقائق رموز او اشارات دی ، د دینه مراد هغه معانی ندی چې عوام ئې پیژنی بلکه د دینه مراد څه نور څه دی چې د هغی علم صرف اهل الاسرار ته دے ، پدی وجه اهل باطنیه د نبوت ، ملائکو ، وحی او د اصطلاحات شرعیه خپل تشریحات کوی مثلا: نبی هغه ذات ته وائی چې په هغی باندی د قوة قدسیه صافیه فیضان وشی. جبرئیل تش د فیضان نوم دے د بو موجود نوم ندے. د معاد نه مراد هر شئ خپل حقیقت ته واپس کیدل دی ، د جنابت نه مراد راز پاش کیدل دی ، د غسل نه مراد تجدید عهد دے ، د زِنا نه مراد د علم باطن نطفه یو داسی چاته نقل کول دی چې ستا په لوظ او عهد کښې شریک نه وی ، د طهارت نه مراد د مذهب باطنیه نه علاوه د هر مذهب نه د برائت اعلان کول دی ، د صلوة نه مراد امام وقت طرف ته دعوت ورکول دی ، د زکوة نه مراد د افشآء راز نه پرهیز کول او احتیاط کول دی ، د حج نه مراد د هغه علم طلب کول دی چې د عقل قِبله او منزل مقصود دے ، جنت عبارت دے د علم باطن نه ، جهنم عبارت دے د علم ظاهر نه ، کعبه عبارت دے د ذات د رسول عَلَیْهِ السَّلَامْ نه ، د باب کعبه نه مراد د حضرت علی رضی الله عنه ذات دے ، په قرآن کریم کښې د طوفان نوح چې کوم ذکر دے نو د دینه مراد د علم طوفان دے ، د آتش نمرود نه مراد د نمرود غصه ده وغیره ﴿تاریخ دعوت و عزیمت ملخصا﴾

برابر دے باعتبار الهیئة والمادة. او څوک چې په قدم د عالَم کوم دلیل پیش کوی ؛ نو هغه باعتبار المادہ غلط دے.

قوله: على أن ما ذكرتم: پدی عبارت سره الزامی جواب ذکر کوی. حاصل ئې دا دے چې تاسو وائی چې نظر العقل مفید د علم ندے او د دی دپاره مو دلیل په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره پیش کړو چې **«لو كان نظر العقل مفيدا للعلم لما وقع فيها اختلاف لكن التالى باطل فالمقدم مثله»** دا خو هم استدلال دے په نظر العقل سره ؛ نو یو طرف ته په **«كون العقل مفيدا للعلم»** باندی رد کوئ او بل طرف ته ترینه استدلال پیش کوئ لهذا **«ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض»** تناقض داسی راغے چې ستاسو دعوی ده هیڅ قسم نظر العقل مفید د علم ندے او دا سالبه کلیه ده ، بیا مو دلیل په نظر العقل سره پیش کړو چې د دینه دا معلومه شوه چې بعض نظر العقل مفید د علم دے او دا قضیه موجبه جزئیه ده چې نقیض د سالبه کلیه ده پس تناقض ظاهر دے.

قوله: فان زعموا: ۵ـ د مخالفینُ یو زعم رانقل کول دی. او دا اصل کښې رد دے په جواب الزامی د متکلمینُ باندی په طریقه د معارضے سره ، حاصل ئې دا دے: چې مونږه چې د **«كون النظر يفيد العلم»** نفی په کومه طریقه سره وکړه ؛ نو دا استدلال ندے بلکه ستاسو د قول فاسد **«النظر يفيد العلم»** رد دے په طریقے د معارضے سره چې مونږه وایو چې نظر العقل مفید د علم ندے **«بناء على كثرة الاختلاف»** او په قانون د مناظره کښې د فریق مخالف د ملزم کولو دپاره معارضة الفاسد بالفاسد شائع ذائع ده ، **بالفاظ دیگر:** ستاسو په نیز چونکه نظر العقل مفید د علم دے نو بنا ستاسو په دلیل سره مونږه وایو چې نظر العقل مفید د علم ندے ؟

قوله: قلنا: ٦ـ د زعم نه جواب دے: چې تاسو چې څه ذکر کړه په بطلان د دعوی زمونږه کښې چې **«لو كان نظر العقل مفيدا للعلم لما وقع فيها اختلاف العقلاء لكن التالى باطل فالمقدم مثله»** دا دلیل زمونږه د مذهب او دعوی د بطلان په سلسله کښې مفید دے یا ندے ؟ که مفید وی ؛ نو دیته فاسد ویل صحیح ندی ، او که مفید نه وی ؛ نو زمونږه د دعوی معارضه نه شوه لهذا زمونږه دعوی د معارضے نه سالمه باقی شوه او ثابته شوه چې **«النظر يفيد العلم فى النظريات و الالهيات»**

فَاِنْ قِيْلَ كَوْنُ النَّظَرِ مُفِيْدًا لِّلْعِلْمِ اِنْ كَانَ ضَرُوْرِيًّا لَمْ يَقَعْ فِيْهِ خِلَافٌ كَمَا فِىْ قَوْلِنَا اَلْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَيْنِ وَ اِنْ كان نظريًّا يَلْزَمُ اثباتُ النَّظر بِالنَّظر و اِنَّه دَوْرٌ. قُلنا الضَّرورِىُ قد يَقَعُ فيه خِلَافٌ اِمّا لِعِنَادٍ او لِقُصُوْرٍ فى الْاِدْرَاكِ فانَّ العُقُولَ مُتفاوتةٌ بحسَبِ الفِطْرَةِ باتِّفَاقٍ مِّن العُقَلَاءِ و اِسْتِدْلَالٍ من الأثارِ وشَهَادَةٍ مِّن الأَخْبَارِ وَ النَّظرى قَدْ يَثْبُتُ بِنَظَرٍ مَّخْصُوصٍ لَا يُعَبَّرعَنْهُ بالنَّظرِ كما يُقَالُ قَوْلُنَا العَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ يُفِيدُ العلم بِحُدُوثِ العَالَمِ بِالضَّرُوْرَةِ وَلَيْسَ ذٰلِكَ بِخُصُوْصِيَّةِ هٰذَاالنَّظَرِ بَلْ لِكَوْنِهٖ صَحِيْحًا مَقْرُوْنًا بِشَرَائِطِهٖ فيكون كُل نظرٍ صَحِيْحٍ مَقْرُون بِشَرَائِطِهٖ مفيدًا لِّلعِلْمِ . و فى تَحْقِيْقِ هٰذَاالْمَنْعِ زِيَادَةُ تَفْصِيْلٍ لَايَلِيْقُ بِهٰذَا الْكِتَابِ.

ترجمه: پس که او ویلے شی چې نظر مفید د علم کیدل دا خبره که ضروری «بدیهی» وی ؛ نو نه به واقع کیدے پدیکښې اختلاف لکه پدی قول زمونږه کښې «د چا اختلاف نشته» چې **«الواحد نصف الاثنين»** او که نظری وی ؛ نو لازمیږی اثبات د نظر په نظر سره او دا دور دے. مونږه وایو چې په ضروری کښې بعض وخت اختلاف کیږی یا د عناد په وجه باندی او یا د وجه د کوتاهئ نه په ادراک کښې ؛ ځکه چې په عقول کښې پیدائشی تفاوت شته په اتفاق د عقلاء او په دلیل نیولو د اثارُ نه او په شهادت د اخبارُ «احادیثُ» باندی. او نظری

که ثابتیږي په مخصوص نظر سره چې د هغې نه تعبیر په نظر سره نه شي کیدے لکه چې ویلے کیږي "العالم متغیر و کل متغیر حادث" دا په یقیني طریقے سره افاده د علم کوي په حدوث د عالم باندې ، او دا افاده د علم د خصوصیت د دې نظر په وجه نده بلکه پدې وجه ده چې دا نظر صحیح دے مقرون دے د شرائط سره ، پس هر نظر چې صحیح وي او مقرون وي د شرائط سره ؛ نو هغه به افاده دعلم کوي ، او په تحقیق د دې اعتراض کښې ډیر تفصیل دے چې لایق ندے د دې کتاب سره.

تشریح: قوله: فان قیل: ۷ـ مشهور اعتراض او معارضه رانقل کوي. اعتراض واردیږي په دغه مخکښې خبره د ماتن رحمة الله علیه باندې چې **«فهو سبب للعلم ایضًا»** معارضه بنا ده په شقینْ باندې لنډیز ئې دا دے: چې تاسو وائی چې نظر العقل مفید د علم دے نو څه تپوس کوم چې نظر العقل مفید د علم کیدل دا خبره ضروري یعنې بدیهي ده اوکه نظري ده ؟ په هر شق باندې اعتراض دے ، که وائی چې ضروري او بدیهي ده ؛ نو پکار ده چې پدیکښې اختلاف نه واقع کیدلے لکن تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. **«دلیل بطلان التالي»** واضح دے چې یو جماعت د عقلاء سُمنیه او ملاحده د دې د إفادیت د علم نه انکار کوي. **«دلیل الملازمه»** دا دے چې په بدیهیاتُ کښې خلق اختلافات نه کوي لکه **«الواحد نصف الاثنین»** چې پدیکښې د چا خلاف نشته. هر څوک وائی چې یو د دوه نیمه ده. او که شق ثاني مراد شي ؛ نو لازمیږي **اثبات النظر بالنظر** چې دا مستلزم دے مُحال لره **«صغریٰ»** (چې شارح رحمة الله علیه دیته اشاره کړې ده په **«و إنه دور»** سره) او کوم شي چې مستلزم وي مُحال لره هغه محال وي **«کبریٰ»** لهذا نظر العقل مفید د علم کیدل هم محال شو **«نتیجه»**. **«دلیل الکبریٰ»** ظاهر دے ، **«دلیل الصغری»** دا دے چې نظر العقل چې مفید د علم کیدل نظري شي ؛ نو دا به په بل نظر العقل سره ثابتوو ؛ نو توقف د شئ علی نفسه راغے او دا ندے مگر دور. اوس کله چې شقین باطل شو ؛ نو نظر العقل سبب د علم کیدل هم باطل شو لهذا د ماتن رحمة الله علیه دا خبر غلطه شوه چې **«فهو سبب للعلم ایضا»**

قوله: قلنا الضروري: ۸ ـ جواب کوي د اعتراض مذکور نه. چونکه اعتراض بنا وو په شقینْ باندې شارح رحمة الله علیه جواب هم په شقینْ بنا کوي. حاصل دا دے چې مونږه اختیار د شق اول کوو او پدې چې کوم اعتراض دے د هغې ملازمه دې نه منم چې په ضروري او بدیهي کښې اختلاف نه راځي ؛ ځکه چې په ضروري کښې هم بعض اوقاتُ کښې اختلاف راځي یا د عناد په وجه لکه: سوفسطائیه چې انکار کوي د ټولو ضروریاتُ نه ، او کله په یوه قضیه کښې اختلاف پدې بنیاد راشي چې د هغې قضیه د موضوع د محمول ، مقدم تالي پوره ادراک نه وي شوے ، اوس دا اختلاف پدې وجه ندے چې بعض قضایا بدیهي ندي بلکه دا د قصور عقلي او علمي په وجه سره ؛ ځکه چې عقول ټول یو شان ندي بلکه په عقولُ کښې تفاوت شته په اتفاق د عقلاءِ او د اثارُ اخبارُ نه هم یقینا دا معلومیږي چې په عقولُ کښې تفاوت شته. (۱)

---

(۱).. **مِنْ حِکَایَاتُ الْعُقَلَاءِ: قوله : باتفاق من العقلاء:** یعنې د عقل نه صادریدونکي آثار او افعال پدې دلالت کوي، چې په عقولْ کښې تفاوت شته. پدې ځائے د پوهه کیدو دپاره یو څو واقعات مناسب ده چې وړاندې کړے شي.

﴿۱﴾.... یو کس د بل سړي سره څه مال د امانت په طور باندې ایخودے وو ، بیا ئې چې کله د هغه نه د مال مطالبه وکړه هغه انکار وکړو ، دغه کس راغلو او قاضي ایاس بن معاویه رحمة الله علیه ته ئې ریوټ وکړو چې ما د دې سړي سره مال بطور امانت ایخودے وو اوس دے انکار کوي ، قاضي ایاس رحمة الله علیه ترینه تپوس وکړو چې تا مال ده لره د چا په مخ کښې ورکړے وو ؟ هغه جواب ورکړو چې ما په داسې ځائے

کښې ورکړے وو چې هلته هيڅ خوک هم نه وو ، قاضي ورته او ويل: چې په کوم ځائے کښې تا دا مال ورکړے وو هلته څه خبر وو؟ مدعی او ويل چې يوه ونه وه د هغې په خوا کښې ما دا امانت ورکړے وو ، قاضي ورته او ويل: چې ته هلته لاړشه او د هغې ونې خواؤ شاه اوګوره شايد چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ څه داسې اسباب برابر کړی چې ستا حق ظاهر شی ، ولې کيدے شی تا دغه مال د ونی په خوا کښې دفن کړے وی او ستا نه هير شوے وی. سړے د مجلس نه بهر شو او لاړو ، قاضي أياس رحمه الله مدعی عليه ته او ويل: چې د مدعی د راتلو پورې به ته دلته ناست ئی ، قاضي اياس رحمه الله د نورو خلقو په فيصلو کښې مشغول شو په مينځ کښې ئی ناساپه دغه ناست کس ته او ويل: «هغه سړے به هغه ونی ته رسيدلے وی او کنه؟» هغه بے سوچه شوے وو فی البديه ئی جواب ورکړو چې «انا نا هغه ډيره لرې ده» قاضي اياس رحمه الله ونيولو چې دروغجنه مردوده ته واقعی خيانت کړی ئی هغه اقرار جرم وکړو او قاضي صاحب ته ئی او ويل: چې ځما سره د نرمې معامله وکړه ، قاضي پرې يو نګهبان مقرر کړو تر دې چې مدعی راغلو ، قاضي ورته او ويل: چې ده ستا د حق اقرار کړے دے دا ونيسه.

(٢)... د نزار بن معد او د هغه د ځامنو د عقل مندئ ښائسته واقعه: علی بن مغيره بيان کړے دے چې کله د نزار بن معد د مرګ وخت نيزدې شو ؛ نو په دغه وخت کښې د ده څلور ځامن وو «مضر، ربيعه ، أياد ، أنمار» ده خپل مال په خپلو څلورو ځامنو باندې پدې طريقه تقسيم کړو چې اے ځامنو! دا د سرمنے نه جوړه سره خيمه او د دې په رنګ چې څومره مال د دې سره مشابهت لری دا د مُضَرْ شو. او دا توره خيمه او د دې سره چې کوم مال مشابهت لری دا د ربيعه شو ، پس ده تور اسونه وغيره واغسته. او دا خادمه چې د هغې مخلوط غونډې رنګ وو تور سپين او کوم مال چې د دې سره مشابهت لری هغه د أياد شو ، پس أياد برګ غونډی أسونه وغيره مال واغستو. او دا تيلئ او دې غونډې سامان د أنمار شو ، پس أنمارْ د هغې غونډې حصه واغسته. د دې تقسيم نه ئی روسته خپلو ځامنو ته او ويل: چې که پدې موجوده تقسيم کښې ستاسو اختلاف راغے ؛ نو پکار ده چې تاسو خپله فيصله په «أفعی بن الافعی جرهمی» باندې وکړئ چې دا د نجران بادشاه وو. کله چې نزار مړ شو ؛ نو واقعی د رونړو په مينځ کښې په تقسيم د مال باندې اختلاف واقع شو ، د پلار د وصيت موافق دوی خپله معامله «أفعی بن الافعی» ته د مخکښې کولو اراده وکړه ، او د هغې طرف ته ټول روان شو ، دوران سفر د «مُضَرْ» نظر د زمکے په يوه توته پريوتلو چې په هغې کښې يو خاروے (أُخ وغيره) سرېدلے وو ، مضر او ويل: چې پدې ځائے کښې چې کوم أُخ سرېدلے دے دا په يوه سترګه باندې ړوند وو ، سمدستی «رَبِيْعَه» او ويل: چې دغه أُخ پدې يو طرف باندې ګوډ هم وو يعنی يو طرف ته درون وو. «أياد» او ويل: چې أبتر هم وو يعنی لکئ ئی نه وه. «أنمار» او ويل: چې دغه أُخ کاواک غونډې هم وو. دا څلور خبرې دوی اکړی او مخکښې په سفر روان شو چې لګ غونډې سفر ئی وکړو ؛ نو يو بوډا سړے ورله مخې له ورغلو چې أُخ ترېنه ورک شوے وو. دغه سړی د دوينه د أُخ په حقله تپوس وکړو چې تاسو خو به ځما أُخ نه وی ليدلے؟ «مُضَر» ورته او ويل: چې په يوه سترګه ړوند دے کنه؟ هغه وی او ړوند دے. «ربيعه» ورته او ويل: چې په يو طرف ګوډ هم دے کنه؟ هغه وی او يو طرف ته درون دے. «أياد» او ويل: لکئ ئی هم نشته کنه؟ هغه وی او لکئ ئی پرېکړے شوی ده. «أنمار» او ويل کاواک هم وو کنه؟ هغه د دې هم تصديق وکړو چې والله دا ټول صفات خو ځما د أُخ دی ماته ئی او خائی دا چرته دے؟ دوی ټولو رونړو ورته قسم تير کړو چې والله مونږه ستا أُخ ندے ليدلے. بوډا ورته او ويل: چې نه منم تاسو ټولو ځما د أُخ صحيح علامات بيان کړه او وائی چې مونږ ندے ليدلے. بوډا په دوی پسې شاته روان شو تر دې چې دوی نجران ته او رسيدل او د «افعی بن الافعی جرهمی» سره ميلمانه شو. اول دغه بوډا د خپل أُخ شکايت وکړو چې دا کسان ځما د أُخ غله دی ؛ ځکه چې ټول علامات ئی ورله بيان کړه او اوس وائی چې مونږه ترېنه نه يو خبر او نه مونږ ليدلے دے. أفعی جرهمی د دوينه تپوس وکړو چې تاسو ندے ليدلے ؛ نو دا علامات مو څنګه بيان کړه؟ «مُضَر» ورته او ويل: چې ما وليده چې په دغه ميدان کښې د يو طرف واښه خوړلے شوی وو او بل طرف ته روغ ولاړ وو ، پس ما معلومه کړه چې دغه أُخ په يوه سترګه ړوند دے. «ربيعه» او ويل: چې ما په زمکه باندې د يو طرف د پښو نشان پوره او کامل اوموندو او بل طرف نه خراب بيکاره وو ، پس ما معلومه کړه چې د يو طرف د درون والی په وجه دے څې جونبق لګوی او بيا ئی په پوره طاقت سره او چټوی چې د هغې د وجه نه زمکه سيری شی او خرابه شی او بل طرف ته پری زوور نه را ولی. «أياد» او ويل: چې ما وليدل چې د دغه أُخ پچې په يو ځائے په جمع پرتی وی که د دې لکئ وه ؛ نو د هغې د خوزولو په وجه به دغه پچې خورے ورے غورزيدلے وی ماته پته ولګيده چې لکئ ئی پرېکړے شوی ده. «أنمار» او ويل: چې ما وليدل چې په دغه دشته کښې به په يو ځائے کښې ډير واښه ولاړ وو چې د هغې نه به دغے أُخ لګ خوړلی وو او بيا به بل خراب ځائے ته تلے وو چې هلته به واښه کم او خراب وو ماته پته ولګيده چې دا أُخ کاواک دے. «أفعی جرهمی» چې کله دا بيان په غور سره واوريدلو ؛ نو بوډا ته ئی او ويل: ته زه د دوی سره ستا څه کار نشته خپل أُخ دې چرته بل ځائے لټوه. بيا ئی د دوی نه تپوس وکړو چې تاسو خوک ئی؟ دوی ورته پورا قصه بيان کړه ، بادشاه دوی ته «مرحبا» «بخير راغلے» او وېلو ، او بيا ئی ورته اوويل چې باوجود د دومره فهم او زکاوت نه چې څه ئی وينم بيا تاسو ځما فيصلے ته څنګه محتاج شوئ؟ بيا ئی د دوی دباره د خوراک سڅاک بندوبست شروع کړو او يو سړے ئی په دوی مقرر کړو چې ته د دوی سره موجود به او د دوی خبری اوره چې څه ئی او ويل نو ماته به ئی بيان کوی. کله چې خوراک سڅاک د دوی مخې ته کيخودے شو او دوی فارغ شو ؛ نو «مُضَر» او ويل: چې د نن پورې ما داسې عمده شراب چرته نه وو څکلی خو کاش چې دا د هغه أنګور د ونے نه نوے جوړ شوی کوم چې په قبر باندې ولاړ دے. «ربيعه» او ويل: چې ما د نن پورې داسې عمده او اعلی غوښه نه ده خوړلی خو کاش چې دا د هغې بيزے غوښه نه وے کومه بيزه چې د سپئ په شودو «پيو» باندې لويه شوی ده. «أنمار» او ويل: ما تر نن پورې داسې دودئ نه وه ليدلی خو کاش چې دغه وړه د حائضے ښځې نه وے اَغښتی. «أياد» او ويل: چې ما تر نن پورې داسې صاحب مروّت او شرافت واله سړے نه دے ليدلے خو کاش چې دا د هغه پلار خوے وے کوم پلار طرف ته چې د ده نسبت کيږی. کوم کس چې بادشاه مقرر کړے وو هغه بادشاه ته دا ټولے خبرې اترې

قوله: و استدلال من الاثار: دغه شان اثار پدی خبره باندی دال دی چې په عقول کښې تفاوُت شته. مثلاً: حدیث کښې راځی **«کلّمِ النّاس علی قدر عقولهم»** ځکه د بعض ذهن قاصر وی د سمے خبری نه غلطه جوړوی. **«کنز الحکایات»** نومی کتاب کښې د حضرت محمد ابراهیم بلیاوی رحمة الله علیه مدرس دارالعلوم دیوبند یوه واقعه لیکلی ده چې دے یوه ورځ د خپل شاګرد سره بازار ته د سودا اغستو دپاره او وتلو د یو سبزی فروش نه ئې سبزی اغسته چې د هغې نوم «مقصُود» وو ، د سبزئ

واورول. «محکښې د دینه چې بادشاه د دوینه د دی خبرو په باره کښې تپوس اوکړی» بادشاه اول ناظم شراب طلب کړو او د هغه نه ئې تپوس وکړو چې دوی له تا شراب د څه نه جوړ کړی وو ؟ هغه ورته او ویل: چې بادشاه سلامت دا ما د هغه انګورُ نه جوړ کړی وو کوم انګور چې ستا د پلار صاحب په قبر باندی ولاړ دے چونکه زمونړه سره پدی وخت کښې د دینه علاوه قیمتی شراب نه وو «او دا میلمانه خو خصوصی میلمانه وو». بادشاه صاحب د بیزی په باره کښې د شپنکی نه تحقیقات وکړه چې دا بیزه څنګه لویه شوی وه او تربیت ئې په کوم خوراک شوے وو ؟ شپنکی اقرار وکړو چې دا هغه بیزه وه چې د دی مور مړه وه او دا مونړه د سپئ په شودو «پیو» باندی لویه کړی وه چونکه په بیزو کښې د دینه علاوه بله سربه او عمده بیزه نه وه ؛ ځکه مونړه دا ذبح کړه. بادشاه سلامت د دینه روسته خپل محل ته لاړو او هلته ئې د هغے وینزی معلومات وکړو کومے چې وره اغښتې وو واقعی هغه حائضه وه. بیا د خپلے مور خواله لاړو او د هغې نه ئې د خپل پلار په باره کښې تپوس شروع کړو (او مور ته ئې او ویل: چې صفا حالات راته بیان کړه). مور ئې او ویل: چې څه د داسی بادشاه خزه ووم چې د هغې اولاد نه کیدل ، ماته دا خبره ډیره ګرانه بریوتله چې که دے مړ شی ؛ نو د دنه روسته خو به د باشاهت دا سلسله ختمه شی ؛ نو ما په ځان باندی یو داسی سړی لره قدرت ورکړو چې هغه زمونړه کره میلمه راغلے وو ، د هغې د جماع نه د دی سلطنت وارث پیدا شو چې هغه ته ئې. کله چې تحقیق ئې تام کړو بادشاه سلامت د دوی په زکاوت او فهم د ډیرے حیرانتیا اظهار وکړو. بیا ئې هغه مقرره کس ته او ویل: چې د دوینه د دی خبرو په باره کښې معلومات وکړه کومے چې دوی کړی دی. هغه کس د دوی سره میلاو شو او د دغه خبرو په باره کښې ئې ترینه تپوس وکړو. **«مُضر»** او ویل: چې د شرابو خاصیت دا دے چې خوک ئې وڅکی ؛ نو په هغه کښې سرور او مستی پیدا کوی او غم وروسره زائل کیږی ، او د دی شرابُ اثر بالعکس وو دی په مونړه کښې د سرور په ځائے غم او خفګان پیدا کړو ماته پته ولګیده چې دا د هغه انګور شراب دی چې په قبرستان کښې ولاړ دے. **«ربیعه»** او ویل: چې د حیواناتُ په غوښه کښې قانون دا دے چې کله دا په شوربا کښې وی ؛ نو غوښه لاندی ځی او وازړه د شوربا په سر ګرځی ، خو د سپو غوښه داسی ده چې دا به د شوربا په سر ګرځی او وازړه به لاندی ځی ، اوس مونړه ته معلومه وه چې ذبح شوی خو بیزه ده البته خاصیت پکښې د سپئ دے پس پته ولګیده چې دیته د سپئ شوده ورکړے شوی دی چې د هغې په وجه د دی په غوښه کښې دا خاصیت پیدا شوے دے. **«أنمار»** او ویل: چې دا خبره چې اوره حائضے خزی اغښتی دی داسی معلومه شوه چې کومه وره چې پاکه خزه واغړی د هغې نوړئ چې ماتوی ؛ نو چغجی وی او په اسانه ماتیږی ، او چې حائضه ئې واغړی د هغه نوړئ د سرمن غوندی سخته وی ، دا ډوډئ هم دغه شان وه ، بس ما معلومه کړه چې دا وره حائضے اغښتی دی. **«أیاد»** او ویل: چې دا خبره چې بادشاه د خپل پلار ځوے ندے کوم ته چې دے منسوب دے داسی معلومه شوه چې ده خو زمونړه دپاره خوراک خښاک تیار کړو خو بخپله زمونړه سره په خوراک کښې شامل نه شو (حالانکه مونړه د ده د پلار په باره کښې اوریدلی دی چې هغه به بخپله د میلمه سره کیناستو او دا د هغه عادت وو) ماته پته ولګیده چې د ده طبیعت د پلار غوندی ندے ؛ ځکه هغه به داسی نه کول. نوکر دا ټولے خبرے بادشاه ته واورولی بادشاه او ویل: چې دا کسان خو څه شیطانان دی (زر زر رخصتول غواړی) بادشاه د دوی خواله راغے ورته ئې او ویل: چې خپله مقدمه وړاندی کړئ چې حل ئې کړم. هغوی د خپل پلار د وصیت تذکره بادشاه ته وکړه او د خپل اختلاف نه ئې هم خبر کړو. بادشاه وړلره فیصله داسی وکړه چې کومه مال د سرے خیمې سره مشابهت ساتی دا د **«مُضر»** شو ، پس د ده په حصه کښې دینار ، سور رنګ واله اُخان وغیره راغله. پدی وجه به خلقو ده ته **«مُضر الحمرآء»** ویلو. او کوم مال چې د تورے قُبے سره مشابهت ساتی برابره ده چې که خاروی وی یا نور څه وی دا د **«ربیعه»** حصه شوه ، لهذا ده ته د تور رنګ واله اسونه وغیره میلاو شو پدی وجه به خلقو ده ته **«ربیعة الفرس»** ویلو. او کوم مال چې د خادمے سره مشابهت لرلو چې په هغې کښې د سپین والی تور والی کډون وو هغه د **«أیاد»** شو ، لهذا د ده په حصه کښې برګ اسونه او غواګانے وغیره راغله. او د **«أنمار»** دپاره ئې دراهم او زمکه تجویز کړه. د دینه روسته دا خلق واپس راغله.

﴿۲﴾.. امام صاحب رحمة الله علیه یو ځل د خپل سفری ملګر نه د څکلو دپاره اوبه طلب کړی ، هغه بغیر د قیمت اغستو نه انکار وکړو ، امام صاحب رحمة الله علیه ترینه په لس دراهمُ باندی ټولے اوبه واغستی. بیا داسی وشوه چې امام صاحب رحمة الله علیه ستوّان او لرل او دغه د سفر ملګرے ئې د ځان سره په خوراک کښې شریک کړو. د خوراک نه روسته هغه تګے شو ؛ نو د امام صاحب رحمة الله علیه نه ئې اوبه اوغوښتی ، امام صاحب رحمة الله علیه ورته او ویل: چې یوه پیالئ اوبه به تاته په لس دراهمُ میلاوشی ، اوس که دے اوبه نه اخلی ؛ نو مړ کیږی د تندی نه ، مجبورا به هغه لس دراهمُ ورته یوه پیاله اوبه میلاو شوی ، پدی طریقه باندی امام صاحب رحمة الله علیه خپل لس دراهم هم واپس کړه او اوبه ئې هم ځان له بچت کړے.

د دینه علاوه نور ډیر واقعات دی چې په **«کتاب الاذکیآء»** د علامه ابن الجوزی رحمة الله علیه کښې مندرج دی ، د دی واقعاتُ نه ښکاره معلومه شوه چې په عقولُ د خلقو کښې ډیر تفاوُت دے.

واله سره تازه مولئ هم پرتے وی چې پانړی ئې اوړدے او زیله ئې کمه وه ، شاګرد خپل استاذ ته او
ویل: چې جې دا مولئ ورسره هم راواخلئ ډیره تازه ده ، حضرت ورته او ویل: چې نه اخلم ؛ ځکه
پدیکښې **مقصود بالذات** کم او **مقصود بالعرض** زیات دے ، دا خبره سبزی فروش واوریدله ډیر
زیات خفه شو چې حضرت او ویل: مقصود بد ذات دے څه ځنګه بد ذات شوم ، د مقصود بالذات
نه ئې مقصود بد ذات جوړ کړو. شاګرد پوهه کړو خبره باندی.

قوله: و شهادة من الاخبار: دغه شان د زنانو په باره کښې راځی «**هُنَّ ناقصات عقل و دين**» او په
قران کریم کښې د شهادت په مقام کښې دوه ځزی د یو سړی برابر ګرځیدل هم د عقولُ د تفاوت
یو ښکاره ګواهی ده.

قوله: و النظری قد یثبت: غرض د شارح رحمة الله عليه د مذکور اعتراض د دویم شق نه «چې نظر
العقل مفید للعلم کیدل که نظری شی ؛ نو دور لا زمیږی» جواب کول دي **حاصل ئې دا دے:** چې
دا اعتراض به تا هله کولے چې مونږه نظر العقل سبب للعلم پداسې دلیل سره ثابتولے چې هغه
محتاج وے دلیل ته ، بلکه مونږه دا په داسې مخصوص دلیل سره ثابتوو چې د هغی نه تعبیر په نظر
سره نه کیږی ؛ ځکه د هغی مقدمات او طرفین بدیهی وی.

قوله: کما یقال: شارح رحمة الله عليه مثال ذکر کوی: مثلا دا زمونږه نظری دعویٰ ده چې «العالم
حادث» د دی دعوی دلیل مونږه دا پیش کوو چې «**لانّه مُتغيّر و كلُّ متغيرٍ حادثٌ**» نتیجه ورکوی
«**العالَمُ حادِثٌ**» اوس دا دلیل داسې نظری دے چې د دینه تعبیر په نظری سره نه کیږی ؛ ځکه د دی
دلیل صغری او کبری دواړه بدیهی دي دلیل ته محتاج ندی ؛ ځکه چې تغیر په عَالَم کښې راځی او
دا زمونږه په مشاهده سره ثابت ده. **مثلاً** : کله شپه او کله ورځ وی ، کله سپرلے کله خزان وی ، کله
اسمان شین کله وریځ وی. دغه شان کبری هم بدیهی ده ؛ ځکه هر شئ چې تغیر قبلوی یقینا چې
هغه به حادث وی مسبوق بالعدم به وی ځنګه چې تعریف د حادث دے «**مايكون مسبوقا بالعدم**»
لکه: چې ورځ وی ؛ نو شپه به معدومه وی ، چې سپرلے وی ؛ نو خزان به معدوم وی ؛ نو حدوث د
عالَم پداسې نظری سره ثابت شو چې دغه نظری دلیل ته بیا محتاج ندے لهذا نه دور شته او نه
تسلسل راتلے شی.

قوله: ولیس ذٰلک بخصوصیة : داخبره معلومه شوه چې «**النَّظر يُفيدُالعلم**» دایو ه قضیه ده د دې
قضیه دوه قسمه تَشْرِيْح شوی ده یو قسم تَشْرِيْح امام رازی رحمة الله عليه کړې ده. او بله تَشْرِيْح جمهورُ کړې
ده چې د دوی ترجمان علامه آمدی رحمة الله عليه دے. امام رازی رحمة الله عليه فرمائی: چې «**النَّظر يُفيدُالعلم**»
قضیه مهمله ده. او دا په قوّة د جزئیه کښې وی. اوس قانون په جزئیه کښې دا دے چې دا په یو
ماده کښې ثابته شی ؛ نو دا کافی وی د صدق د دغې جزئیه دپاره. او پدی مذکور قیاس کښې خو
مونږه له نتیجه موجبه جزئیه راکوی بس دا زمونږه دپاره کافی ده. د امام رازی رحمة الله عليه د تَشْرِيْح موافق
به د مذکور قیاس ترتیب داسې جوړ شی: «**العَالَمُ متغيرٌ و كل متغيرٍ حادثٌ نظرٌ**» (صغریٰ) «و العالم
متغيرٌ و كل متغيرٍ حادثٌ يفيد العلم» (کبریٰ) دا شکل ثالث جوړ شو ؛ ځکه حد اوسط په صغری
کبری دواړو کښې موضوع دے. چې «**العالم متغيرٌ و كل متغيرٍ حادثٌ**» دے. پس د سقوط د حد
اوسط نه به نتیجه داسې شی چې «**بعض النَّظر يُفيدُالعِلم**» ځکه د شکل ثالث خصوصیت دا دے چې

د دی هره نتیجه به جزئیه وی اګر چې مقدمات ئې کلی ولی نه وی، او پدی سره زمونږه مدعی ثابته شوه چې نظر العقل مفید د علم دے.

جمهور فرمائی چې «النظر یفیدالعلم» قضیه موجبه کلیه ده؛ ځکه د «النظر» الف لام استغراقی دې او دا سور د موجبه کلیه دے لهذا د دی حاصل داشو چې «کل نظرٍ صحیحٍ مفیدٌ لِلْعِلْم». اوس د جمهورُ په نیز نظر مذکور چې «العالم متغیر و کل متغیر حادث» دے شکل اوّل دے چې حد اوسط محمول دے په صغری کښې او موضوع دے په کبری کښې؛ نو دا به مونږه ته نتیجه موجبه کلیه راکوی، اوس شکل اول چې کومه نتیجه ورکړی او صحیح وی؛ نو ته به اوګورے چې دا صحیح نتیجه د خصوصیت د مادی د وجه نه ده او که نه پدی وجه دا نتیجه صحیح ده چې هیئت د شکل او شرائط د شکل برابر دی؟ که د خصوصیت د مادی دوجه نه نتیجه صحیح وی؛ نو دغه نتیجه به قابل قبول نه وی بلکه دغه صورت به عقیم ګنړلے شی. اوس مونږه چې دلته اوکتل؛ نو دا نتیجه پدی وجه صحیح ده چې هیئت د شکل اول برابر دے پدی شان چې حَدِّ اَوْسَطْ محمول دے په صغری کښې موضوع دے په کبری کښې، دغه شان شرائط د شکل اول برابر دی چې ایجاب الصغری او کلیّة الکبری دے، او دا علت د صحت چې په کوم ځائے کښې هم موجود وی؛ نو دغه نظر به صحیح او مفید د علم بالنتیجه وی. لهذا دا ثابته شوه چې «کل نظر صحیح مفید للعلم» قضیه صحیح ده. دلته شارح رحمة الله علیه مذهب د جمهورُ غوره کړے دی؛ ځکه دے وائی: «ولیس ذلک بخصوصیة هذ النظر»

قوله: و فی تحقیق هذا المنع: ۹ـ د جواب مذکور اضافی تحقیق ته اشاره کوی. حاصل ئې دا دے: چې اعتراض د دور په هر شکل اوّل باندې کیدے شی هغه داسې چې خلق وائی شکل اول بدیهی الانتاج دے، معترض وائی چې نه منم بلکه شکل اول دَوْرِیُّ الإِنتاج دے. مثلا دا دعوی تا وکړه چې «زید انسان» چا درنه دلیل طلب کړو؛ نو تا ورته د شکل اول نه دلیل پیش کړو چې: «لانّه ناطقٌ و کلُّ ناطقٍ انسان فزیدٌ انسانٌ» معترض وائی: چې دا دلیل دے نه منم؛ ځکه شرائط د شکل اول پوره ندی پدی شان چې ایجاب الصغری پکښې شته، لیکن کلیّة الکبری پکښې نشته. هغه داسې چې ستا نه تپوس کوم چې ته زید په «کل ناطق انسان» کبری کښې داخل وائی که خارج ئې ترینه وائی؟ که خارج ئې وائی؛ نو کلیة الکبری شرط متحقق نه شو یو فرد ترینه خارج شو. او که داخل ئې وائی؛ نو دور لازمیږی. هغه داسې چې ستا «زید انسانٌ» دعوی محتاج شوه دلیل ته. او دلیل دی محتاج دے واپس دعوی ته او دیته وائی توقف د شئ علی نفسه چې دور دے. **جواب:** دلته به مختصرًا جواب داسې وکړو چې څه زید په «کل ناطق» کښې داخل وایم، او که ته وائی چې دا دور دے؛ نو څه وایم چې دور نشته؛ ځکه د دواړو د توقف او احتیاج جهت مختلف دے، هغه داسې چې «زید انسان» (دعوی) محتاج ده دلیل «کلّ ناطقٍ انسان» ته، په اجمال کښې. او دلیل چې «کلّ ناطِقٍ انسان» دے محتاج دے دعوی ته په تفصیل کښې. نو جهت مختلف شو او چې جهت مختلف شی بیا دورِ باطل نه وی.

بَيَانُ حُكْمِ السَّبَبِ الثَّالِثِ

﴿وَ مَا ثَبَتَ مِنْهُ﴾ اَیْ مِنَ العِلْمِ الثَّابت بِالْعَقْلِ ﴿بِالْبَدَاهَةِ﴾ اَیْ بِاَوَّلِ التَّوَجُّهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِيَاجٍ اِلٰى تَفَكُّرٍ ﴿فَهُوَ ضَرُوْرِیٌّ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ كُلَّ الشَّیْءِ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ﴾ فَاِنَّهٗ بَعْدَ تَصَوُّرِ مَعْنَى الْكُلِّ و الْجُزْءِ وَ الْاَعْظَمِ لَايَتَوَقَّفُ عَلٰى شَیْءٍ وَ مَنْ تَوَقَّفَ فِيْهِ حَيْثُ زَعَمَ اَنَّ جُزْأَ الْاِنْسَانِ كَالْيَدِ مَثَلًا قَدْ يَكُوْنُ اَعْظَمَ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ يَتَصَوَّرْ مَعْنَى الْجُزْأِ وَ الْكُلِّ. **ترجمه:** او کوم علم چې ثابت شي د دینه ، یعنې د علم نه هسې علم چې ثابت وي په عقل سره په طریقے د بداهت سره ، یعنې په اول توجه سره بغیر د احتیاج نه فکر ته پس دغه ضروري دے ، لکه علم پدې خبره چې کل د شيء لوئ وي د جزء د دغه شيء نه ، بیشکه دا پس د تصور د معنی د کل او جزء او أعظم نه ، نه موقوف کیږي په څه شيء بوري ، او چا چې توقف کړے دے پدیکښې پدی شان چې گومان ئې کړے دے چې جزء د انسان لکه لاس شو مثلا کله کیږي لوئ د دنه ؛ نو ده نده پیژندلې معنی د جزء او کل.

تَشْرِيْح: ربط مع غرض الماتن رحمۃ اللہ علیہ: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د بیان د دریم سبب د علم نه ؛ نو اوس بیان د حکم د دغه سبب ثالث کوي ، لکه څنګه چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ د نورو اسبابُ د علم حکم متعین کړے وو ، پدی عبارت سره د عقل د حکم تفصیل او تعیین کوي. ماتن رحمۃ اللہ علیہ وائي: کوم علم چې په سبب د عقل سره ثابت شي دا په دوه قسمه دے. ۱۔ هغه علم چې د عقل نه بداهةً ثابت شي هغه به مفید د علم ضروري وي. ۲۔ او هغه علم چې د عقل نه استدلالاً ثابت شي ؛ نو هغه به إکتسابي وي. خلاصه دا شوه چې عقل داسې سبب دے چې کله إفادة د علم ضروري او کله افاده د علم اکتسابي کوي.

قوله: ای من العلم الثابت بالعقل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ یو خو رفع د ابهام د «مَا» لفظ کوي چې دا عبارت دے د «عِلْم» نه. او بیا بالترتیب اعتراضات ثلاثه دفع کوي.

۱۔ **اعتراض:** دغه «مَا» به موصوفه وي او عبارت به وي د «شيءٌ» نه ؛ نو معنی دا شوه چې «شيءٌ حاصله د عقل نه به ضروري وي» حلانکه دا معنی غلطه ده ؛ وجه دا ده چې **شيءٌ حاصله من العقل** خو افعال دي او افعال نه موصوف کیږي په ضرورت او اکتسات باندي ؛ ځکه په فن د منطق کښې دي چې ضرورت او اکتسات من صفات العلم دي نه چې من صفات الفعل دي ؟

جواب : دا اعتراض به تا هله کولے چې «مَا» عبارت وے د «شَيءٌ» نه ، خو «مَا» دلته موصوله دے او عبارت دے د علم نه.

۲۔ **اعتراض:** چې «مِنْهُ» کښې ضمیر د غائب دے ، متبادره دا ده چې دا ضمیر مجرور به راجع وي «علم» ته ؛ ځکه مخکښې «مَا» عبارت شو د علم نه ، اوس که مرجع د ضمیر عِلْم شي ؛ نو معنی به دا شي چې «**العلم الثابت من العِلم**» «یعنې هغه علم چې ثابت دے د علم نه» او دا معنی صحیح نده ؛ ځکه چې سبب د علم دپاره عقل دے او پدې صورت کښې سبب د علم دپاره علم شو ؟

جواب : شارح رحمۃ اللہ علیہ په : «**بالعقل**» سره دا سرګنده کړه چې ضمیر مجرور عقل ته راجع دے لهذا سبب د علم دپاره عقل شو.

۳۔ اعتراض: چې «ثَبَتَ مِنْهُ» کښې «مِنْ» تبعیضیه اخلی که «مِنْ» بیانیه ؟ په هر یو باندی اعتراض دے که «مِنْ» بیانیه شی ؛ نو بیا هغه مخکښې فساد لازمیږی چې «العلم الثابت من العلم» یعنی د علم دپاره علم سبب گرځي. او که «مِنْ» تبعیضیه شی ؛ نو معنی به دا شی «چې هغه علم چې ثابت شی د بعض عقل نه» او دا معنی غلطه ده ؛ ځکه پدی معنی سره لازمیږی تقسیم په عقل کښې حلانکه عقل بسیط دے تقسیم نه قبلوی ؟

جواب : دا «مِنْ» نه بیانیه دے او تبعیضیه دے بلکه دلته دا په معنی د «ب» سره دے. چونکه حروف جاره د یو بل په ځائے باندې استعمالیږی او پدیکښې څه قباحت نشته لهذا «ب» په «بالعقل» کښې سببیه شوه معنی به دا شی «چې هغه علم چې ثابت وی په سبب عقل سره. فلا اشکال.

قوله: ای باوّل التَّوجّه: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ معنی لغوی د بداهت ذکر کوی.

قوله: من غیر احتیاج: پدی عبارت سره معنی اصطلاحی د بداهت ذکر کوی چې بدیهی هغه دے چې په حصول د دیکښې احتیاج **تَفکُّر** ته نه راځي.

قوله: الی تَفکُّر: د دینه مراد تفکر خاص دے. پدې معنی سره مونږه دفع د وهم وکړه چې ته وائی: چې بدیهی به محتاج نه وی تفکر «یعنی څه سبب» ته بنا پدې معنی سره خارج شو د بدیهیاتُ نه مشاهدات ، تجربیات ، حدسیات. ؛ ځکه چې دا اشیاء څه نه څه سبب ته محتاج دی. مشاهدات خو مشاهدے د حواسُ ته محتاج وی. او تجربیات محتاج دی تکرار د سبب ته. او حدسیات انتقال ته. سره د دینه چې دا ټول اقسام د بدیهیاتُ دی.

جواب: مراد د تفکر نه تفکر خاص دے چې ترتیب ورکول دی امورِ معلومه ته دپاره د تحصیل د مجهول ، او اشیاء مذکوره دی نوعه تفکر ته ندی محتاج.

قوله: کالعلم بانّ کل الشئ أعظم من جزئه: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو مثال ذکر کول دی. أغراض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دا دی: تطبیق د مثال به وکړی د ممثل سره. «**فانّه بعد تصور**» سره. اعتراض طرف ته به اشاره وکړی «**و من توقف**» جواب به وکړی «**فهو لم یتصور**» سره.

حاصل د تطبیق داسی دے چې چاته د «کُل ، جُزء ، أعظَم» معنی معلومه وی او بیا خپل عقل دی طرف ته متوجه کړی چې کل د شئ أعظم وی د جزء د شئ نه ؛ نو پدی به د ده علم راځی بداهةً پدی شان چې په حصول د دی علم کښې به دے نظر او فکر ته محتاج نه گرځي.

قوله: ومن توقف فیه: اعتراض طرف ته اشاره ده. **سوال:** بعض خلق خو پدی کښې توقف کوی او وائی چې جزء د انسان لکه لاس شو کله اعظم کیدے شی د کل نه پدی شان سره چې لاس ئی د بیمارئ په وجه دومره او پړسیدلو چې د عام بدن نه غټ ښکاری ، بعض بیمارئ داسی شته چې په هغی کښې بعض اندامونه غټیږی د عام حالت نه. او د دینه واضح مثال په خارج کښې شته لکه: لکئ د طاوس چې کولاؤ شی د طاوس نه غټه ښکاری ؟

قوله: فهو لم یتصور معنی الجزء والکل: پدی عبارت سره شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب ته اشاره کوی حاصل ئی دا دے: چې چا هم دا گمان کړے دے ؛ نو دغه کس په حقیقت کښې د کل او جزء په معنی نه دے پوهه ؛ ځکه دغه لاس د ټول بدن سره کل دے او یواځے لاس جزء دے اوس یواځے

لاس د مجموعه لاس او بدن نه کوم ځائے کښې غټ کیدے شي ، دغه شان لکۍ د طاؤس سره د طاؤس نه أعظم ده د یواځے لکۍ نه.

﴿وَ مَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْإِسْتِدْلَالِ﴾ اَیْ بِالنَّظْرِ فِی الدَّلِیْلِ سَوَاءٌ کَانَ اِسْتِدْلَالًا مِنَ الْعِلَّةِ عَلَی الْمَعْلُوْلِ کَمَا إِذَا رَاٰی نَارًا فَعَلِمَ اَنَّ لَهَا دُخَانًا ، اَوْ مِنَ الْمَعْلُوْلِ عَلَی الْعِلَّةِ کَمَا إِذَا رَاٰی دُخَانًا فَعَلِمَ اَنَّ هُنَاکَ نَارًا وَ قَدْ یَخُصُّ الْاَوَّلُ بِاسْمِ التَّعْلِیْلِ وَالثَّانِیْ بِالاسْتِدْلَالِ ﴿فَهُوَ اِکْتِسَابِیٌّ﴾ ای حاصل بالکسْبِ و هُو مُبَاشَرَةُ الاَسْبَابِ بِالاخْتِیَارِ کَصَرْفِ العقلِ و النَّظْرِ فی المقدّماتِ فی الاسْتِدْلَالِیَاتِ. و الإصْغَاء و تَقْلِیب الحَدَقَةِ و نحو ذٰلِکَ فی الحِسِّیَّات. فا الِاکْتِسَابِیُّ أعمُّ من الاستدلالی لأنّه الّذی یحصُل بالنَّظر فِی الدَّلیل فکُلُّ اِسْتِدْلَالِیٍّ اِکتسابِیٌّ ولا عَکْسَ کا لأبْصَارِ الحَاصِلِ بِالقَصْدِ و الِاخْتِیَارِ. ترجمه: او هغه علم چې ثابت شي د عقل نه په طریقه د استدلال سره یعنې په نظر کولو سره په دلیل کښې برابره ده که دغه استدلال نیول وی د علت نه په معلول باندې لکه یو کس ولیدلو وُور لره ؛ نو پس پوهه شو چې د دې دپاره به لوګے وی ، او که استدلال نیول وی د معلول نه په علت باندې لکه یو کس ولیدلو لوګی لره ؛ نو پوهه شو چې دغه ځائے کښې به وُور وی. او کله خاص کولے شي اول په نوم د تعلیل سره او دویم په استدلال سره ؛ نو پس دغه علم اکتسابي دے یعنې حاصل دے په کسب سره او دا استعمال د اسبابُ دے په اختیار سره ، لکه اړول د عقل او نظر کول په مقدماتُ کښې په استدلالیاتُ کښې . او غوږ ایخودل او اړول د کسی او د دې غونډی په حسیاتُ کښې. پس اکتسابي عام دے د استدلالی نه ؛ ځکه چې استدلالی صرف هغه علم دے چې حاصل وی په ذریعه د نظر کولو سره په دلیل کښې . پس هر یو استدلالی اکتسابي دے خو د دې عکس نشته. لکه هغه لیدل چې حاصل شي په قصد او اختیار سره.

تشریح: غرض د ماتن رحمة الله علیه د سبب ثالث عقل دپاره دویم حکم بیانوی چې په عقل سره کوم شئ په طریقے د استدلال سره ثابت شي «**فهو إکتسابیٌّ**».

أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه : خلور خبرې به ذکر کړی. ﴿۱﴾.. معنی د استدلال به ذکر کړی «ای بالنّظر» سره. ﴿۲﴾.. اقسام د استدلال به ذکر کړی «**سواء کان**» سره. ﴿۳﴾.. د هر واحد دپاره به مثال ذکر کړی «کما إذا رَاٰی» سره. ﴿٤﴾.. دفع د اعتراض به وکړی او د دې قسمین د دلیل دپاره به دویم نوم ذکر کړی «**و قد یخص**» سره.

قوله: ای بالنّظر فی الدّلیل : ۱ـ معنی د استدلال ذکر کوی چې استدلال عبارت دے د نظر فی الدلیل نه. یعنې ترتیب ورکول امورِ معلومه ته دپاره د تحصیل د امر مجهول.

قوله: سواءکان: ۲ـ قسمین د استدلال ذکر کوی. خواه که دغه استدلال د علت نه په معلول باندې وی ، یعنې علت دې دلیل جوړ کړو په ثبوت د معلول باندې او دیته دلیل «**لِمّی**» وائی. یا دلیل نیول دی د معلول نه په علت او دیته دلیل «**إنّی**» وائی.

قوله: کما اذا رأی: ۳ـ د اول قسم مثال لکه دلالت د وُور «چې علت دے» په لوګی باندې «چې معلول دے» او دا د شپے په تیره کښې کیږی. او د دویم قسم مثال لکه دلالت د لوګی «**معلول**» په وجود د وُور «**علة**» باندې او دا د ورځے په رڼړا کښې کیږی.

قوله: وقد یخص: ٤ـ دفع الاعتراض او دویم نوم د دلیلینُ ذکر کول دی. **اعتراض:** ستا تقسیم د استدلال قسمینُ ته صحیح ندے ؛ ځکه مونږه اوریدلی دی چې استدلال ویلے شي دلیل نیول د معلول نه په علت باندې ، او هر چې استدلال نیول دی د علت نه په معلول باندې ؛ نو دیته تعلیل

واڼې ؟ **جواب :** زمونږه تقسیم صحیح دے ؛ ځکه چې دا دواړه أقسام د استدلال دی البته دومره ده چې قسم اول ته کله کله تعلیل هم وائی. او دا د دی یو خاص نوم دے ، بیا دیته تعلیل پدی وجه وائی چې فرق ئی راشی د مخکنبي قسم سره چې اصل کنبې دلیل دغه مخکنبي دے او دا قسم هسی تعلیل او لِم د شئ بیانول دی ؛ ځکه چې کله علت موجود شی ؛ نو معلول خامخا راځی پدیکنبي اضافی امر ته ضرورت نه وی.

قوله: فهو إكتسابيٌّ: أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیه : ﴿۱﴾.. معنی لغوی د إکتساب به وکړی «أی حاصل بالكسب» سره. ﴿۲﴾.. معنی اصطلاحی د اکتساب به ذکر کړی «و هو مباشرة الاسباب» سره. ﴿۳﴾.. مثال به ئی ذکر کړی «كصرف العقل» سره. ﴿٤﴾.. فرق به ذکر کړی په مینځ د استدلالی او اکتسابی کنبې «فالاكتسابي أعمّ» سره. ﴿٥﴾.. د ضروری دوه معنی به ذکر کړی «و أما الضروری» سره. ﴿٦﴾.. تفریعةً علی المعنیین به دوه تناقضه دفع کړی «فمن هٰهنا / فظهر انّه» سره.

قوله: ای حاصل: ۱ـ معنی لغوی د اکتسابی شارح رحمۃ اللہ علیه کړی ده «**ای حاصل بالکسب**» یعنی اکتسابی منسوب بسوئ کسب دے چې حاصل وی په کسب سره.

قوله: و هو مباشرة: ۲ـ اصطلاحی معنی د اکتساب ذکر کوی چې دا استعمال د اسبابُ دے په اختیار او اراده سره.

قوله: كصرف العقل: ۳ـ مثال ذکر کوی چې په نظری اشیآء کنبې د علم سبب او ذریعه معلوماتُ لره ترتیب ورکول او په هغې سره مجهول حاصلول اکتساب دے لکه: اړول د عقل او نظر کول په مقدماتُ کنبې. چونکه دا یو اختیاری کار دے لهذا دیته به اکتساب وایو. او په محسوسات کنبې سبب د علم حواس خمسه ظاهره دی پس کومه یوه حاسه چې د محسوس شی د علم سبب وګرځیده د دغې حاسې استعمال ته اکتساب وائی. لکه: «**إِصْغَاء**» غوږ ایخودل یعنی د مسموعات دپاره سبب حاسه سمع ده لهذا د اواز طرف ته غوږ متوجه کول اکتساب دے. دغه شان «**تَقْلِيبُ الحدَقَة**» یعنی د مبصراتُ چې الوان اشکال مقادیر دی د دی د علم دپاره سبب قوة باصره «**حاسة البصر**» دے ؛ نو سترګې بیرته کول او د سترګو کسے دغه الوانُ اشکالُ طرف ته اړول او متوجه کول اکتساب دے.

قوله: فالإكتسابِيْ أعمّ: ٤ـ فرق بیانوی په مینځ د استدلالی او اکتسابی کنبې. د دی مخکنبې تفصیل نه مونږه ته معلومه شوه چې د دی دواړو په مینځ کنبې فرق دے په ضمن د عموم خصوص مطلق کنبې ، یعنی اکتسابی اعم مطلق دے ؛ ځکه اکتسابی نظر فی الدلیل او علم احساسی دواړو ته شامل دے. او استدلالی اخص مطلق دے ؛ ځکه چې دا صرف په نظر فی الدلیل سره حاصلیږی.

قوله: فكلُّ إستدلاليٌّ إكتسابيٌّ: دا پری تفریع کوی چې هر استدالی اکتسابی دے خو عکس کلی نشته ؛ ځکه بعض اکتسابی لکه په حواسُ سره چې کوم علم حاصل شی اکتسابی دے خو استدلالی ندے. بیا مونږه او ویل: چې «عکس کلِّی نشته» پدی خبری سره مونږه دفع د اعتراض وکړه. **إعتراض:** تا او ویل: چې «**ولا عکس**» دا خبره صحیح نده ؛ ځکه چې «**کل استدلالی اکتسابی**» موجبه کلیه ده او د دی عکس مو جبه جزئیه راځی ؛ نو ته څنګه وائی چې د دی عکس نشته ؟

جواب : مونږه نفی د عکس مصطلح نه ده کړی چې عکس جزئی دے بلکه مونږه نفی د عکس لغوی کړی ده چې دیته عکس کلی هم وائی چې هر اکتسابی استدلالی ندے.

قوله: کالابصار الحاصل : د مذکوره فرق دپاره مثال پیش کوی چې کوره یوشی ته کتل په دوه قسمه دی . ۱۔ **بالقصد و الاختیار**. ۲۔ **لابالقصد والاختیار**. لکه: یو کس کتاب ته کوری او مقصود ئی هم کتاب ته نظر کول وی خو کتاب سره په اړخ کښې بل شئ هم په غیر اختیاری طریقے سره په نظر راځی. اوس کوم کتل چې کتاب ته دی دا کتل بالقصد والاختیار دی لهذا دا اکتسابی دی خو استدلالی ندی.

بَيَانُ الْمَعْنَيَيْنِ لِلضَّرُورِيِّ

وَ أَمَّا الضَّرُورِيُّ فَقَدْ يُقَالُ فِيْ مُقَابَلَةِ الْاِكْتِسَابِيِّ وَ يُفَسَّرُ بِمَا لَايَكُوْنُ تَحْصِيلُهُ مَقْدُوْرًا لِلْمَخْلُوْقِ ، اَىْ يَكُوْن حَاصِلًا مِنْ غَيْرِ اِخْتِيَارٍ لِّلْمَخْلُوقِ. و قَدْ يُقَال فِى مُقَابَلَةِ الْاِسْتِدْلَالِىّ و يُفَسّر بِمَا يَحْصُل بِدُوْنِ فِكْرٍ وَ نَظَرٍ فِى الدَّلِيلِ فَمِنْ هٰهُنَا جَعَلَ بَعْضُهُمُ الْعِلْمَ الحَاصِلَ بِالْحَوَاسِ اكتسابيًا ، اَىْ حَاصِلًا بِمُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ بِالْاِخْتِيَارِ. و بَعْضُهُمْ ضروريًا ، اَىْ حَاصِلًا بِدُوْنِ الاسْتِدْلَالِ. فَظَهَرَ اَنّه لَاتَنَاقُضَ فِى كَلَامِ صاحِبِ البِدَايَةِ حَيْثُ قَالَ: اِنَّ الْعِلْمَ الحادِثَ نَوْعَانِ: ضَرُوْرِيٌّ ، و هُوَ مَا يُحْدِثُه اللّٰه تَعَالىٰ فِى نَفْسِ العَبْدِ من غَيْرِ كَسْبِهٖ و اِخْتِيَارِهٖ كَالْعِلْمِ بِوُجُوْدِهٖ و تَغَيُّرِ اَحْوَالِهٖ. و اِكْتِسَابِىٌّ ، و هو ما يُحْدِثُهُ اللّٰه تَعَالىٰ فِيْهِ بِوَاسِطَةِ كَسْبِ الْعَبْدِ و هُوَ مُبَاشَرَةُ اَسْبَابِهٖ. و اَسْبَابُهٗ ثَلَاثَةٌ ، الْحَوَاسُ السَّلِيْمَةُ ، و الْخَبَرُ الصَّادِقُ ، و نَظَرُ الْعَقْلِ. ثُمَّ قَالَ: وَ الْحَاصِلُ مِنْ نَظَرِ العَقْلِ نَوْعَانِ: ضَرُوْرِيٌّ يَحْصُلُ بِاَوَّلِ النَّظَرِ مِنْ غَيْرِ تَفَكُّرٍ كَالْعِلْمِ بِاَنَّ الْكُلَّ اَعْظَمُ مِنْ جُزْئِهٖ. و اسْتِدْلَالِىٌّ يَحْتَاجُ اِلىٰ نَوْعِ تَفَكُّرٍ كَالعِلْمِ بِوُجُودِ النَّارِ عِنْدَ رُؤْيَةِ الدُّخَانِ. **ترجمه:** او هر چې ضروری دے ؛ نو دا کله صادقیږی په مقابله د اکتسابی کښې او تفسیر ئی کیدلے شی چې دا هغه علم دے چې نه وی حاصلول د دی په قدرت د مخلوق کښې ، یعنی حاصل وی بغیر د اختیار د مخلوق نه. او کله ویلے کیږی په مقابله د استدلالی کښې او تفسیر ئی کیدلے شی چې دا هغه علم دے چې حاصلیږی بغیر د فکر او د نظر کولو نه په دلیل کښې. پس په دی وجه باندی ګرځولے دے بعض خلقو هغه علم لره چې حاصل وی په ذریعه د حواسُ سره اکتسابی ، یعنی حاصل شوے په استعمال د اسبابُ سره په اختیار. او بعض خلقو ګرځولے دے ضروری ، یعنی حاصل شوے بغیر د استدلال نه. پس ښکاره شوه چې نشته دے تناقض په کلام د صاحب بدایه کښې چې هغه ویلی دی: علم حادث په دوه قسمه دے. علم ضروری ، او دا هغه دے چې الله تعالیٰ ئی پیدا کړی په نفس د بنده کښې بغیر د ده د کسب او اختیار نه. لکه علم د ده په وجود خپل ، او په تغیر د حالاتُ خپلو باندی. او بل قسم علم اکتسابی دے. او دا هغه دے چې پیدا ئی کړی الله تعالیٰ په بنده کښې په واسطه د کسب کولو د بنده سره. او دا «کسب» استعمال د اسبابُ دے. او د دی علم اسباب دری دی:حواس سلیمه ، خبر صادق ، نظر العقل. بیا وائی: په نظر العقل سره حاصلیدونکے علم په دوه قسمه دے. ضروری ، چې حاصلیږی په اول نظر سره بغیر د فکر نه لکه علم پدی خبره چې کُل أعظم وی د جزء نه. او استدلالی ، چې په هغی کښې یو قسم تفکر ته حاجت راځی لکه: علم په وجود د وُور باندی په وخت د لیدلو د لوګی کښې.

تشريح: هـ د ضروري دوه معنی ذکر کوی. حاصل ئی دا دے: چې ضروري کله مقابل د اکتسابي راځي او کله مقابل د استدلالي راځي. اوس قانون په متقابلين کښې دا دے چې کوم قيودات په احد المتقابلين کښې معتبر وی وجودًا ؛ نو په مقابل آخر کښې به هغه متعبر وی عدمًا. اوس چې ضروري مقابل د اکتسابي شو ؛ نو مخکښې د اکتسابي تعريف دا شوے دے چې «**مباشرة الاسباب بالاختيار**» پدی تعريف کښې دوه قيده دی: ۱۔ **إستعمال الاسباب.** ۲۔ **بإختيار العبد.** ؛ نو د دی په مقابله کښې به د ضروري دا معنی کوو چې «**ما لايكون تحصيله مقدورا للمخلوق**» **اعتراض:** په معنی د ضروري کښې خو نفی د اختيار رانغله حلانکه په تعريف د اکتسابي کښې اختيار وجودًا معتبر رو ؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه وکړو چې «**اى يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق**» يعنی حصول د ضروري به مخلوق ته په غير اختياري طريقې سره کيږی اوس تقابل صحيح شو.

قوله: و قد يقال: دويمه معنی د ضروري ذکر کوی چې کله ضروري مقابل د استدلالي راځي. چونکه مخکښې د استدلال معنی تيره شوی ده چې «**النظر فى الدليل**» هغه چې حصول ئی په نظر في الدليل سره وی ؛ نو ضروري به هغه وی چې **تحصيل ئی بدون فكرٍ و نظرٍ فى الدّليل وی.**

قوله: فمن هٰهنا جعل: ٦۔ تفريعةً دوه تناقضه دفع کوی. چې يو تناقض په کلام د قوم کښې او دويم په کلامينْ د صاحب البدايه کښې دے. د اول تناقض حاصل دا دے چې بعض خلقو هغه عِلم چې په ذريعه د حواسْ سره حاصل شی اکتسابي ګرځولے دے ، او بعض نورو خلقو دغه علم ضروري ګرځولے دے او دا ظاهرًا تناقض دے. د دی تناقض تدافع دا ده چې کوم خلق ديته اکتسابي وائی ؛ نو دوی او لنغ معنی ته کتلی دی چې ضروري هغه دے چې بغير الاختيار حاصل وی او د دی مقابل اکتسابي دے پدی معنی چې «**هو مباشرة الاسباب بالاختيار**» او په علم احساسي کښې واقعی مباشرة الاسباب بالاختيار وی **كما مرَّ أمثلته.** او چا چې علم احساسي ته ضروري ويلے دے ؛ نو دوی دويمه معنی اغستے ده چې ضروري هغه دے چې بدون فكرٍ و نظرٍ فى الدليل حاصل وی. او د دی مقابل استدلالي دے چې په نظر او فکر سره حاصل وی. لٰهذا تناقض نشته په کلام د قوم کښې ؛ ځکه قانون دا دے چې «**اذا اختلفت الجهتان نفيًا و اثباتًا فلا تناقض**»

قوله: نظهر أنّه لا تناقض: دويم تناقض دفع کوی. د صاحب البدايه **امام نورالدين بخاری الشهير بالامام الصابونى** رحمة الله عليه (۱) د کلام نه تنا قض معلوميږی شارح رحمة الله عليه د صاحب د «**البِدَايَةُ فى اصول الدين**» عبارت رانقل کوی د «**حيث قال إنّ العلم الحادثَ**» نه تر «**عند رؤية الدخان**» پوری. حاصل د تناقض دا دے: چې «**صَاحبُ البِدَايَة**» اولًا علم په دوه قسمه کړے دے: اکتسابي ، ضروري. د هر يو ئی تعريف کړے دے او امثله ئی ورلره ذکر کړی دی. او علم ضروري ئی مقابل او قسيم د اکتسابي ګرځولے دے. ليکن لګ مخکښې بيا وائی: «**والحاصل من نظر العقل نوعان**» کوم علم چې حاصل شی د نظر العقل نه چې اکتسابي دے کما مرَّ. امام صابوني رحمة الله عليه د دی اکتسابي تقسيم

(۱)۔ هو ابو محمد نور الدين احمد بن أبى بكر الصابونى الحنفى ، لا يعرف تاريخ مولده ، أحد علمآء و فقهآء الحنفية السادات ، و من مؤلفاته «البداية فى اصول الدين ، و الهداية فى علم الكلام ، و الكفاية فى الهداية» وغير ذلك من الكتب ، توفى ليلة الثلاثاء يوم السادس عشر من شهر صفر المظفر ۵۸۰ هـ.

کړے دے قسمینُ ته «ضروری ، استدلالی» اوس کوم ضروری چې ده مقابل او قسیم د اکتسابي کرځولے وو په مخکښې تقسیم کښې لګ روسته ئې هغه ضروری قسم د اکتسابي وګرځولو او دا نده مګر قسیم د شيئ قسم د شيئ ګرځول او د دی تناقض هم ظاهر دے ؛ ځکه چې قسیم د شيئ نه جمع کیږي د هغه شيئ سره او قسم د شيئ جمع کیږي د شيئ سره ؛ نو ضروری هم مغائر د اکتسابي شو او هم غیر مغائر شو او دا نده مګر صریح تناقض ؟

شارح رحمه الله وائي: «فظهر انه لا تناقض» د تدافع حاصل دا دے چې د ضروری دوه معنی چاته یادي وی ؛ نو په کلام د صاحب بدایه کښې به دغه تناقض په اسانه دفع کړی. هغه داسې چې قسیم د اکتسابي هغه ضروری دے چې بره د اکتسابي په مقابله کښې ذکر شو ، او قسم د اکتسابي هغه ضروری دے چې هغه بره د استدلالی په مقابله کښې ذکر شوے وو او دا خبره بره معلومه شوه چې ضروری مقابل د اکتسابي غیر دے د هغه ضروری نه چې مقابل د استدلالی دے.

دفع الاعتراض

﴿وَ الإِلْهَامُ﴾ المفَسَّرُ بِإِلْقَاءِ مَعْنًى فِيْ الْقَلْبِ بِطَرِيْقِ الْفَيْضِ ﴿لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ بِصِحَّةِ الشَّيءِ عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ﴾ حَتَّى يَرِدُ الإِعْتِرَاضُ عَلٰى حَصْرِ الْأَسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ ، وَكَانَ الْأَوْلٰى أَنْ يَّقُوْلَ لَيْسَ مِنْ أَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّيءِ إِلَّا أَنَّهُ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى أَنَّ مُرَادَنَا بِالعِلْمِ وَالمعْرِفَةِ وَاحِدٌ لَا كَمَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْبَعْضُ مِنْ تَخْصِيْصِ الْعِلْمِ بِالْمُرَكَّبَاتِ أَوِ لْكُلِّيَاتِ وَ المعْرِفَةِ بِا الْبَسَائِطِ أَوِ الْجُزْئِيَّاتِ ، إِلَّا أَنَّ تَخْصِيْصَ الصِّحَّة بِالذِّكْرِ مِمَّا لَا وَجْهَ لَهُ. ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّه أَرَادَ أَنَّ الإِلهَامَ لَيْسَ سَبَبًا يَحْصُلُ بِهِ العِلْمُ لِعَامَّةِ الخَلْقِ وَيَصْلَحُ لِلْإِلْزَامِ عَلَى الْغَيْرِ وَ إِلَّا فَلَا شَكَّ أَنَّه قَدْ يَحْصُلُ بِهِ العِلْمُ و قَدْ وَرَدَ الْقَوْلُ بِه فِي الخبرِ نَحْوُ قوله عَلَيْهِ السَّلَام: أَلْهَمَنِيْ رَبِّيْ. وحُكِيَ عن كَثِيْرٍ مِنَ السَّلَفِ ، وَ أَمَّا خَبَرُ الْوَاحِدِ الْعَدْلِ و تَقْلِيْدِ المجْتَهِدِ فَقَدْ يُفِيْدَانِ الظَّنَّ و الْإِعْتِقَادَ الجَازِمَ الَّذِيْ يَقْبَلُ الزَّوَالَ فَكَأَنَّهُ أَرَادَ بالعِلْمِ ما لَا يَشْمَلُهُمَا وإِلَّا فَلَا وَجْهَ لِحَصْرِ الاسْبَابِ فِي الثَّلَاثَةِ. ترجمه: او الهام چې تفسیر ئې شوے دے په غورزولو د خیر په زړه کښې په طریقے د فیض سره ، ندے د اسباب د علم نه په صحت د شيئ کښې په نیز د اهلِ حقو تر دی چې وارد شی د دی (د سبب کیدو) نه اعتراض په حصر د أسباب د علم په دری ذکر شوو کښې ، او مناسب دا وه چې ده ویلی وے «من اسباب العلم بالشئ» مګر دومره ده چې بیشکه ده قصد د خبرداری ورکړے دے پدی باندی چې مراد زمونږه په علم او معرفت سره یو شيئ دے ، داسې نه لکه چې اصطلاح مقرر کړی ده بعض د تخصیص د علم په مرکباتُ او کلیاتُ پوری او د معرفت په بسائط او جزئیات پوری. البته دومره ده چې خاص کول د «صحة» په ذکر سره د دی دپاره هیڅ وجه نشته ، بیا ظاهره دا ده چې بیشکه ده اراده دا کړی ده چې الهام داسې سبب ندے چې حاصلیږي پدی سره علم د عامُ خلقو دپاره او صلاحیت لری د لازمولو «د خه شيئ» په بل چا باندی. که داسې نه شی ؛ نو هیڅ شک نشته چې بیشکه کله کله حاصلیږي پدی سره علم او یقینا وارد شوے دے پدی باندی خبر لکه: دا قول د نبی عَلَيْهِ السَّلَام «الهمنی ربی» «خودنه کړی ده ماته خما رب» او د ډیرو سلفُ نه د دی حکایت شوے دے. او هر چې خبر واحد د عادل ، او تقلید د مجتهد دے ؛ نو پس کله دا فائده کوی ګمان او اعتقاد جازمه هغه لره چې قبلوی زوال لره ؛ نو ګویه ده اراده کړے دے په علم سره هغه چې دی دواړو ته نه شاملیږي ار که داسې نه وی ؛ نو نشته دے خه وجه د حصر د اسبابُ دپاره په دریو کښې.

تشریح: ربط: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمة الله علیه د تفصیل د اسبابُ د علم نه ؛ نو شروع ئې وکړه په دفع د اعترض کښې چې واردیږی په حصر د اسباب د علم په ثلثه کښې. اعتراض دا دے چې حصر د اسبابُ د علم په ثلاثه کښی صحیح ندے **(دعوی)** ځکه دا حصر جامع ندے **(صغری)** او هر هغه حصر چې شان ئې دا وی هغه صحیح نه وی **(کبری)** لهذا دا حصر هم صحیح ندے **(نتیجه)** کبری واضح ده ؛ ځکه حصر په منزله د تعریف وی او په تعریف کښی جامعیت شرط دے. دلیل د صغری دا دے چې د اسباب ثلاثه **(حواس ، خبرصادق ، عقل)** نه علاوه بل سبب د علم هم شته چې **إلهام** دے پدی سره هم علم حاصلیږی. **کما قال الله تعالیٰ: فَأَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوَاهَا** ﴿الشمس: ٨﴾ دغه شان حدیث کښې راځی: **أَلْهَمَنِی رَبِّیْ.** او تا الهام ندے ذکر کړے ؟

جواب: ماتن رحمة الله علیه جواب ورکوی په منع د صغری سره چې دلیل صغری دی نه منم ؛ ځکه الهام د اسباب د علم نه ندے. او که ته وائی: چې قرآن وائی: **فَأَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا** ؛ نو دلته الهام په معنی لغوی مراد دے چې **إعلام** دے. او إعلام خبر وی او خبر مونږه په اسبابُ د علم کښې مخکښی ذکر کړے دے.

قوله: الْمُفَسَّرُ بِالْقَآءِ معنی: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره اصطلاحی معنی د الهام ذکر کول دی. الهام په لغت کښی إعلام ته وائی. او په اصطلاح کښې: **«إلقاء معنی الخیر فی القلب بطریق الفیض»** «غورزول د معنی الخیر په زړه کښې په طریقے د فیضان سره» په تعریف کښې د **«معنی»** نه مراد معنی الخیر ده. اوس که **القاء** پکښې نه وی نو الهام به نه وی لکه هسی سوچ فکر کول. دغه شان په معنی سره اکتساب هم خارج شو ؛ ځکه چې هغه په اسبابُ او محنت سره په زړه کښی واقع کیږی. په **«الخیر»** سره ترینه **«القاء الشر»** خارج شو ، لکه وسواس وغیره شو. بیا مونږه د معنی نه **«معنی الخیر»** ځکه واغسته چې روستو لفظ د **«الفیض»** ذکر دے او فیضان د خیر کیږی. په **«القلب»** سره تری مسموعات بلکه محسوسات خارج شول ؛ ځکه القاء د معنی په غوږ کښې چې وشی هغی ته خبر وائی. او فی القلب ته الهام وائی.

قوله: الفیض: فیض مأخوذ دے د **«فاض الحوض»** نه یقال: **«فاض الحوض اذا امتلأ و سال جوانبه»** چې کله حوض ډک شی او اطراف ئې او بهیږی. او په اصطلاح کښې **«إعطاء الخیر من غیر عوضٍ و إستِحْقَاقٍ»** «ورکول د خیر بغیر د عوض غوښتلو او بغیر د استحقاق د عبد نه» په اعتبار د معنی اصطلاحی سره الهام بعض خلقو ته کیږی هر چا ته نه. حاصل د جواب دا شو چې الهام په اعتبار د معنی لغوی سره په خبر صادق کښې داخل دے او په اعتبار د معنی اصطلاحی سره د عامة الخلق دپاره سبب د علم ندے ؛ ځکه الهام خو هر چاته نه کیږی. او زمونږه حصر په هغه اسبابُ د علم کښې دے چې د عامة الخلق دپاره سبب د علم وی.

أغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله علیه : ﴿١﴾.. تتِمَّه داعتراض به وکړی **«حتی یرد به»** سره. ﴿٢﴾.. اشارةً به اعتراض وکړی **«و کان الاولی»** سره. ﴿٣﴾.. جواب ته به اشاره وکړی **«الّا انّه حاول»** سره. ﴿٤﴾.. رد

به وکړی په ماتن رحمۃ اللہ علیه باندی «الا ان التخصیص» سره. ﴿٥﴾.. تفصیل د مخکښې جواب به وکړی «ثمّ الظّاهر» سره. ﴿٦﴾.. دفع الاعتراض به وکړی «و امّا خبرالواحد» سره.

قوله: حتّٰی یرد به: ۱ـ تتمه د اعتراض کوی. یعنی ماتن رحمۃ اللہ علیه او ویل: چې الهام د اسبابُ د معرفت نه ندے کنی چې اعتراض پرې وارد شی چې حصر د اسباب د علم صحیح ندے په ثلاثه کښې کما مرَّ تفصیله.

قوله: و کان الأولیٰ: ۲ـ اعتراض ته اشاره کوی چې اے ماتنه! معترض چې کوم اعتراض کړے دے ؛ نو تا د هغې نه جواب ونکړو ، او تا چې د څه نه جواب وکړو ؛ نو معترض په هغې اعتراض ندے کړے. اعتراض شوے دے د عدم جامعیت د حصر په اسبابُ د علم کښې ، او تا جواب په نفی د الهام من اسباب المعرفة سره وکړو. حلانکه مونږه مخکښې اسباب د معرفت نه دی ذکر کړی او نه پرې د چا اعتراض شته ؟

قوله: الّا أنه حَاوَلَ: ۳ـ جواب ته اشاره کوی ، چې د ماتن رحمۃ اللہ علیه جواب به هله صحیح نه وی چې ماتن رحمۃ اللہ علیه فرق کولے په مینځ د علم او معرفت کښې حلانکه دا دواړه عنده یو شئ دے پس نفی کول د الهام د اسباب د معرفت نه بعینه نفی ده د اسباب د علم نه. اوس باعث په ماتن رحمۃ اللہ علیه څه وو چې ده د علم په ځائے باندی معرفت ذکر کړو ؟ شارح رحمۃ اللہ علیه وائی: چې باعث په ده باندی رد دے په بعض الناس باندی چې هغوی فرق کړے دے په مینځ د علم او معرفت کښې پدی شان سره چې بعض خلقو (لکه ابن حاجب رحمۃ اللہ علیه و غیره) دا اصطلاح قائمه کړی ده چې علم خاص دے تر مرکباتُ او کلیاتُ پورې یعنی **ادراک الکلیات و المرکبات** ته علم وائی ، او معرفت خاص دے تر بسائطُ او جزئیاتُ پورې یعنی ادراک د دی ته معرفت وائی ؛ نو ماتن رحمۃ اللہ علیه پرې رد وکړو چې دا خبره غلطه ده پدی دواړو کښې هیڅ فرق نشته بلکه نسبت د تساوی دے. (۱)

قوله: إلّا أن تخصیص الصّحّة: ٤ـ رد کول دی په ماتن رحمۃ اللہ علیه باندی. حاصل الرد دا دے چې په ماتن رحمۃ اللہ علیه دغه مخکښې اعتراض خو نه راځی البته ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت کښې خطاء شوے دے چې ده او ویل: «بِصِحّةِ الشّيءِ» ځکه د دی لفظ په ذکر کولو سره وهم د خلاف مقصود راځی هغه داسې چې معنی به دا شی چې «الهام د اسبابُ د معرفت نه په صحت د شئ کښې ندے» اوس ایهام د دی راځی چې الهام به په فساد د شئ کښې د اسبابُ د معرفت نه وی څه ، حلانکه

(۱).. و عند بعض الناس فرق کبیر بین العلم والمعرفة لفظا و معنی. اما لفظا ففعل المعرفة یقع علی مفعول واحد تقول: «عرفت الدار ، و عرفت زیدا» {یَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ} [البقرة: ١٤٦] أما فعل العلم فیقتضی مفعولین قال تعالی: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ} [الممتحنة: ١٠]: ﴿١﴾.. ان العلم یستعمل فی المرکبات والمعرفة فی البسائط. ﴿٢﴾.. العلم یستعمل فی الکلیات و المعرفة فی الجزئیات. ﴿٣﴾.. العلم یستعمل فی التصدیقات و المعرفة فی التصورات. ﴿٤﴾.. العلم هو ادراک الاشیآء بحقائقها و المعرفة ادراک الاشیآء بسماتها و صورها. ﴿٥﴾.. العلم ادراک الشیء بتدبر و تفکر و المعرفة اعم منه. ﴿٦﴾.. المعرفة هو ادراک الجزئیات عن دلیل والعلم اعم منه. ﴿٧﴾.. العلم یستعمل فی الیقینیات و المعرفة اعم منه. ﴿٨﴾.. المعرفة حاصلة بعد العدم ، وذاک العدم اما لجهل اصلیّ بالشیء او لنسیان بعد معرفة و العلم اعم منه. ﴿٩﴾.. ان المعرفة تتعلق بذات الشیء والعلم یتعلق باحواله فتقول: عرفت اباک و علمته صالحا عالما. و للذلک جاء الامر فی القرآن بالعلم دون المعرفة قال تعالی: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللهُ} [محمد: ١٩] {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ} [الأنفال: ٤١] ﴿١٠﴾.. المعرفة ادراک بعین الشیء بواسطة صفاته و العلم ادراک ذات الشیء مع الاحاطة به و لهذا یقال «عرفت الله تعالی ای بصفاته ، ولا یقال علمت الله ای بذاته» ﴿تلک عشرة کاملة﴾

مقصود زمونږه دا دے چې الهام مطلقا سبب د علم ندے نه په صحت د شئ کښې او نه په فساد د شئ کښې؟

د ماتن رحمة الله عليه د طرف نه جواب کیدے شی چې د شارح رحمة الله عليه اعتراض بے ځایه دے. ١ـ جواب: چې دلته «صِحَّة» مصدر په معنی د «صَحِيْحَة» سره دے او دا په اصل کښې صفت د «الشئ» دپاره دے؛ نو دلته إضافة الصفة الى الموصوف شوے دے. عبارت به دا سی شی «الالهام ليس من أسباب المعْرِفة الشئ الصَّحِيْحَة» او مراد د الشيء الصحيحه نه هغه دے چې افاده د علم کوی د عامة الخلق دپاره. اوس چونکه الهام د عامة الخلق دپاره مفید د علم ندے؛ نو دا ځکه سبب د علم نه شو. بیا الهام د عامة الخلق دپاره ځکه افاده د علم نه کوی چې الهام به یا رسول ته شوے وی یا به غیر رسول ته شوے وی؟ که رسول ته شوے وی؛ نو دا په خبرصادق کښې داخل دے. او که غیر رسول ته شوے وی؛ نو دا د عامُ خلقو دپاره سبب نه شو بلکه دا صاحبِ الهام دپاره سبب د علم دے فقط.

٢ـ جواب: دلته صحت پخپله معنی ندے چې کنی مقابل ئی فساد دے. بلکه دلته صحت په معنی د ثبوت سره دے؛ نو معنی دا چې «الهام سبب د علم نه دے په ثبوت د شئ کښې» او دا صحیح ده؛ ځکه چې الهام خو ثبوت د شئ نه شی کولے، برابره خبره ده که هغه شئ صحیح وی یا غلط.

سوال: صحة په معنی د ثبوت سره کیدلے شی د دی څه دلیل شته؟ جواب: او خودلے شم، د ابوالنجم په أشعارُ کښې راځی هغه وائی: شعـــــــــر

يَالَطِيْفَ الْوَجْهِ يَارَطْبَ الْبَدَنْ ... يَا قَرِيْبَ الْعَـهْدِ مِنْ شُـرْبِ اللَّبَنْ
صَحَّ عِنْدَالنَّاسِ اَنِّیْ عَـاشِقٌ ... غَيْرَ اَنْ لَّمْ يَعْـرِفُوْا عِشْقِیْ لِمَـــنْ
رُوْحُهُ رُوْحِیْ وَرُوْحِیْ رُوْحُهُ ... مَـنْ رَاٰی رُوْحَيْنِ حَـلَّا فِیْ الْبَدَنْ

ترجمه: اے باریک مخ واله! او اے لوند بدن واله! او اے نیزدے لوظ واله د څکلو د شودو نه! ثابت ده د خلقو په نیز باندی چې زه عاشق یم. دومره ده چې دوی نه پیژنی چې ځما عشق د چا دپاره دے؟ د هغه روح ځما روح دے او ځما روح د هغه روح دے. چا لیدلی دی چې دوه روحونه په یو بدن کښې ننوتی دی.

دلته به دویم شعر کښې «صَحَّ» په معنی د «ثَبَتَ» سره دے، یعنی «ثبت عندالناس»

قوله: ثم الظاهر: ٥ـ ذ جواب تحقیق دے: چې د ماتن رحمة الله عليه د خبری مقصد دا دے چې الهام داسی سبب د علم ندے چې د عامة الخلق دپاره سبب د علم شی لکه څنګه چې مخکښې دری اسباب د عامة الخلق دپاره سبب د علم وو پدی شان چې په دغه اسباب ثلثه چې کوم علم أو یقین حاصلیدلو؛ نو هغه حجت وو په غیر باندی، او الهام خو داسی ندے چې په غیر حجت شی؛ ځکه چې یو خو الهام هر چاته کیږی نه، او که چاته وشی؛ نو د هغه پری یقین راتلے شی خو غیر ترینه انکار کولے شی.

قوله: و يصلح للالزام: دا عطف دے په «ليس سببًا» باندی، معنی دا چې په الهام کښې صلاحیت د الزام علی الغیر نشته دے چې په بل چا دی لازم حجت شی.

قوله: و الا فلا شک: یعنی که مقصد د ماتن رحمة الله عليه د اخپلے خبری نه (چې الهام د اسبابُ د علم نه ندے) دا نه شی چې دا سبب د عامة الخلق دپاره ندے بلکه دا ئی مقصد شی چې الهام

مطلقاً سبب د علم ندے؛ نو دا خبره د ماتن رحمه الله غلطه ده؛ ځکه چې الهام د صاحب الهام دپاره بے شکه سبب د علم دے خو د عامُ خلقو دپاره نه دے۔

قوله: و اما خبر الواحد: ۶۔ دفع د اعتراض کوی. دا اعتراض هم د عدم جامعیت دے په حصر مذکوره باندی. حاصل ئې دا دے: چې ستاحصر د اسبابُ د علم په ثلثه کښې صحیح ندے؛ ځکه خبر واحد د عادل انسان (۱) او تقلید المجتهد (۲) افاده د علم کوی لهذا اسباب د علم دری نه بلکه پنځه بکار دی؟ **جواب:** مراد د ماتن رحمه الله پدی قول سره چې "**اسباب العلم ثلثة**" هغه علم دے چې تصدیق یقینی فائده کوی، یعنی اعتقاد جازمه ثابته راسخه فائده کوی اوس مونږه چې وکتل؛ نو خبر واحد د عادل افاده د ظن کوی نه چې د یقین. پاتې شو تقلید المجتهد؛ نو دا اګر چې افاده د اعتقاد جازمه کوی خو ثبوت او رسوخ پکښې نه وی بلکه په **تشکیک** د **مُشکک** سره زائل کیږی.

قوله: قد یفیدان الظن و الاعتقاد: په طریقه د لف نشر مرتب سره خبر واحد افاده د ظن کوی او تقلید المجتهد افاده د اعتقاد کوی چې زوال قبلوی؛ ځکه چې مقلد کله د یو امام عقیدت لری خو کله د بل امام دلیل او وینی او هغه ورته قوی ښکاره شی؛ نو د اول امام تقلید پریږدی او د دویم امام مقلد جوړشی لکه: د امام ابو جعفر طحاوی رحمه الله په باره کښې راځی چې د ده مور د حمل په حالت کښې مړه شوه، د مرګ نه پس ئې د مور اپریشن وشو او امام طحاوی ترینه ژوندے راویستے شو. امام طحاوی رحمه الله اول شافعی المسلک وو او د خپل ماما نه ئې فقه شافعی یادوله خو بل طرف ته ئې د احنافُ د کتابونو هم مطالعه کوله، په مسائلُ کښې د احنافُ د دلائلُ نه ډیر زیات متأثر وو، کله ئې چې دا مسئله مخې لره راغله چې یوه زنانه وفات شی او د هغې په ګیډه کښې ژوندے ماشوم وی؛ نو څه به کوو؟ د امام شافعی رحمه الله مسلک دا دے چې د دغه خزی سره به دغه ماشوم خخولے شی را ویستلے به نه شی. د امام صاحب رحمه الله رائی دا ده چې دغه ماشوم به د اپریشن په ذریعه را ویستلے شی، امام طحاوی رحمه الله چې دا مسئله ولیده؛ نو مذهب شافعی ئې پریخودو او دائی او ویل: چې څه د هغه چا مذهب نشم خوښولے چې هغه ځما په هلاکت باندی راضی دے، د دینه روسته بیا داسې حنفی شو چې مشهور شو په زعیم الاحناف او وکیل الاحناف باندی. ﴿نبراس﴾

---

(۱)۔ عادل هر هغه کس نه وائی چې عاقل بالغ مسلمان وی، همیش کیږی کوښکے په فرائضُ او واجباتُ وی، د دی سره سره د کبائرُ نه خان ساتی او په صغائرُ اصرار نه کوی، د معاشرے معیوب کار نه کوی لکه په عامه لاره کښې متیازی کول، په بازار کښې په ولاړه او روانه باندی خوراک کول وغیره وغیره.

(۲)۔ مجتهد هغه چاته ویلے شی چې قدرت لری په استنباط د احکامُ د ادله شرعیه نه چې کتاب الله، سنت، اجماع، قیاس دی. د اجتهاد دپاره په اصول فقه کښې څه شرائط بیان شوی دی چې هغه پکښې وی مثلاً: وجود د استدلال په بیوټی، دغه شان په اجماعی مسائلُ او په ایات الاحکام باندی به ورلره علم حاصل وی په داسې طریقه چې قدرت به لری په استحضار د دغه نصوصُ باندی.

بَيَانُ دَعْوٰى حُدُوْثِ الْعَالَمِ

﴿وَ الْعَالَمُ﴾ اَیْ مَا سِوَاللهِ تَعَالٰی مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِمَّا يُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ يُقَالُ عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَ عَالَمُ الْحَيْوَانَاتِ اِلٰی غَيْرِ ذٰلِکَ فَتَخْرُجُ صِفَاتُ اللهِ تَعَالٰی لِاَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَ الذَّاتِ كَمَا اَنَّهَا لَيْسَتْ عَيْنَهَا. **ترجمه:** او عالَم يعنې علاوه د الله تَبَارَکَ وَتَعَالٰی د موجوداتُ نه هغه چې معلومېږي په هغې سره صانع ، ويلے کيږي عالَمِ اجسام ، عالمِ أعراض ، عالم النباتات ، عالمُ الحيوانات وغيره ، پس وُځي صفات د الله تَبَارَکَ وَتَعَالٰی ؛ ځکه چې ندی دغه صفات غير د ذات د الله تَعَالٰی نه لکه چې ندی دغه صفات عين د الله تَعَالٰی.

تَشْرِيْح: ربط: د ماتن رحمۃ اللہ علیہ اصل دعوی ده «إثبات الصّانع و توحيده الخ» دا دعوی ماتن رحمۃ اللہ علیہ مُبَرْهَنَه کوی په دليل إنّی سره ، چونکه دليل د موجود نه نيولے کيږی نه د معدوم نه ، او د معلوم نه نيولے کيږی نه د مجهول نه ؛ نو په دغه بنياد ماتن رحمۃ اللہ علیہ دوه دعوی مخکښې ذکر کړی. ١۔ «حقائق الاشياء ثابتة» ٢۔ «و العلم بها متحقق». اوس دريمه دعوی ذکر کوی چې «عالَم بجميع اجزائه مُحدَثْ دے» چې دا دعوی ثابته کړی ؛ نو د دې سره به کُبری ضم کړو چې «هر مُحدَث لره لا بدی وی د مُحدِث نه» بِخپله به اثبات د صانع وشی چې مُحدِث ندے مگر الله تَبَارَکَ وَتَعَالٰی دے او دغه زمونږه مدعیٰ ده چې صانع د عالم شته دے. بيا مقصود پدی دريمه دعوی سره رد کول دی په فلاسفؤ باندی.

أغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ : پنځه خبری شارح رحمۃ اللہ علیہ کوی: ﴿١﴾.. معنی د عالم به ذکر کړی «ما سوالله تَعَالٰی» سره. ﴿٢﴾.. وجه د تسميه د عالم به ذکر کړی «مما يعلم به» سره. ﴿٣﴾.. رد به وکړی په بعض الناس باندی «يقال عالم الاجسام» سره. ﴿٤﴾.. دفع د يو اعتراض به وکړی «فتخرج» سره. ﴿٥﴾.. فوائد د قيوداتُ به ذکر کړی او دا هم «فتخرج» سره.

قوله: ای ماسوالله تَعَالٰی: ١۔ چونکه عالم په کَنرو معنو سره راځی لکه عالم په معنی د «رأس الجبل» سره کقوله تَعَالٰی ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنْشَآتُ فِی الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ ﴿الرحمن: ٢٤﴾ په معنی د جهنډے سره لکه خلق وائی «عَلَمُ الدَّار» په معنی د علامے او نخے سره لکه ويلے کيږی «عَلَامَةُ فَقرٍ» دغه شان په معنی د ما سوالله تعالی سره هم راځی. شارح رحمۃ اللہ علیہ او خودله چې دلته آخری معنی مراد ده. بيا شارح رحمۃ اللہ علیہ چې کومه عبارت ذکر کړے دے پديکښې «مَا» موصوله دے او «سِوٰی» په معنی د «غَيْر» سره دے په محل د نصب کښې بيا دا د «كَوْن» محذوفه دپاره خبر دے ؛ او «من الموجودات» بيان د «مَا» موصوله دے. لهذا تقدير د عبارت داشو «الذی يكون غيرالله تَعَالٰی من الموجودات». بيا شارح رحمۃ اللہ علیہ بيان د «مَا» په «من الموجودات» سره دپاره د دفع د اعتراض وکړو. **سوال:** په ما سوالله تَعَالٰی کښې خو شريک الباری هم دے سره د دينه چې ديته څوک عالَم نه وائی دغه شان په «ماسوی الله تعالی» کښې نور معدومات هم شامل دی لکه «بَحْرٌ مِّنَ الْمِسْكِ ، وَ جَبَلٌ مِّنَ الْيَاقُوْتِ» حالانکه په معدومات سره وجود د صانع نه ثابتيږی ؛ ځکه چې معدومات خپل وجود نه لری لهذا دا حادث نه شو او چې حادث نه شو ؛ نو محدِث ته محتاج هم نه شو او چې محدِث ته محتاج نه شو نو

په وجود به باري تعالى به دال څنګه شي ؟ **جواب:** زمونږه مراد موجودات دي او شريک البارى د قبيلے د ممتنعات نه دے او «**بَحْرٌ مِّنَ المِسْكِ ، وَ جَبَلٌ مِّنَ اليَاقُوْتِ**» معدومات دي هغه هم زمونږه مراد نه دی. او قرينه پرى داده چې روستو حدوث ذکر دے او حدوث وجود بعد العدم ته وائی او په ممتنع او معدوم کښې وجود نه شي راتلے.

بيا مراد د «**موجودات**» نه موجودات خارجيه دي ، پدی سره يو بل اعتراض دفع شو چې ته وائی د «**ماسوى الله تعالى**» نه مراد موجودات دى ، او موجودات دوه قسمه دی : ۱۔ **موجودات خارجيه.** ۲۔ **موجودات ذهنيه.** اوس د موجودات ذهنيه نه لکه: «فوقيت ، تحتيت» شو هم اثبات د وجود الصانع نه شي کيدے ؟ **جواب :** مونږه اوکړو چې مراد زمونږه موجودات خارجيه دی.

قوله: مِمَّا يعلم به الصَّانع: ۲۔ وجه د تسميه ته اشاره کوى چې عالَم ته عالَم څکه وائی: چې دا نخه ده په وجود د باری تَعَالىٰ باندى پدى شان چې «**عَالَمٌ** بروزن **فَاعَلٌ**» صيغه د **اسم آله** ده په لغت کښې نخے ته وائی په وجود د بل شئ باندی **بِحَيْثُ لَا يَنْفَکُّ عَنْهُ** ، بيا غلبه د استعمال ئی په هغه موجودات کښې وشوه چې د صانع العالَم په وجود باندی خبر ورکوی ؛ څکه د باری تَعَالىٰ نه علاوه ټوله موجودات چې دی په هغی کښې په صحيح غور فکر کولو سره په وجود د صانع علم راځی پدی وجه کل ماسوى الله تَعَالىٰ ته عالَم وائی. دا نتيجه مونږه ته په قياس سره به داسې حاصليږی «**ماسوى الله تَعَالىٰ من الموجودات مما يعلم به الصانع**» صغرى «**و کل ما يعلم به الصانع فهو عالَم**» کبرى «**ماسوى الله تَعَالىٰ من الموجودات فهو عالَم**» نتيجه شوه.

قوله: يقال عالَم الاجسام: ۳۔ رد په بعض الناس کوی. پدی مسئله کښې اختلاف دے چې د عالَم اطلاق په څه کيږی ، يعنی عالَم به چا ته وايو ؟ دری مذاهب دی. ۱۔ د عالم اطلاق صرف په ذوى العقول باندى کيږی ؛ دليل ئی دا دے چې د عالَم جمع «**عالمون ، عالَمِين**» راځی او په «**واو ، نون. یٰ ، نون**» سره جمع د ذوى العقول راځی پدی وجه «**عالَم الانسان**» ويل صحيح دی نه چې «**عالَم البقر ، عالَم الشجر**». ۲۔ د عالَم اطلاق په ذوى العقولُ او په غير ذوى العقولُ دواړو باندی کيږی ، خو دا به په مجموعه من حيث المجموعه باندی کيږی نه چې په هر واحد هر واحد باندی. لهٰذا «**عالَمُ الانسان عالَمُ الحَيْوان ، عالَمُ النّبات**» اطلاق يواځی صحيح ندے بلکه ټول انواع او اجناس به جمع کړے شی ؛ نو بيا به اطلاق د عالَم پری صحيح وی. ۳۔ د عالَم اطلاق په مجموعه مِن حيث المجموعه هم کيږی او د دی سره په هره نوع او هر جنس باندی هم کيږی ، په ذوى العقولُ هم کيږی او په غير ذوى العقول هم کيږی. او دا رائی د جمهورُ متکلمينُ ده او دا مختاره عند الشارح رحمۃ اللہ علیہ هم ده ؛ څکه دے وائی: «**يقال عالم الانسان و عالَم الاعراض الخ**» وجه دا ده چې عالَم قدر مشترک دے په مينځ د ذوى العقول او غير ذوى العقولُ او په مينځ د انواعُ ، اجناسُ کښې ؛ نو په هر واحد د دی اطلاق هم صحيح دے او په مجموعه من حيث المجموعه باندی هم صحيح دے. اوس شارح رحمۃ اللہ علیہ چې «**عالَم الاجسام**» او ويل ؛ نو پدی سره ئی رد وکړو په اول مذهب باندی ؛ څکه چې په اجسامُ کښی ذوى العقول او غير ذوى العقول دواړه راغلل. او چې انواع ، اجناس ئی ذکر کړه ؛ نو په مذهب ثانى باندی رد راغلے چې په هره نوعُ او جنس اطلاق هم جائز دے. البته شارح رحمۃ اللہ علیہ چې اضافت د

عالَم اجناسُ او انواع طرف ته وکرو؛ نو د دینه دا خبره ښکاره معلومه شوه چې د عالَم اطلاق په افرادُ باندی نه کیږی. په دی وجه «عالَم زید، عالَم بکر، عالَم خالد وغیره» اطلاق صحیح ندے.

قوله: فتخرج صفات الله تَعَالیٰ: ٤۔ په تعریف د عالَم کښې د «سوی الله» قید فائده ذکر کوی چې کله «سوی» په معنی د «غیر» سره شو؛ نو عالَم «غیر الله» شو. پدی قید سره د عالَم نه صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ خارج شول؛ ځکه چې صفات د الله تَعَالیٰ د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه غیر ندی؛ ځکه عند المتکلمین یو شیٔ د بل نه غیر کیدل معنی دا ده چې د دی انفکاک به د دغه شیٔ ثانی نه راتلے شی.

او صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ چې حیات، علم، قدرت وغیره دی د الله تَعَالیٰ نه انفکاک نه قبلوی؛ ځکه که دغه صفات د باری تعالی نه انفکاک قبول کړی؛ نو د دی اضداد به راځی. لکه انفکاک د علم د الله تعالی نه مستلزم دے جهل لره ورنه ارتفاع النقضین راځی. دغه شان انفکاک د قدرت مستلزم دے عجز او انفکاک د حیات مستلزم دے موت لره و **هذا لایجوز فی حق الله تعالی**؛ ځکه چې اضداد د دی صفات د نُقص دی په حق د الله جل شانه کښې **والله تَعَالیٰ منزّه عن النقائص**. معلومه شوه چې صفات د الله تَعَالیٰ د باری تَعَالیٰ نه غیر ندی، اوس چې صفات غیر د الله تَعَالیٰ نه نه شو؛ نو د عالَم نه خارج شول.

قوله کما انها لیست عینها: پدی عبارت سره شارح رحمۃ اللہ علیه دفع د سوال کوی چې کله صفات د باری تَعَالیٰ غیر نه شو؛ نو عین به ئی وائی؟ **جواب:** صفات د الله تَعَالیٰ عین هم ندی؛ ځکه چې د متکلمینُ په نیز د عینیت معنی ده «**اتحاد فی المفهوم**» او مفهوم د ذات د الله تَعَالیٰ او د صفاتُ د الله جل شانه خو یو ندے؛ ځکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ «**الذّات الواجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال**» دے. او د صفاتُ مفهوم جدا دے.

پدی عبارت سره شارح رحمۃ اللہ علیه یو بل اعتراض هم دفع کړو. **اعتراض:** تپوس کوم چې صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په عالَم کښې دا خل وائی که خارج ئی ترینه وائی؟ که داخل ئی وائی؛ نو دور لازمیږی؛ ځکه چې ته په «**اثبات الصانع و توحیده و صفاته**» باندی دلیل د معلولاتُ نه پیش کوی چې عالَم دے، بل طرف ته صفات په عالَم کښې داخل شو؛ نو لازم شو اثبات الصفة بالصفة او دا ندے مګر دور دے. او که صفات د الله جل شانه په عالَم کښې داخل نه وائی؛ نو لازمیږی تعدد د قدمآء؛ ځکه چې صفات د الله تعالی خو ډیر دی، او تعدد د قدمآء مستلزم دے تعدد د وجبآء لره او دا خو ستاسو په نیز باندی هم باطل ده؟

جواب: چې څه اختیار د شق ثانی کوم چې صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ خارج وایم د عالَم نه او تعدد نشته دے؛ ځکه چې صفات د الله تَعَالیٰ د باری تَعَالیٰ سره نه عین دی او نه ترینه غیر دی **کما ذکرنا**. د دی مسئلے پوره تحقیق به روسته راشی پدی عبارت سره «**و هی لاهو ولا غیره**»

﴿بِجَمِيْعِ أَجْزَائِهٖ﴾ مِنَ السَّمٰوَاتِ وَمَا فِيْهَا وَ الْأَرْضِ وَمَا عَلَيْهَا ﴿مُحْدَثٌ﴾ اَیْ مُخْرَجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ كَانَ مَعْدُوْمًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلَاسِفَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا اِلٰى قِدَمِ السَّمٰوٰاتِ بِمَوَادِهَا وَصُوَرِهَا وَ اَشْكَالِهَا وَ قِدَمِ الْعَنَاصِرِ بِمَوَادِهَا وَصُوَرِهَا لٰكِنْ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰى اَنَّهَا لَمْ تَخْلُ قَطُّ عَنْ صُوْرَةٍ. نَعَمْ اَطْلَقُوا الْقَوْلَ بِحُدُوْثِ مَا سِوَى اللهِ تَعَالٰى لٰكِنْ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ اِلَى الْغَيْرِ لَا بِمَعْنٰى سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَيْهِ. ترجمه: «عالَم» په اعتبار د ټولو اجزاء سره د اسمانونو نه او څه چې پدیکښې دی او د زمکے نه او څه چې پدی باندی دی حادث

دے ، یعنی راوبستلے شوے دے د عدم نه وجود ته پدی معنی چې دا اول معدوم وو پس بیا موجود شو ، خلاف ثابت دے فلاسفؤ لره ؛ ځکه چې هغوی تګ کړے دے قِدم د اسمانونو ته په اعتبار د مادو او صورتونو او اشکال سره ، او قِدم د عناصرُ ته په اعتبار د مادو او صورتونو سره لیکن په قِدم بالنوع سره پدی معنی چې چرته هم ندی خالی شوی دا عناصر د صورت نه. آو: فلاسفؤ اطلاق د وینا کړے دے په حدوث د ما سوی د الله تعالیٰ باندی لیکن په معنی د احتیاج غیر ته نه په معنی د مخکښې والی د نشت والی په دی باندی.

تَشرِيح: ربط: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو رد کول دی په فلاسفؤ باندی او ورسره دفع د اعتراض ده. د اعتراض سره به رد به پخپله حاصل شی. **اعتراض:** دا چې مصنفه ! پدی مخکښې "و العالم حادث" عبارت سره ستا مقصود رد کول دی په فلاسفؤ باندی ، دا رد ستا صحیح ندے ؛ ځکه چې فلاسفه په حدوث د عالم قائل دی ، که مونږه د هغوی نه تپوس وکړو چې زید حادث دے که قدیم دے ؟ نو دوی وائی چې زید حادث دے ، چونکه زید یو جزء د عالَم دے چې دا حادث شو بس عالَم حادث شو ؟ **جواب:** ماتن رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې هغوی قائل دی خو په حدوث د بعض عالَم باندی نه چې د ټول عالَم په حدوث باندی او زمونږه دعوی دا ده چې عالَم بجمیع اجزائه حادث دے.

تَفصِيلُ العَالَمِ

قوله: من السموات وما فیها : غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ تعیین د بعض عالم کوی بطور تمثیل چې "من السموات الخ" بیا بطور تمثیل ځکه وایو چې دا مثال د کل عالَم ندے ؛ ځکه چې امام رازی رحمۃ اللہ علیہ په "**تفسیر مفاتیح الغیب الشهیر بتفسیر کبیر**" (۱) کښې د عالَم تفصیل داسی کوی چې ما سوای الله چې عالَم ورته وائی اوّلا په دری قسمه دے پدی شان چې یا به دا عالَم متحیز یعنی ذات وضع وی ، یا به صفت د متحیز وی. او یا به هیڅ شیٔ هم نه وی ، یعنی نه به متحیز وی او نه به صفت د متحیز وی.

﴿**فائدة**﴾ متحیّز یعنی ذات وضع دیته وائی چې مشارالیه په اشاره حسی سره کرځی او صفت د ذات وضع هغه دے چې مشار الیه په اشاره حسی سره نه وی البته په تبع د حسی سره ورته اشاره کیږی.

بیا اول قسم چې ذات وضع دے دا به خالی نوی یا به تقسیم قبلوی یا نه. که په هیڅ یو جهت د جهاتُ د تقسیم سره ئی تقسیم نه قبلوو ؛ نو دیته "**جوهر الفرد ، جزء لا یتجزی**" وائی. او که تقسیم ئی قبلوو "**فهوالجسم**". بیا دا جسم په دوه قسمه دی: ۱ـ جسم علوی. ۲ـ جسم سفلی. د جسم علوی مثال: "**أفلاک ، عرش ، کرسی ، لوح ، قلم ، علیین ، سدرة المنتهی وغیره**" دی. جسم سفلی بیا په دوه قسمه دے. ۱ـ بسائط. ۲ـ مرکبات. بسائط څلور اشیاء دی چې دیته عناصر أربعه وائی: "الماء ،

---

(۱).. ثم إن العالمین عبارة عن کل موجود سوی الله تعالی وهی علی ثلاثة أقسام المتحیزات والمفارقات والصفات أما المتحیزات فهی إما بسائط أو مرکبات أما البسائط فهی الأفلاک والکواکب والأمهات وأما المرکبات فهی الموالید الثلاثة ﴿مفاتیح الغیب: ۱/ ۱۸﴾

الارض، الهوآء، النار». دویم قسم چې مرکبات دی دیته موالید ثلاثه هم وائی: «و هی الحیوانات و النباتات و الجمادات» دا تفصیل د هغه عالَم وشو چې ذات وضع وی.
دویم قسم د عالَم چې صفت د ذات وضع وی چې دیته أعراض هم وائی. او دا نهه مقولی دی چې پدی شعر کښې جمع دی. شعـــــر:

کم و کیف اضافت ملک این است... متی هم وضع فعل انفعال است

مردے دراز نیک دیدم بشہر امروز... باخواست نشست از کرد خویش فیروز

او هر چې دریم قسم د عالَم دے چې نه متحیز دے او نه صفت د متحیز دے چې دیته مجردات او ارواح وائی. دا بیا په دوه قسمه دی. ۱۔ مجردات سفلیه. ۲۔ علویه. مجردات سفلیه بیا په دوه قسمه دی: ۱۔ هغه دی چې همیشه د شر او فساد کار کوی چې دیته شیاطین وائی. ۲۔ هغه دی کله د خیر او نیکئ کار هم کوی دیته جِنّات وائی. مجردات علویه هم په دوه قسمه دی. ۱۔ هغه دی چې تعلق ساتی تر اجسامُ پوری یعنی تر افلاکُ پوری، دیته «ارواح فلکیه» وائی او دا حرکت ورکوی أفلاکُ ته. ۲۔ هغه دی چې تعلق نه ساتی تر أجسامُ پوری دیته «أرواح مقدّسه» وائی چې مونږه ورته ملائک وایو؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیه بطور تمثیل ذکر د «السموات و مافیها الخ» کړے دے.

قوله: مُحْدَثٌ ای مخرج: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه خو واضح دے چې دریمه دعوی ذکر کوی چې عالم بجمیع اجزائه حادث دے.

أغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیه: ﴿۱﴾.. تعریف د حادث به وکړی «ای مخرجٌ» سره. ﴿۲﴾.. تفریع به وکړی پدی تعریف باندی «بمعنی أنه» سره. ﴿۳﴾.. تعیین د مخالفینُ د دی دعوی به وکړی «خلافا للفلاسفة» سره. ﴿٤﴾.. دعوی د مخالفینُ به ذکر کړی «حیث ذهبوا» سره. ﴿٥﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «لکن بالنوع» سره. ﴿٦﴾.. یو بل اعتراض به دفع کړی «نعم أطلقوا» سره.

قوله: ای مُخرجٌ: ۱۔ تعریف د حادث او محدَث کوی. «حادث» په اعتبار د معنی لغوی سره هر نوی او جدید ته وائی. او اصطلاحی معنی د حادث عند المتکلمین هم دغه ده چې شارح رحمۃ اللہ علیه کړی ده چې حادث دیته وائی چې را ویستلے شوے وی د عدم نه وجود ته. چې د دینه دوی دا تعبیر هم کوی په عامه محاوره کښې «ما یکون مسبوقا بالعدم» یعنی عدم ئې د وجود نه مخکښې وی. او داسی تعبیر هم کوی چې «ما لِوُجوده بِدَایَةٌ» عند المتکلمین عالَم بلکه د عالَم هر هر جزء او فرد په دی معنی سره حادث دے، برابره ده که عین وی که عرض، حیوانات وی که نباتات او که جمادات وی، جنس وی که نوع وی، د قبیلے د محسوساتُ نه وی یا د معقولاتُ نه وی، بالفعل موجود وی که بالقوه موجود وی، په بره عالَم کښې وی که په ښکته عالَم کښې وی دا ټول حادث دی، او اللهتَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د خپل وحدانیت دپاره دلیل کرځولی دی پدی شان چې کوم انقلاب راځی؛ نو پوهه شه چې پدی پسی شاته یو طاقت دے چې هغه واحد لاشریک له ذات دے چې په هغی عدم او زوال نه راځی او دا اشیآء د هغی د وحدانیت اقرار کوی. شعـــــر:

فَيَا عَجَبًا كَيْفَ يُعْصَى الْإِلٰه   أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُهُ الْجَاحِدُ

پس تعجب دے څنګه نا فرماني کيږي د الله تعالیٰ، یا څنګه انکار کوي د الله نه انکار کونکے.

وَفِيْ كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ   تَدُلُّ عَلٰى أَنَّهُ وَاحِدُ

او په هر څيز کښې د الله تعالیٰ يوه نخه ده چې دلالت کوي پدې باندې چې دغه الله تعالیٰ يو ذات دے.

هر گیاہے کہ از زمین روید   وحدہ لاشریک لہ گوید

کوم بو بوټے چې له زمکے را ټوکيږي   په توحيد د رب کريم کښې لګيا کيږي

د أبو النواس شاعر نه چا تپوس وکړو په حق د باري سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰى کښې نو هغه شروع شو.

شعر

تَأَمَّلْ فِيْ نَبَاتِ الْأَرْضِ وَانْظُرْ ... إِلٰى آثَارِ مَا صَنَعَ الْمَلِيْكُ

عُيُوْنٌ مِنْ لُجَيْنٍ شَاخِصَاتٌ ... بِأَحْدَاقٍ هِيَ الذَّهَبُ السَّبِيْكُ

عَلٰى قُضُبِ الزَّبَرْجَدِ شَاهِدَاتٌ ... بِأَنَّ اللهَ لَيْسَ لَهُ شَرِيْكُ

سوچ وکړه په شينکو د زمکے کښې او اوګوره، کاريګرئ د هغه څه ته چې کړي دي لوي بادشاه. سترګے د سپينو زرو په شان کولاؤ په کسو کښې چې وِيلِي شوي سره زر دي "يعني گل نرګس پکښې داسي دے" په شنو خانګو باندې په شان د زبرجدُ "دا هر سره" ګواه دي پدې چې د الله تعالی سره شريک نشته.

دغه شان يو أعرابي ويلي وو: «اَلْبَعَرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيْرِ وَ آثَارُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيْرِ فَالسَّمَاءُ ذَاتُ أَبْرَاجٍ وَالْأَرْضُ ذَاتُ فِجَاجٍ كَيْفَ لَا تَدُلَّانِ عَلَى الصَّانِعِ اللَّطِيْفِ الْخَبِيْرِ»

بچې د أُبن دلالت کوي په وجود د أُبن باندې، او نخے د قدمونو دلالت کوي په وجود د تلونکي باندې، پس اسمان چې خاوند د غټو ستورے دے او زمکه چې کولا ولارو واله ده څنګه به دا دواړه دلالت نه کوي په هغه صانع چې باريک بين خبر دار ذات دے.

او شاعر رشتيا وائي: شعـــــــــــــــــــــــــر:

انقلابات جہان واعظ رب ہیں سن لو   ہر تغیر سے صدا آتی ہے فافہم فافہم

نو عالم هم پدې معنی سره حادث دے او د دې دعوی مخالفين فلاسفه دي.

قوله: بمعنى أنه: ۲ـ تفريع کوي دپاره د دفع د وهم چې د «مُخرَجُ» معنی به دا وي چې دا د مخکښې نه موجود وو خو صرف اوس ئې ظهور وشو؛ ده جواب وکړو چې نه بلکه وجود طاري شوے دے په عدم باندې چې بالکليه نشت وو بيا موجود شو.

قوله: حيث ذهبوا: ٤ـ دعوی د فلاسفؤ ذکر کوي حاصل ئې دا دے: چې فلاسفه وائي: اجسام دوه قسمه دي يو اجسام علويه دي لکه: «**أفلاک، عرش، کرسي، کواکب وغيره**» دويم اجسام سفليه دي، بيا دا عام دي که بسائط دي لکه عناصر اربعه شو چې «اوبه، خاوره، هوا، وورر» دي. او که مرکبات دي لکه: مواليد ثلثه «**حيونات، نباتات، جمادات**» دوی وائي: چې اجسام علويه چې افلاک دي په اعتبار د هيولی يعني ماده سره قديم دي پدې معنی چې «هيولی» مابه القوة ته ويلے شي، يعني د دې په ذريعه سره شئ د قوت نه فعليت طرف ته منتقل کيږي؛ نو د هيولی اثر استعداد

دے او د استعداد مطلب دا دے چې فلانکے کوکب مثلا «شمس» په فلانکی مدار کښې دے «قمر» په فلانکی مدار کښې حرکت کوی وغیره وغیره، اوس دا اثر قدیم دے پس هیولی هم قدیم شو. دغه شان افلاک په اعتبار د صورت سره هم قدیم دی برابره خبره ده که صورت جسمیه وی او که صورت نوعیه یا شخصیه وی. دغه شان په اعتبار د اعراض سره لکه رنړا شوه او په اعتبار د شکل او حرکت وغیره سره قدیم دی. او هر چې اجسام سفلیه دی چې عناصر اربعه دی؛ نو دا په اعتبار د هیولی، صورت جسمیه نوعیه سره قدیم دی، لهذا عالَم د دوی په نیز باندی بجمیع اجزائه حادث نه شو.

قوله: و أشكالها: د شکل تعریف دوی دا کوی چې «هو ما أحاط به حدٌّ واحدٌ او حدُودٌ» دا هغه دے چې کیره پری اچولی وی یو حد لکه شکل کُروی شو یا حدود لکه: شکل مثلث، مربع وغیره شو.

قوله: لكن بالنوع: ۵۔ دفع د اعتراض کوی هغه دا چې تا کومه دعوی د فلاسفؤ ذکر کړې دا دعوی صحیح نده؛ ځکه فلاسفه د افلاک د حرکت په حدوث باندی قائل دی، دوی وائی: چې حرکات جزئیه د فلک او اوضاع جزئیه د فلک مسبوق بالغیر دی پدی شان چې دا حرکت د موجوده حالت نه مخکښې نه وو بلکه مخکښې د دینه بل حرکت وو بیا دا شروع شو، اوس چې کله دا مسبوق بالعدم شو؛ نو دا حادث شو، او چې حرکت حادث شو؛ نو د دی محرکات هم حادث شو او چې محرکات حادث شول؛ نو اشکال د افلاک هم حادث شول، دغه شان مونږه وینو چې اوبه په هوا او هوا په اوبو سره او اوبه په وورسره بدلیږی او دا هم اماره د حدوث ده؛ نو فلاسفؤ ته د دی مذهب نسبت کول صحیح نه شو.؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغوی جواب رانقل کوی په «لكن بالنوع» سره. حاصل د جواب دا دے چې کوم حرکت او عنصر ته چې هغوی حادث وائی؛ نو په دعوی کښې هغه زمونږه مراد ندے او کوم چې زمونږه مراد دے هغے ته هغوی حادث نه وی. حرکت د فلک په دوه قسمه دے یو مطلق حرکت دے چې دیته حرکت نوعیه وائی. دویم حرکت جزئی د فلک دے اوس مونږه چې د فلاسفؤ مذهب د قدم نقل کړے دے؛ نو په اعتبار د مطلق حرکت سره یعنی نوع د حرکت د دوی په نیز قدیمه ده پدی معنی چې فلک چرته هم د حرکت نه خالی کیږی نه، خو چې یو حرکت جزئیه ختمیږی نو بل شروع کیږی. باقی شو حرکات جزئیه د فلک؛ نو هغه حادث دی او د دی په حدوث باندی فلاسفه هم قائل دی. چې د یو محرِّک حرکت ختم شی؛ نو بل محرِّک هلته حرکت شروع کړی و **هكذا لا الی نهاية** دا حرکت جاری وی. لکه څنګه چې نوع د انسان دوی قدیم بولی اگر چې افراد د انسان حادث دی پدی معنی چې راځی او ختمیږی، دغه شان عناصر اربعه په اعتبار د صوَرِ شخصیه سره بدلیږی خو نه ئی په هیولی عدم راځی؛ ځکه که هیولی ختم شی؛ نو بیا خو د معدوم نه څه شئ نه شی موجود کیدے، او نه ئی نوع د صورت ختمیږی.

قوله: نعم اطلقوا القول: ٦۔ دفع د یو بل اعتراض کوی. چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد په فلاسفؤ باندی صحیح ندے؛ ځکه چې فلاسفه په حدوث د ماسوی الله چې عالَم دے قائل دی باعتبار جمیع اجزائه؛ وجه دا ده چې هغوی وائی: چې ماسوی الله محتاج الی الغیر دی او کوم شئ چې محتاج الی الغیر وی هغه حادث وی، لهذا کل ما سوی الله حادث شو. کبری واضح ده. او دلیل د صغری دا دے چې عالَم که علوی دے که سفلی دے خو محتاج دے الله تعالیٰ ته لهذا دا بجمیع اجزائه حاث

شو؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی قول «نعم اطلقوا» سره اشاره کوی دی اعتراض ته او «لکن بمعنی» سره اشاره کوی جواب ته.

حاصل د جواب دا دے: چې فلاسفه چې په کومه معنی په حدوث د عالَم باندی قائل دی په هغه معنی سره پری مونږه رد ندے کړے، او په کومه معنی سره چې مونږه په هغوی رد کړے دے په هغی معنی سره هغوی په حدوث د عالَم قائل ندی. تفصیل د دی اجمال دا دے چې فلاسفه هر یو د «قِدم ، حدوث» نه تقسیموی قسمینُ ته چې «قِدم ذاتی. قِدم زمانی.» او «حدوث ذاتی ، حدوث زمانی» دی. او د هر یو جدا جدا تعریف کوی د «قِدمِ ذاتی» تعریف دا دے: «ما لا یکون مسبوقًا بالغیر» یعنی د دینه مخکښې بل شیٔ نه وی **بالفاظ دیگر** «مالا یحتاج فی وجوده الی الغیر» لکه: ذات د باری تعَالیٰ شو. د دی بالمقابل «حدوث ذاتی» دے چې د دی تعریف دوی کوی «ما یکون مسبوقا بالغیر» **بالفاظ دیگر** «ما یحتاج فی وجوده الی الغیر» لکه: افلاک او عناصر شو. «قدم زمانی» دیته وائی: چې «ما لا یکون مسبوقا بالعدم» **بالفاظ دیگر** «ما لا اوّل لِزمانه» لکه اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ شو ، او یا أفلاک ، هیولی ، صورت وغیره شو عندهم. «حدوث زمانی» دیته وائی: چې «ما یکون مسبوقا بالعدم» و بلفظِ أخر «ما لِزمانه بِدایةٌ» لکه: افراد د انسان شو. اوس فلاسفه چې عالَم ته بجمیع اجزائه حادث وائی؛ نو په اعتبار د حدوث ذاتی یعنی احتیاج الی الغیر سره او دغه معنی د حدوث بلکه تقسیم د قدم او حدوث ذاتی او زمانی ته ورسره مونږه نه منو بلکه عندنا قدم او حدوث دغه یو قسم دے چې قِدم زمانی او حدوث زمانی دی.

تَقْسِیمُ الْعَالَمِ إِلَی الْعَیْنِ وَ الْعَرَضِ

> **ثُمَّ أَشَارَ إِلٰی دَلِیْلِ حُدُوْثِ الْعَالَمِ بِقَوْلِهٖ ﴿إِذْ هُوَ﴾ أَيِ الْعَالَمُ ﴿أَعْیَانٌ وَّ أَعْرَاضٌ﴾ لِأَنَّهٗ إِنْ قَامَ بِذَاتِهٖ فَعَیْنٌ وَ إِلَّا فَعَرَضٌ وَ کُلٌّ مِّنْهُمَا حَادِثٌ لِمَا سَنُبَیِّنُ وَ لَمْ یَتَعَرَّضْ لَهُ الْمُصَنِّف رحمۃ اللہ علیہ لِأَنَّ الْکَلَامَ فِیْهِ طَوِیْلٌ لَا یَلِیْقُ بِهٰذَا الْمُخْتَصَرِ کَیْفَ وَ هُوَ مَقْصُوْرٌ عَلَی الْمَسَائِلِ دُوْنَ الدَّلَائِلِ.** ترجمه: بیا مصنف رحمۃ اللہ علیہ اشاره وکړه دلیل د حدوث د عالم ته پدی قول سره چې دا یعنی عالم اعیان او اعراض دی؛ ځکه دا به یا قائم بذاته وی پس دا عین شو او که داسی نه وه پس عرض شو. او هر یو د دی دواړو نه حادث دی لکه چې مونږه به ئې بیان کړو. او تعرض ونکړو دیته مصنف رحمۃ اللہ علیہ ځکه چې خبره پدیکښې ډیره اوږده ده نده لایق د دی مختصر کتاب سره ، څرنګې به لایق شی حالانکه دا کتاب مقصور دے په مسائلُ باندی نه په دلائلُ باندی.

تَشْرِیْح: قوله: ثم أشار: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره یو تمهید دے متن آتی ته ، دویم ربط د ما بعد عبارت دے د ماقبل سره ، دریم دفع د سوال ده چې دا ما بعد عبارت د

ماتن رحمۃ اللہ علیہ صحیح ندے ؛ ځکه دریمه دعوی زمونږه دا وه چې «عالم بجمیع اجزائه حادث دے» او دغه دعوی تامه شوه ؛ نو دا روسته عبارت د څه دپاره دے ؟ **جواب:** چونکه مخکښې دعوی ذکر شوه او دعوی بلا دلیله قابل قبول نه وی ؛ نو شارح رحمۃ اللہ علیہ او ویل: چې دا روسته متن د دی مخکښې دعوی دلیل دے. چې **«لأنه أعیان و أعراض»** دا په منزله د صغری شوه. او کبری به ورته مقدره جوړه کړو چې **«و کل ما هذا شانه فهو حادث»** نتیجه به راکړی **«فالعالم حادث»**. شارح رحمۃ اللہ علیہ په «ای العالم» سره تعین د مرجع الضمیر وکړه.

بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ **«أشار الی دلیل»** او ویل عین دلیل ئې ورته ونه ویلو. پدیکښې اشاره ده دیته چې مقصود اصلی د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره تقسیم د عالَم دے قسمین ته چې اعیان او اعراض دی ، خو دا تقسیم په داسی طریقه سره کوی چې انتزاع د دلیل ترینه کیږی. دویم دا چې دا عین دلیل نه شی کیدے ؛ ځکه دلیل خو هغه وی چې په مقدِمتَینُ باندی مشتمل وی او دلته ماتن رحمۃ اللہ علیہ صرف اوله مقدمه د دلیل چې صغری ده ذکر کړې ده کبری ئې په متن کښې نشته.

أغراضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل د صغری به ذکر کړی **«لانه ان قام»** سره. ﴿۲﴾.. وجه د حصر به ذکر کړی په قسمین د عالَم کښې او دا هم په **«لانه ان قام»** عبارت سره. ﴿۳﴾.. کبری د دلیل به ذکر کړی **«و کل منهما حادث»** سره. ﴿٤﴾.. دلیل د کبری ته به اشاره وکړی **«لما سنُبَیّن»** سره. ﴿٥﴾.. دفع د اعتراض به وکړی **«و لم یتعرَّض له»** سره.

قوله: لأنه ان قام بذاته: ۱ـ حاصل ئې دا دے چې ما سوی الله چې عالَم دے او دیته ممکنات او کائنات هم وائی د دوه حالتونو نه به خالی نه وی ، یا به قائم بذاته وی او یا به قائم بالغیر وی ، اول ته «عَیْن» او دویم ته «عَرَض» وائی. پدی سره دلیل د حصر هم معلوم شو چې عالم منحصر دے په اعیانُ او اعراضُ کښې او دا دویمه خبره وه.

قوله: لما سَنُبین: ٤ـ چې مخکښې کومه کبری ذکر شوه په **«و کل منهما حادث»** سره ؛ نو د دی د دلیل وعده کوی چې دا به روسته بیانوو **ان شاء الله**.

قوله: و لم یتعرض له: ٥ـ دفع د اعتراض کوی: چې ماتنه تا دعوی ذکر کړه چې **«العالم بجمیع اجزائه حادث»** نو پکار وه چې د دی دعوی دلیل دی ذکر کړے وو ؛ ځکه چې دعوی بلا دلیله خو غیر مقبول وی ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: چې د دی په دلیل کښې ډیری اوږدی خبری دی چې د دی مختصر کتاب سره هغه مناسب ندی. اوس ولی د دی کتاب سره دا خبری مناسب ندی ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: **«کیف و هو مقصور»** یعنی ماتن رحمۃ اللہ علیہ په خپل کتاب کښې بیان د مسائل اعتقادیه کړے دے فقط او دلائلُ طرف ته ئې هیڅ قسم تعرض ندے کړے.

بَيَانُ تَعْرِيفِ الْأَعْيَانِ

﴿فَالْأَعْيَانُ مَا﴾ اَیْ مُمْكِنٌ ﴿لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهِ﴾ بِقَرِينَةِ جَعْلِهِ مِن أقسام العَالَمِ و معنى قِيَامِهِ بِذَاتِهِ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ اَن يَّتَحَيَّزَ بِنَفْسِهِ غَيْرُ تَابِعٍ تَحَيُّزُه لِتَحَيُّزِ شيءٍ آخر، بِخِلَافِ الْعَرَضِ فَاِنَّ تَحَيُّزَهُ تَابِعٌ لِتَحَيُّزِ الْجَوْهَرِ الَّذِيْ هُوَ مَوْضُوعُهُ اَیْ مَحَلَّهُ الَّذِیْ يُقَوِّمُهُ، و معنٰى وُجُودِ الْعَرَضِ فِى الْمَوْضُوعِ هو اَنَّ وُجُوده فى نَفْسِهِ هُوَ وُجُوْدُهُ فِى الْمَوْضُوعِ و لِهٰذَا يَمْتَنِعُ الْاِنْتِقَالُ عَنْهُ، بخلاف وجُودِ الْجِسْمِ فِى الْحَيِّزِ فَاِنَّ وجُوْدَه فِى نفسِهِ اَمْرٌ وَ وُجُودُهُ فِى الْحَيِّزِ اَمْرٌ آخر و لِهٰذَا يَنْتَقِلُ عَنْهُ. و عند الْفَلَاسِفَةِ مَعْنَى قِيَامِ الشَّيءِ بِذَاتِهِ اِسْتِغْنَائُهُ عَنْ مَحَلٍّ يُقَوِّمُهُ و مَعْنٰى قِيَامِهِ بِشَيءٍ آخر اِخْتِصَاصُهُ بِهِ بِحَيْثُ يُصِيرُ الاَوَّلُ نَعْتًا وَ الثَّانِيْ مَنْعُوْتًا سَوَاءٌ كان مُتَحَيِّزًا كَمَا فِيْ سَوَادِ الْجِسْمِ اَوْ لَا كَمَا فِيْ صِفَاتِ الْبَارِیْ عَزَّ اِسْمُهُ و الْمُجَرَّدَاتُ. ترجمه: پس اعيان هر هغه يعنى ممكن دے چې د هغى دپاره قيام بذاته وى، په قرينه د گرځولو د اعيان د اقسامُ د عالم نه، او د «عين» د قيام بذاته معنى د متكلمينُ په نيز باندى دا ده چې هغه بنفسه متحيز «يعنى مشار اليه په اشاره حسى سره» وى پدى شان چې تحيز د دى تابع د تحيز د شئ آخر نه وى، په خلاف د عرض باندىٰ بيشكه تحيز د دى تابع دے د تحيز د جوهر هغه دے چې د ده موضوع دے، يعنى د محل د ده هغه چې ده لره ئى وجود وركړے دے، او معنى د وجود العرض په موضوع كښې دا ده چې بيشكه وجود ده فى نفسه دا بعينه وجود د ده دے په موضوع كښې او هم پدى وجه باندى ممتنع دے انتقال د عرض د دغه موضوع نه. په خلاف د وجود الجسم په حِيز كښې؛ ځكه چې د ده وجود فى نفسه جدا څيز دے او د ده وجود په حيز كښې جدا څيز دے. او د فلاسفۀ په نيز باندى معنى د قيام الشئ بذاته مستغنى كيدل د شئ دى د محل هغه نه چې ده لره وجود وركوى او معنى د قيام د ده په شئ آخر پورى اختصاص د دى شئ دے د بل شئ سره پدى شان چې وګرځى اول صفت او دويم موصوف برابره خبره ده كه متحيز «مشار اليه په اشاره حسى سره» وى لكه تور والے د جسم «چې دا داوره محسوسى دى» او كه متحيز نه وى لكه صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰى او مجردات شو.

تَشْرِيْح: قوله: فالاعيان: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره تفصيل د مخكښې اجمال دے پدى شان سره چې تعريف د عين به وكړى په «**ماله قيام**» سره. دويم به تقسيم د عين وكړى قسمينُ ته په «**اما مركب/ او غير مركب**» سره. دريم به مثال د هر قسم ذكر كړى «**و هو الجسم/ كالجوهر**» سره.

قوله: اى ممكن: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره تفسير د «**مَا**» لفظ كوى؛ ځكه چې پديكښې ابهام او عموم دے په معنى د واجب، ممتنع، ممكن درى واړه سره راتلے شى، شارح رحمۃ اللہ علیہ تعين وكړو چې مراد د دينه ممكن دے. دويم غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې لفظ د «**مَا**» به په خپل عموم باندى وى ممتنع او واجب ته به هم شامل وى حلانكه عين ممتنع او واجب نه شى كيدے، ممتنع خو ځكه نه شى كيدے چې روسته د عين تعريف په «**قيام بذاته**» سره ته كوى او د ممتنع دپاره وجود نشته؛ نو قيام به ورلره څنګه ثابت شى. او واجب هم عين نه شى كيدے؛ ځكه چې ته تعريف د هغه عين كوى چې قسم د عالَم دے او عالَم بجميع اجزائه حادث دے؛ نو واجب تَعَالٰى به هم حادث شى و هذا باطل؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ او ويل: چې مراد د «**مَا**» نه ممكن دے نه ممتنع او نه واجب.

قوله: يكون له: چونكه «مَا» موصوله دے او «لَهُ قيامٌ بذاته» ئې صله ده ، دا صله تامه نه وه ناقصه وه ؛ ځکه چې متعلق د «لَهُ» مخکښې نه وو ذکر ؛ نو شارح رحمة الله عليه صله تامه کړه چې متعلق د جار مجرور فعل عام مقدر دے چې «يكون» دے.

قوله: بقرينة جعله: أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «بقرينة» سره. ﴿۲﴾.. معنی اصطلاحی د قيام بذاته به ذکر کړی «و معنى قيامه بذاته» سره. ﴿۳﴾.. اختلاف به ذکر کړی په معنی اصطلاحی د قيام بذاته کښې «عند المتكلمين / و عند الفلاسفة» سره.

۱۔ دفع د اعتراض ده چې حاصل ئې دا دے چې «مَا» لفظ دلته ماتن رحمة الله عليه مطلق ذکر کړے دے او تا خاص کړو تر ممکن پورې ، ديته وائی تقيد د مطلق او تقيد د مطلق نه وی مګر مجاز وی او د مجاز دپاره لا بدی وی د قرينه نه ، ستا سره څه قرينه ده چې دلته د «ما» نه مراد ممکن دے نه واجب او نه ممتنع ؟ **جواب:** «بقرينة جعله من أقسام العالم» حاصل د جواب دا دے چې مخکښې مونږه تقسيم د عالَم کړے دے قسمينُ ته چې اعيان او اعراض دی ، اوس دا قرينه د دی ده چې د عين نه به مراد ممکن وی ؛ ځکه عالَم عبارت دے د ماسوی الله نه چې هغه ممکنات دی ، او عين د هغې قسم شو ، او قسم د ممکن نه وی مګر ممکن لهذا عين د عالَم د قسم کيدو په وجه باندی هم ممکن شو ، لهذا دا قرينه شوه چې مرادا د «مَا» نه ممکن دے فقط.

اَلْاِخْتِلَافُ فِيْ مَعْنىٰ قِيَامِ الشَّيْءِ بِذَاتِهٖ

قوله: و معنى قيامه بذاته: دويمه او دريمه خبره ذکر کوی چې معنی د قيام بذاته ده او په هغې کښې اختلاف دے. حاصل ئې دا دے چې د عين تعريف مونږه وکړو په «ما له قيام بذاته» سره. او د عرض تعريف دے «ما لا يقوم بذاته بل بغيره» اوس د قائم بالذات او د قائم بالغير په معنی کښې اختلاف دے د متکلمينُ او فلاسفؤ ، شارح رحمة الله عليه هغه اختلاف او ثمرة الاختلاف ذکر کوی. بيا شارح رحمة الله عليه چې دا اختلاف ذکر کوی ؛ نو پدی سره مقصود دفع د اعتراض ده. **اعتراض:** ماتن رحمة الله عليه چې د عين کومه تعريف وکړو دا تعريف غلط دے «دعوی» ؛ ځکه چې دا تعريف مستلزم دے مُحال لره «صغری» او مستلزم د مُحال مُحال وی «کبری» نتيجه دا شوه چې دا تعريف هم محال شو. کبری واضح ده. دليل د صغری دا دے: چې تا د «قيام» په صله کښې «با» را وړی ده ، او قانون پديکښې دا دے چې مدخول د «با» ماقام به وی د ماقبل دپاره او ماقبل ئې ماقام وی ، اوس دلته چې مونږه اوکتل ؛ نو ماقبل کښې «عين» وو پس دا ماقام شو ، او روسته مدخول د «با» خو «بذاته» دے چې ضمير ئې راجع دے عين ته دا ماقام به شو ؛ نو يو شئ هم ماقام او هم ماقام به شو. او دا مستلزم دے محالات کثيره لره. ۱۔ قيام نسبت دے چې تقاضا د منتسبينُ متغائرينُ کوی او دلته چې ماقام او ماقام به يو شئ شو ؛ نو دغه تغاير او تعدد ختم شو او دا محال ده. ۲۔ قيام صفت

وی د ماقام دپاره اوس چې ماقام او ماقام به یو شئ شو؛ نو لازم شو صفتیت د شئ لنفسه او دا محال دے. ۳ـ ماقام عارض وی او ماقام به ئې معروض وی دلته چې داوړه یو شئ شو؛ نو لازم شو عروض د شئ لنفسه او دا مُحال ده. ۴ـ ماقام چې عارض شو؛ نو عارض مسلوب وی د مرتبې د ذات نه او معروض په مرتبه د ذات کښې وی او چې ماقام او ماقام به یو شئ شو؛ نو یو شئ هم مسلوب شو د مرتبې د ذات نه او هم په مرتبه د ذات کښې شو او دا هم محال ده. ۵ـ معروض مقدم او عارض مؤخر وی او چې ماقام او ماقام به یو شئ شو؛ نو لازم شو تقدم د شئ علی نفسه او دا هم محال ده؟

جواب: دا اعتراض ستا صحیح وو خو هله که زمونږه مراد معنی لغوی د **«قیام بذاته»** وه، لیکن زمونږه مراد معنی اصطلاحی د **«قیام بذاته»** ده او پدغه معنی سره دغه محالات نه لازمیږی. اوس معنی اصطلاحی د **«قیام بذاته»** څه ده؟ نو پدیکښې اختلاف دے د متکلمینُ او فلاسفؤ په مینځ کښې. د بیان الاختلاف نه مخکښې یو دوه وړی مقدمې ذهن نشین کول ضروری دی.

۱ـ دا چې عند المتکلمین حیز او مکان دواړه یو شئ دے. او د حیز معنی ده **«ما یتحیّز به الشّئ و یمتازُ عن الغیر فی الاشارۃ الحسّیّۃ»** یعنی هغه چې ځائے موی په هغې سره خیز او ممتاز ګرځی د غیر نه په اشاره حسی کښې. لهذا یو شئ په حیز او مکان کښې کیدل مستلزم دے دې لره چې دغه شئ به موجود وی ښکاری به او اشاره حسی به ورته کیږی.

۲ـ دا چې فلاسفه پدې عالَم کښې د بعض داسې موجودات هم قائل دی چې نه مادی دی او نه مشار الیه ګرځی په اشاره حسی سره؛ نو نه خو دغه اشیاء اجسام دی نه د هغوی دپاره څه حیز او مکان شته چې دوی ترینه تعبیر کوی په **«مُجرّداتُ»** سره لکه: عقول، نفوس ناطقه وغیره اشیاء. لیکن متکلمین د دغې مجردات قائل ندی؛ ځکه فلاسفه چې په کومو دلائلُ سره دغه مجردات ثابتوی هغه د اصول اسلامیه سره منافی دی. **کما سیأتی تفصیله فیما بعد ان شآء الله تَعَالیٰ.**

پس د دینه متکلمین د **«قیام بذاته»** معنی دا کوی چې یو شئ متحیز یعنی مشار الیه په اشاره حسی سره وی پدی شان چې نه وی تابع تحیّز د دی د تحیّز د شئ آخر لکه: زمکه، اسمان، خاور، اوبه، ونې، بوټی وغیره. دی هر یو شئ ته چې ته اشاره کوے؛ نو دا اشیاء په اشاره حسی کښې تابع د شئ آخر ندی پدی شان چې مثلا یو حجر چې پدې ځائے کښې وی؛ نو مشارٌالیه په اشاره حسی سره به وی او که د دې ځائے نه لرې شی او بل ځائے کښې وضع شی؛ نو بیا به ګنې اشاره حسی ورته نه کیږی داسې نده. او د **«قیام بغیره»** معنی دا کوی چې دغه شئ په خپل تحیز کښې تابع د تحیز د هغه جوهر وی چې د دغه عرض دپاره موضوع او محل وی، یعنی پخپله د دې دپاره وجود نه وی خو کله چې هم دے موجودیږی؛ نو په یو جوهر کښې به موجودیږی چې هغه د ده دپاره موضوع او محل وی لکه: خوند، رنګ، خوشحالی، غم وغیره اعراض چې تحیز بنفسه نه لری البته د عین په ضمن کښې متحیز دی. پدی تعریف د عین او عرض سره مقصود د متکلمینُ باری تَعَالیٰ او صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ لره د اعیانُ او اعراضُ نه خارجول دی؛ ځکه چې د عین او عرض دواړو په تعریف کښې تحیز شرط شو او د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ او صفات د باری تَعَالیٰ دپاه حیز او مکان نشته؛ وجه دا ده چې حیز او مکانی کیدل خاصه د جسمیت ده او الله تَعَالیٰ او صفات د الله تَعَالیٰ د جسمیت نه پاک دی. اوس چې باری تَعَالیٰ او صفات د هغه نه په اعیانُ کښې داخل شو او نه په اعراضُ کښې؛ نو د عالَم نه هم خارج شول، او چې د عالَم نه بهر شو؛ نو حادث هم نه شو.

اعتراض: تعریف د متکلمینُ صحیح نه دے نه د عین او نه د عرض ؛ ځکه چې پدی عالَم کښې څه اشیآء شته چې هغی ته مجردات وائی دا نه په عین کښې داخل شو او نه په عرض کښې ؛ ځکه د مجرداتُ دپاره نه حیز شته او نه مشارٌالیه دی په اشاره حسّی سره او په عالَم کښې داخل دی؟ **جواب:** که مجردات د عالَم نه خارج شی ؛ نو خیر دے خارج دی شی ؛ ځکه متکلمین د مجردات د وجود ندی قائل ، د دی د وجود فلاسفه قائل دی خو په داسی دلائلُ سره ئی ثابتوی چې د اصول اسلامیه سره ټکراؤ دی لهذا په عالَم کښې عند المتکلمین د دی هډو وجود نشته.

قوله: ای محله الذی یقومه: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره یو بل اختلاف ته اشاره کول دی. پدی مسئله کښې اختلاف دے چې په «مَحَل» او «مَوْضُوع» کښې څه فرق شته کنه دا یو شئ دے ؟ متکلمین وائی: چې دا دواړه یو شئ دے هیڅ فرق نه لری ، یعنی یو شئ چې په بل پوری قائم وی او د هغی سره موجود وی دغه ماقام به د ماقام دپاره هم موضوع ده او هم محل دے لکه: بیاض چې قائم شی په جسم پوری ؛ نو دغه جسم د بیاض دپاره هم موضوع او هم محل دے. فلاسفه وائی: چې د محل او موضوع په مینځ کښې فرق دے پدی شان سره که محل په خپل وجود کښې حال ته محتاج وو دیته محل او ماده وائی لکه: هیولی چې محل دے په خپل وجود کښې حال ته چې صورت جسمی دے محتاج دے. او که یو شئ په خپل وجود کښې حال ته محتاج نه وو بلکه حال په وجود کښې محل ته محتاج وو ؛ نو دغه ته موضوع وائی لکه: شربت چې محتاج دے په خپل وجود کښې «مآء» ته خو «مآء» واپس دغه شربت ته محتاج ندی په وجود کښې لهذا «مآء» د شربت دپاره موضوع ده خو محل ندے او دغه حال ته ئی عرض وائی. شارح رحمۃ اللہ علیه چې د موضوع تفسیر پدی الفاظ سره وکړو چې «**ای محله الذی یقومه**» پدی سره ده مذهب د متکلمین اختیار کړو او رد ئی وکړو په فلاسفؤ باندی چې مراد د موضوع نه هغه محل دے چې ده لره ئی وجود ورکړے وی.

قوله: و معنی وجود العرض: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې ستا د تعریف د عین او عرض نه دا معلومه شوه چې د عین دپاره وجود شته او عرض دپاره وجود نشته ، دا خبره خلاف ده د مشاهدے نه ؛ ځکه خلق وائی: اسمان شین دے ، او فلان حیوان تور دے وغیره معلومه شوه چې د عرض دپاره هم وجود شته ؟ **جواب:** مونږه د عرض د وجود نه انکار ندے کړے بلکه مونږه وایو چې د عرض دپاره مستقلاً او جدا وجود نشته په شان د عَین ، البته نفس وجود لری پدی معنی چې دے په کومه موضوع او محل کښې موجود دے ؛ نو د موضوع وجود د دی عرض وجود دے داسی نده چې د عرض دپاره د موضوع نه علاوه هم وجود شته او یواځې مشارٌالیه په اشاره حسی سره کرځی ، هم دغه وجه ده چې د عرض انتقال د موضوع نه نه شی کیدے چې مثلاً: د کتاب نه سپین والے منتقل کړے او کتاب پاتی شی داسی نه کیږی بلکه سپین والے د کتاب به د کتاب د انتقال سره منتقل کیږی. په خلاف د «**وجود الجسم فی موضوع**» ځکه د جسم وجود فی نفسه جدا شئ دے او په موضوع کښې ئی وجود جدا شئ دے ، هم دغه وجه ده چې بغیر د حیز د انتقال نه دغه جسم د حیز نه منتقل کیدے شی لکه: کتاب د الماریٔ نه منتقل کړے او الماریٔ په خپل ځائے پاتی شی.

قوله: و عند الفلاسفة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره په معنی د «**قیام بذاته**» کښې مذهب د فلاسفوؤ ذکر کوی چې هغوی معنی د «**قیام بذاته**» دا کوی چې مستغني کیدل د شئ دی د محل نه لکه: کتاب چې دی لره قیام بذاته ثابت دے پدې معنی چې دا کتاب مستغني دے د محل نه چې المارئ ده بغیر د المارئ نه هم د دی وجود کیدے شي.

قوله: عن محل یقوّمه: مقصود پدې عبارت سره دفع د اعتراض عن الفلاسفة ده چې د فلاسفوؤ معنی د «**قیام بذاته**» صحیح نده ؛ ځکه فلاسفه وائي چې صورت جسمیه لره قیام بذاته ثابت دے ، او پدې تعریف سره صورت جسمیه د قائم بذاته نه خارجیږی ؛ ځکه فلاسفه قائل دی په **تلازم بین الهیولی و الصورة** او وائي: چې صورت جسمیه چې حال دے مستغني ندے د خپل محل نه چې هیولی دے ، د دی خبرې نه دا لازمیږی چې صورت جسمیه لره قیام بذاته نشته حالانکه صورت جسمیه عندهم قائم بالذات دے او جوهر دے ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ په «**یقوّمه**» لفظ سره جواب ورکړو چې مراد د استغنی عن المحل نه دا دے چې دغه شئ به مستغني وی د داسې محل نه چې هغه وجود ورکوی دغه شئ ته ، او مونږه چې اوکتل ؛ نو صورت جسمیه محتاج محل یعنی هیولی نه دے خو په وجود کښې نه بلکه په **تَشَکُّل** کښې ؛ ځکه تلازم بین الهیولی والصورة پدې معنی دے چې صورت جسمیه «**حال**» محتاج دے هیولی «**محل**» ته په **تَشَکُّل** کښې او هیولی «**محل**» محتاج دے صورت جسمیه «**حال**» ته په وجود کښې.

قوله: و معنی قیامه بشئ اخر: د فلاسفه په نیز د عرض تعریف کوی چې یو شئ قائم بالغیر وی د دی مطلب دا دے چې د دغه شئینُ په مینځ کښې به اختصاص ناعتی وی پدې شان چې شئ اول منعوت او ثانی به ئی نعت شي. برابره ده که دغه شئ اول متحیز وی لکه: «**سواد الجسم**» چې پدیکښې مونږه اول چې سواد دے د ثانی جسم دپاره نعت گرځولے شو او داسې ویلے شو چې «**الجسم الأسود**» او جسم متحیز دے. او که شئ اول متحیز نه وی لکه: صفات د باری تَعَالٰی شو عند المتکلمین چې مثلا: علم د الله تَعَالٰی یو صفت دے چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی سره د دی اختصاص ناعتی دے پدې شان چې علم صفت او الله تَعَالٰی ئی موصوف دے ، مونږه داسې ویلے شو چې «**الله عالِمٌ**» بیا دا مثال چې شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے ؛ نو دا بنا په مذهب د متکلمینُ دے ؛ ځکه فلاسفه د صفات د باری تَعَالٰی قائل ندی.

قوله: و المجردات: مراد د مجردات نه عند الفلاسفه هغه غیر مادی اشیآء دی چې جواهر موجوده دی خو نه اجسام دی ، نه مشارٌالیه دی په اشاره حسی سره ، او نه ورلره حیز او مکان ثابت دے لکه: ملائکه ، نفوس ناطقه ، جنات ، شیاطین وغیره. متکلمین د دوی د دی تفصیل نه انکار کوی وائي: چې ماسوی الله چې څومره اشیآء دی دا ټول په جسم ، عرض ، جزء لایتجزیٰ کښې داخل دی او ملائک ، نفوس ناطقه ټول د قبیلے د اجسامُ نه دی.

ثمره د مذهب د فلاسفوؤ دا شوه چې عند الفلاسفه د الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی دپاره قیام بذاته ثابت دے ، او صفات د باری تَعَالٰی په عرض کښې داخل دی ، اوس عین او عرض خو من أقسام العالَم وو ؛ نو باری تَعَالٰی او صفات د هغه هم په عالَم کښې داخل شو ، او عالَم بجمیع اجزائه عندنا حادث دے لهذا دا هم حادث شو ، خو فلاسفه باری تَعَالٰی لره د عالَم نه خارج گڼړی او صفات د باری تَعَالٰی که

تسلیم کړي ؛ نو په عالَم کښې داخل دي خو عندهم عالَم بجمیع اجزائه حادث ندے لهذا صفات قدیم شو. «والله أعلم و علمه أتم»

بَيَانُ أَقْسَامِ الْعَيْنِ

﴿وَ هُوَ﴾ اَیْ مَالَهُ قِیَامٌ بِذَاتِهٖ مِنَ الْعَالَمِ ﴿إِمَّا مُرَكَّبٌ﴾ مِنْ جُزْئَيْنِ فَصَاعِدًا ﴿وَ هُوَ الْجِسْمُ﴾ وَ عِنْدَ الْبَعْضِ لَابُدَّ لَهُ مِنْ ثَلٰثَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ الْاَبْعَادُ الثَّلٰثَةُ اَعْنِیْ الطُّوْلُ وَ الْعَرْضُ وَ الْعُمْقُ وَ عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ تَقَاطُعُ الْاَبْعَادِ الثَّلٰثَةِ عَلٰى زَوَايَا قَائِمَةٍ. **ترجمه:** او دغه چې دي لره قيام بذاته دے د عالَم نه يا به مرکب وي د جزئينُ نه يا د دينه په بره او دا صرف جسم دے او په نيز د بعض باندی د جسم دپاره درې اجزاء ضروري دي د دې دپاره چې متحقق شي ابعاد ثلثه يعني طول ، عرض ، عمق ، او په نيز د بعض باندې د جسم دپاره اته/٨ اجزاء ضروري دي ؛ د دې دپاره چې تقاطع «پرپيکيدل» د ابعاد راشي په زوايا قائمه باندی.

تَشْرِيْحْ: ربط: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمة الله عليه د تقسيم د عالَم نه قسمينُ ته چې اعيان او اعراض دي ، اوس پدې عبارت سره د «**مَا لَهُ قِيَامٌ بِذَاتِهٖ**» چې اعيان دي تقسيم کول دي قسمينُ ته چې ۱۔ **عَيْنٍ مُرَكَّبْ**. ۲۔ **عَيْنٍ غَيْرِ مُرَكَّبْ** دے. دويم به د دې دپاره امثله ذکر کړي په «**و هو الجسم / کالجوهر الفرد**» سره. لهذا عالم به درې قسمه شي: « **عَيْنٍ مُرَكَّبْ ، عَيْنٍ غَيْرِ مُرَكَّبْ ، عَرَضْ**».

قوله: اى ماله قيام بذاته: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره تعين د «**هو**» ضمير د مرجع کوی. او شاته «**من العالم**» بيان د «**مَا**» دے او قيد احترازي ندے. ناکت ليکلی دي چې پدې سره مقصود احتراز دے د واجب تَعَالىٰ نه ؛ ځکه لفظ د «**مَا**» د عموم په وجه واجب تَعَالىٰ ته هم شامل وو پدې معنى چې د واجب تَعَالىٰ دپاره هم قيام بذاته ثابت دے ؛ نو شارح رحمة الله عليه په «**من العالم**» سره د واجب تَعَالىٰ نه احتراز وکړو ؛ ځکه واجب تَعَالىٰ د عالم نه ندے. خو دا قول ضعيف دے او ناکت سهو شوے دے ؛ ځکه مخکښې د ماتن رحمة الله عليه په قول «**ماله قيام**» کښې د «**مَا**» تفسير مو کړے وو په «**اى ممکنٌ**» سره ، او ممکن مونږه د دې دپاره اغستے وو چې واجب او ممتنع ترينه خارج کړو لهذا دلته به د «**مَا**» نه مراد هم هغه ممکن وی او واجب تَعَالىٰ مخکښې خارج شوے دے ؛ نو دوباره خارجول د دې ندی مګر إِخْرَاجُ الْمُخْرَجِ او دا تکرار وی.

قوله:إمّا مرکبٌ: أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. اختلاف به ذکر کړي په ترکب د جسم کښې «**من جزئين فصاعدًا**» سره. ﴿۲﴾.. مقام د دې اختلاف به ذکر کړي «**و ليس هذا نزاعًا**» سره. ﴿۳﴾.. ترجيح د ما هو الراجح به وکړي «**و فيه نظرٌ لانّه**» سره.

إِخْتِلَافُ الْعُلَمَاءِ فِيْ تَرَكُّبِ الْجِسْمِ

قوله: من جزئين فصاعدا: ١ـ چونکه دا خبره مخکښې واضح شوې ده چې په هر اختلاف کښې لابدى وى د پنځه خبرو نه ١ـ **تحرير محل النزاع.** ٢ـ **تعيين المخالفين.** ٣ـ **دعاويهم.** ٤ـ **دلائلهم.** ٥ـ **وترجيح ما هو الراجح.**

تحرير محل النزاع : پوهه شه چې ماسوى د الله تعالى نه يعنى عالَم اولاً په دوه قسمه دے: ١ـ عالم بسيط. ٢ـ عالم مركب. عالَم بسيط چې دا عبارت دے د عناصرِ اربعه نه د څه نه جوړ دے؟ پديکښې لس مذاهب دى چې تفصيل د هغى په فن دحکمت کښې کولے شى د دى سره دلته زمونږه څه کار نشته. عالَمِ مرکب چې دا عبارت دے د مواليد ثلثه نه چې «**حيوانات ، نباتات ، جمادات**» دى پديکښې هم اختلاف دے مشائين وائى: دا مرکب دى د هيولى او صورت نه. اشراقين وائى: دا مرکب دے د جزء عرضى «مقدار» او جزء جوهرى «هيولى مع صورت جسميه» نه. او متکلمين وائى: دا مرکب دى د اجزاء لاتتجزى نه. د دى اختلاف سره هم زمونږه دلته څه کار نشته. دريم اختلاف د متکلمين په خپل مينځ کښې دے چې عالَمِ مرکب چې جسم دے او د اجزاء لا تتجزى نه جوړ دے؛ نو دا کم ازکم د څو اجزاء نه جوړ دے؟ دلته شارح رحمہ اللہ علیہ دا اختلاف ذکر کوى. دا شو تحرير د محل النزاع.

تعين المختلفين و دعواهم: پدى مسئله کښې اصل کښې څلور مذاهب دى «جمهور اشاعره ، بعض اشاعره ، ابو على الجبائى ، ابو الهذيل ، نظام معتزلى» ليکن شارح رحمہ اللہ علیہ د دينه اولنى درى ذکر کړى دى: ١ـ جمهور اشاعره وائى: چې د جسم دپاره کم از کم دوه جزءَ کافى دى شارح رحمہ اللہ علیہ دا مذهب ذکر کړے دے په دى الفاظ سره «**من جزئين فصاعدًا**». ٢ـ بعض اشاعره وائى: چې د جسم د ترکيب دپاره کم ازکم درى اجزاء ضرورى دى شارح رحمہ اللہ علیہ وائى: «**و عند البعض لابد له**». ٣ـ بعض معتزله لکه أبو على الجبائى وائى: چې د جسم د ترکُّب د تحقُّق دپاره کم ازکم اَته اجزاء پکار دى شارح رحمہ اللہ علیہ وائى: «**و عند البعض من ثمانية اجزآء**». او دا اختلاف په اصل کښې بنا دے په تعريف د جسم باندى. څوک تعريف د جسم کوى په «**جوهرٌ مرکبٌ**» سره لکه اول مذهب واله. دويم مذهب واله تعريف د جسم کوى په «**جوهرٌ ذو أبعادٍ ثلثةٍ**» سره. دريم مذهب واله تعريف کوى په «**جوهرٌ ذو أبعاد ثلثة مُتَقَاطِعَةٍ**» سره.

دلائلهم: د مذهب اول واله دليل روسته شارح رحمہ اللہ علیہ ذکر کوى په «**احتج الاولون**» سره د هغى تَشرِيْح به هلته وشى. د دويم مذهب واله دليل ذکر کوى په عبارت «**ليتحقق الابعاد**» سره. حاصل ئى دا دے چې د جسم دپاره درى اجزاء کم ازکم ځکه ضرورى دى چې ابعاد ثلثه ، يعنى «**طُول ، عَرَض ، عُمُق**» په جسم کښې متحقق شى پدى شان سره چې اول جزئين به د يو بل په محاذات کښې واقع کړو او د يو بل سره به ئى د خط په ذريعه ميلاو کړو لکه: ‎ـــ‎ دا شو. د دى سره به مونږه ته يو بعد حاصل شى چې طول دے. بيا به دريم جزء د دى جزئين په ملتقى باندى واقع کړو.

او د هغې جزء به د دې جزئينُ سره اتصال وکړو په ذريعه د خط سره ، د نبئ طرف واله اتصال نه به حاصل شي مثلا: او د کس طرف واله اتصال نه به عُمق حاصل شي مثلا دا عرض
صورت شو نو پوره جسم جوړ شو او ابعاد ثلثه هم متحقق شو. بيا تحقق د ابعاد ثلثه ځکه کوو په جسم کښې چې تقسيم د جسم په دغه درے طرقو سره کيږي يعنې **طولًا ، عرضًا ، عمقًا.**

﴿فائدة﴾ يو د «**طول ، عرض ، عُمق**» عرفي معنى ده چې کوم خط د ټولو نه اوږد وي هغې ته طول او وروسے ته عرض او د هغې نه کم ته عمق وائي. خو دلته دا معنى نده مراده. بلکه مصطلح «**طُول ، عَرَض ، عُمُق**» مراد دی ، هغه دا چې کوم بُعد اولًا فرض شي هغې ته طول وائي برابره ده که اوږد وي او که لنډ وي ، او کوم بعد چې ثانيًا فرض شي هغې ته عرض ، او ثالثًا چې کوم فرض شي هغه عُمق دے.

قوله: ليتحقّق ثمانية أجزاء: د دريم مذهب واله دليل ذکر کوي چې بعض معتزله دی. دوی وائي چې د جسم دپاره کم ازکم اته اجزآء ځکه ضروري دي چې تقاطع د ابعاد ثلثه راشي په زاويو قائمو سره. مخکښې د دينه چې پدې دليل باندې پوهه شو دلته يو څو اصطلاحات ياد ساتل ضروري دي.

تَعْرِيفُ الزَّاوِيَةِ وَأَقْسَامُهَا

زوايا جمع د زاوية ده په لغة کښې «کوټ» ته وائي ، او په اصطلاح د علم هندسه کښې هغه کوټ ته وائي چې حاصل شي د اتصال د خطينُ نه په نقطه باندې ، زاويه په درې قسمه ده.

﴿۱﴾.. زاويه قائمه : دا هغه زاويه ده: چې حاصل شي د اتصال دخطينُ مستقيمتينُ نه لکه: د دې شکل دا کوټ زاويه قائمه ده يعنې خطوط ئې سيده دي او د دې زاويه مقدار ۹۰ درجه برابر وي.

﴿۲﴾.. زاويه منفرجه: او **﴿۳﴾.. زاويه حاده:** هغه زاويتين دي چې حاصل شي د اتصال د خط مستقيم (سيده) او خط مُنحنی (کوږ) نه ، دغه يو طرف ته ئې منفرجه وائي ؛ ځکه چې د ۹۰ درجے نه «کولاؤ» وي ، او بل طرف ته ئې حاده وائي ؛ ځکه چې «کړه» وي او د ۹۰ درجے نه کمه وي ، محسوسی مثال د دې دپاره لکه : د دې شکل يمين طرف ته زاويه منفرجه اوشمال ته زاويه حاده ده.

اوس د دليل تفصيل دا دے چې د جسم دپاره اته اجزآء به داسې راځي چې اول به جزئين په محاذات د يو بل کښې واقع کړو او د هغې اتصال به وکړو ؛ نو د هغې نه به يو بُعد حاصل شي چې طول دے په دې طريقه سره. بيا به جزئين په ملتقی د دې جزئين باندې واقع کړو يو برء او بل شکته طرف ته او د دې جزئين به هم اتصال وکړو په داسې طريقه سره چې قطع «کټ کول» د طول

واله خط وکړی او د دی سره به څلور زاویه پیدا شی لکه: لاندی باندی څلور زوایا راغلے او دویم بُعد چې عرض دے هغه ورسره هم حاصل شو. بیا به دوه نور جزئین په محاذات واله جزئین دپاسه فرض کړو او د هغی اتصال به وکړو چې د دی سره به تقاطع د عرض واله خط وشی او دریم بُعد «عمق» به هم حاصل شی سره د څلورو زوایا قائمو نه لکه: دا شکل شو. بیا به دوه جزئه نور فرض کړو او واقع به ئې کړو په ملتقی د هغه جزئین چې کوم لاندی باندی دی او د هغی اتصال به وکړو چې قطع د عمق واله خط متحقق شی؛ نو څلور زوایا به نور پیدا شی مثلاً دا روسته شکل شو.

حاصل دا شو چې په دی مذهب کښې پدی ترتیب سره په هر جسم کښې دری ابعاد حاصل شو یعنی «**طول، عرض، عمق**» شپږ جهات حاصل شو یعنی «**فوق، تحت، قدام، خلف، یمین، شمال**» او اته اجزاء حاصل شو څلور لاندی او څلور پری دپاسه لکه د نقشے نه ظاهره شوه. او دولس پکښې زوایا قائمه راغلے، څلور د تقاطع د طول نه، څلور د تقاطع د عرض او څلور د تقاطع د عُمق نه حاصل شوی. لهذا پدی ترتیب سره تقاطع د ابعاد ثلثه راغله په زوایا قائمو سره. تَدَبَّرْ وَ تَشَكَّرْ.

وَ لَيْسَ هٰذَا نِزَاعًا رَاجِعًا إِلَى الْإِصْطِلَاحِ حَتّٰى يُدفَعَ بِأَنَّ لِكُلِّ اَحَدٍ اَنْ يَّصْطَلِحَ عَلٰى مَا شَاءَ بَلْ هُوَ نِزَاعٌ فِىْ اَنَّ الْمَعْنَى الَّذِىْ وُضِعَ الْجِسْمُ بِإِزَائِهِ هَلْ يَكْفِىْ فِيْهِ التَّرْكِيْبُ مِنْ جُزْئَيْنِ أَمْ لَا ؟ إِحْتَجَّ الْاَوَّلُوْنَ بِأَنَّهٗ يُقَالُ لِأَحَدِ الْجِسْمَيْنِ إِذَا زِيْدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَّاحِدٌ إِنَّهٗ اَجْسَمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَلَوْلَا اَنَّ مُجَرَّدَ التَّرْكِيْبِ كَافٍ فِى الْجِسْمِيَّةِ لَمَا صَارَ بِمُجَرَّدِ زِيَادَةِ الْجُزْءِ أَزْيَدَ فِى الْجِسْمِيَّةِ. وَ فِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّهٗ اَفْعَلُ مِنَ الْجَسَامَةِ بِمَعْنَى الضَّخَامَةِ وَ عَظْمِ الْمِقْدَارِ يُقَالُ جَسُمَ الشَّئُ اَىْ عَظُمَ فَهُوَ جَسِيْمٌ و جُسَامٌ بالضَّم وَ الْكَلَامُ فِى الْجِسْمِ الَّذِىْ هُوَ إِسْمٌ لَا صِفَةٌ. ترجمه:

او دا داسی نزاع «جګړه» لفظی نده چې راجع شی اصطلاح ته تر دی چې دفع شی پدی چې د هر چا دپاره حق شته چې اصطلاح جوړه کړی په کومه طریقه چې د ده خوښه وی، بلکه دا نزاع پدی کښې ده چې هغه معنی چې لفظ د جسم د هغی په مقابله کښې وضع شوے دے آیه کافی کیږی پدیکښې صرفِ ترکیب کنه؟ دلیل نیولے دے اولنو پدی چې ویلے کیږی د یو د دوه جسمینو په باره کښې چې کله پدی یو باندی یو جزء زیات شی: دا «أجسم» دے د دی بل نه، اوس که په جسم کیدو کښې صرف ترکیب کافی نه وو؛ نو په زیادت د یو جزء باندی به دا یو جسم د بل نه په جسمیت کښې نه زیاتیدلے، او په دی دلیل کښې نظر دے؛ ځکه چې دغه «أجسم» (صیغه) د أفعل «صفت مشبه» ده د «جُسَامَةٌ» نه په معنی «ضخامة» یعنی غټ والی د مقدار باندی. ویلے کیږی «جسم الشیء» یعنی غټ شو شی «فهو جسیم و جُسام» په ضمه د جیم سره، او زمونږه خبره په هغه جسم کښې ده چې هغه اسم وی نه چې صفت وی.

تَشْرِيْح: قوله: وليس هذا نزاعا لفظيا: ۲ـ مقام الاختلاف ذکر کول دی دپاره د دفع الوهم. وهم دا راځی چې چا به ویل چې د دی مذکوره بره نزاع به څه حیثیت نه وی؛ ځکه دا نزاع به نزاع لفظی وی او د نزاع لفظی هیڅ حیثیت نه وی؛ ځکه نزاع لفظی پدی دفع کیدے شی چې دا خو د هر چا خوښه ده چې کومه اصطلاح جوړوی؛ نو اجازت دے هغه ته، مشهوره مقوله ده: «لا

مشاحة فی الاصطلاح» مثلا نحات د کلمه تعریف کوی «الفظٌ وُضِعَ لمعنیً مُفرَد» او مناطقه د کلمه تعریف کوی «ما دلّ علیٰ معنًی فی نفسه مقترن بأحدِ الازمنة الثّلثة» او دا تعریف په نحو کښې د فعل دے. اوس دا اختلاف او نزاع د نحاتُ او مناطقوُ نزاع لفظی ده ؛ ځکه اصطلاحات د دوارو جدا جدا دی ؛ نو څوک پری اعتراض نه شی کولے ؟ شارح رحمۃ اللہ علیه دا وهم دفع کړو چې دا نزاع لفظی نده بلکه نزاع حقیقی ده پدی معنی چې د جسم دپاره صرف ترکیب کافی دے او کنه تحقق د ابعاد هم ضروری دے ؟ نو اختلاف د علماء راغے بعض ترکب کافی وائی او بعض ورسره ابعاد هم ضروری وائی ، بیا چې ابعاد ضروری شو ؛ نو تقاطع د ابعاد ضروری ده او کنه ؟ نو پدیکښې هم اختلاف جوړ شو.

قوله: راجعا الی الاصطلاح: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی جملے سره دفع د اعتراض ده. حاصل ئې دا دے چې تا انکار وکړو چې «**لیس هذا نزاعًا لفظیًا**» حلانکه «**صاحب المواقف میر سید سند الشریف الجرجانی**» خو دیته نزاع لفظی ویلی ده ؟ **جواب:** نزاع لفظی دوه قسمه ده ۱۔ نزاع لفظی عرفی لغوی. ۲۔ نزاع لفظی اصطلاحی. شارح رحمۃ اللہ علیه انکار د نزاع لفظی نه بالمعنی الثانی چې اصطلاحی ده کړے دے. او صاحب المواقف اثبات د نزاع لفظی بالمعنی الاول چې عرفی لغوی ده کړے دے **و لا منافات بینهما.**

قوله: احتج الاولون: شارح رحمۃ اللہ علیه د اول مذهب واله دلیل ذکر کوی. چې کوم خلق د جسم دپاره صرف ترکب کافی وائی چې هغه حاصلیږی په تحقق د جزئینُ سره ، هغوی دلیل دا پیش کوی چې دوه داسی مجموعی چې مشتمل وی په جزئین باندی مثلا: یوه مجموعه دا oo شوه ، او دویمه مجموعه دا oo شوه. اوس پدی دوارو کښې په یوه مجموعه چې یو جزء زایات کړے مثلا: ꝏo داسی شی ؛ نو دی مجموعے ته په مقابله د دغے دویمے مجموعه کښې «**أجسم**» وائی په معنی د «**زائد فی الجسمیة**» باندی. چې مقصد ئې دا جوړیږی چې نفس جسمیت په دغه مخکښې مجموعتینُ کښې چې مرکب وی د جزئینُ نه هم وو البته په زیادت د دی دریم جزء سره په دغه جسمیت کښې زیادت راغلو ؛ ځکه اسم تفضیل کښې نفس فعل وی سره د زیادت نه ، پس نفس جسمیت په تحقق د جزئین سره راغلے وو. لهذا د جسم دپاره ترکب من الجزئین کافی دے.

قوله: لاحد الجسمین: دا عبارت د شارح رحمۃ اللہ علیه مخدوش دے ؛ ځکه پدی عبارت سره په دلیل کښې مصادره علی المطلوب راځی ، هغه داسی چې یو شئ مرکب من جزئین وی د هغی په جسمیت کښې خو نزاع ده او دے وائی: «**لاحد الجسمین**» لهذا د مرکب من جزئین اول جسمیت ثابتول پکار دی بیا پری اطلاق د جسم صحیح دے ، لهذا عبارت داسی پکار وو «**یقال لاحد المجموعین المرکب من جزئین» تدبر.**

قوله: و فیه نظر: ۳۔ ترجیح د ما هو الراجح کوی. شارح رحمۃ اللہ علیه د مذهب د جمهورُ اشاعره په دلیل باندی رد کوی چې دلیل ئې کمزورے دے ؛ نو دغه مذهب هم مرجوح شو. حاصل د رد دا دے: چې کوم دلیل تاسو پیش کړو د خپلے دعوی د اثبات دپاره دا دلیل صحیح ندے ؛ ځکه دا ستاسو د دعوی سره توافق نه خوری «**صغری**» او کوم دلیل چې د دعوی سره توافق نه خوری هغه صحیح نه وی «**کبری**» لهذا دا دلیل هم صحیح نه شو «**نتیجه**». کبری واضحه ده ، دلیل د صغری دا

دے چې د «أجسم» مشتق منه «جِسْمٌ» ندے چې د دې معنی «زائد فی الجسمیة» شی ، بلکه «أجسم» صیغه د صفة مشبه ده د باب د کَرُمَ نه د «جُسامت» نه مشتق دے په معنی د «ضخامت» یعنی لوی والی د مقدار سره ، شارح رحمه الله ئی ماده ذکر کړی ده «جُسم الشیء» په معنی د «عَظُم الشیء» سره ، او صیغه د صفت مشبه د دینه «جسیم» او «جُسام» په ضمه د «جیم» سره راځی. لنډه دا چې «أجسم» د صفت صیغه ده او زمونږه خبره په هغه جسم کښې ده چې اسم ذات وی نه چې اسم صفت وی ، ځکه په صفت کښې دا کیدے چې جزء واحد واله ته هم «أجسم من الآخر» او ویلے شی مثلاً: دا جزء أجسم دے د دی جزء نه پدی معنی چې د دی اول جزء حُجم غټ دے د دی دویم جزء نه او د یو جزء په جسمیت خو هیڅ څوک ندی قائل.

﴿أَوْ غَيْرُ مُرَكَّبٍ كَالْجَوْهَرِ﴾ يَعْنِى الْعَيْنَ الَّذِى لَا يَقْبَلُ الْإِنْقِسَامَ لَا فِعْلًا وَ لَا وَهْمًا وَ لَا فَرْضًا. ترجمه: او یا به غیر مرکب وی لکه جوهر شو یعنی هغه عین چې نه قبلوی تقسیم کره نه فعلاً ، او نه وهمًا ، او نه فرضًا.

تَشْرِيحْ: ربط: غرض د ماتن رحمه الله خو د قائم بالذات ممکن چې عین دے دویم قسم ذکر کول دی په «او غیر مرکب» سره. بیا به وزلره مثال پیش کړی «کالجوهر» سره. او غرض د شارح رحمه الله په «یعنی العین الذی» سره یو تعریف د جوهر الفرد کول دی. دویم دفع د اعتراض کوی. حاصل د اعتراض دا دے چې ماتنه ! د عین غیر مرکب دپاره چې دی کوم مثال پیش کړو دا صحیح ندے ؛ ځکه دا مثال مطابق د ممثل سره ندے ، او هر هغه مثال چې شان دا وی صحیح نه وی ، لهذا دا مثال هم صحیح نه شو. کبری واضح ده ، دلیل د صغری دا دے چې تا د عین غیر مرکب په مثال کښې «جوهر» پیش کړو حالانکه د جوهر دری معنی دی ، او په هغه دری وارو معنو کښې په یوه معنی سره هم دا مثال د عین غیر مرکب دپاره نه صحیح کیږی.

۱۔ جوهر په معنی د «قائم بذاته» سره او پدی معنی سره جوهر عام دے واجب تعالیٰ او عینِ ممکن نه مطلقًا که عین مرکب وی که عین غیر مرکب وی ټولو ته شامل دے ؛ نو «جوهر» مثال د غیر مرکب دپاره نه صحیح کیږی.

۲۔ حکماء معنی د جوهر کوی: «الممکن القائمُ بنفسه سواءً کان جسمًا او غَیْرَ جسمٍ» «دا یو ممکن دے چې قائم بنفسه وی برابره خبره ده که جسم وی او که غیر جسم وی» بنا پدی تعریف هم مثال نه صحیح کیږی ؛ ځکه جوهر جسم او غیر جسم دواړو ته شامل دے او جسم خو مرکب دے حالانکه مونږه دا مثال د غیر مرکب دپاره پیش کړے دے.

۳۔ معنی د جوهر دا کیږی چې «ماهیةٌ إذا وُجد فی الخارج کانت لَا فی مَوْضُوعٍ» «دا یو ماهیت دے چې که موجود شی په خارج کښې ؛ نو نه به وی خاص تر موضوع پورې» پدی معنی سره هم دا تعلق ساتی د مرکباتُ سره. **جواب:** شارح رحمه الله جواب وکړو چې دلیل د صغری دے تام ندے ؛ ځکه د جوهر دپاره څلورمه معنی هم شته او دلته هم هغه معنی زمونږه مراد ده او په هغه معنی سره دامثال د عین غیرمرکب دپاره صحیح دے ، هغه معنی دا ده: «العین الذی لا یقبل الانقسام الخ» یعنی جوهر هغه عین دے چې په هیڅ جهت د جهاتُ د تقسیم سره انقسام نه قبلوی نه فعلاً ، نه وهمًا او نه فرضًا.

بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ په تعریف کښې لفظ د «عین» را معاد کړو ؛ ځکه چې «عین» مَقْسَم دے او هر مقسم په خپلو اقسامُ کښې مرعی وی.

أَقْسَامُ التَّقْسِيمِ مَعَ بَيَانِ دَلِيلِ الْحَصْرِ فِيهَا

قوله: لا فعلًا و لا وهمًا: تقسیم په شپږ قسمه دے ۱۔ **قَطْعِیْ**. ۲۔ **کَسْرِیْ**. ۳۔ **خَرْقِیْ**. ۴۔ **عَقْلِیْ**. ۵۔ **وَهْمِیْ**. ٦۔ **فَرْضِیْ**. وجه د حصر پدی اقسامُ کښې دا ده چې تقسیم په شیٔ کښې وشی ؛ نو یا به د دی تقسیم سره په خارج کښې تحقق د اجزاء بالفعل حاصلیږی یا نه ، که حاصلیدلو ؛ نو بیا به خالی نه وی یا به دا تقسیم شوے وی په **آله مُنْفِذَه** «تیره بوری رابوری وتونکی» سره یا نه ، که په **آله منفذه** سره شوے وو ؛ نو دا «**تقسیم قطعی**» شو لکه: غوښه کټ کول په چاړه سره ، لرګے کټ کول په اره سره ، واخه ریبل په لور سره. او که په **آله منفذه** سره نه وو ؛ نو بیا به خالی نه وی ، یا به تفریق د اجزاء په طریقے د **تصادم** «راغریدلو» سره وی او یا به په طریقے د **رَجْفَه** «جټکے» سره وی که اول وو نو «**تقسیم کسری**» لکه: شیشه ماتول ، کانړے ماتول. او که ثانی وو ؛ نو «**تقسیم خرقی**» لکه: کپړه خیرول ، شلول. او که تحقق د اجزاء په خارج کښې بالفعل نه راتلو ؛ نو بیا به خالی نه وی ، یا به وجود د کُلِی مع الاجزاء په خارج کښې ممکن وی یانه ؟ که ممکن نه وو دیته «**تقسیم عقلی**» وائی لکه: تقسیم د «**حیوان**» کول ناطق او غیر ناطق ته چې په خارج کښې کُلی مع الاجزاء نشته دے صرف افراد ئی موجود دی. او که وجود د کُلی مع الاجزاء په خارج کښې ممکن وو ؛ نو بیا به خالی نه وی ، یا به د دغه تقسیم نه تا تعبیر په جزئی طریقے سره کړے وی یا په کُلی طریقے سره که په جزئی طریقے سره وو ، یعنی قاسِم وَهَمْ وو او مقسوم جزئی او حاصل بالقسمت ئی جزئیات وو ؛ نو دا «**تقسیم وهمی**» شو لکه ته او وائی: دا خاص ګز څلور پاؤه دے ، یا دا خاص پیمانه دولس انچې ده اوس خاص پیمانے او ګز ته اشاره کول او هغه وهمًا تقسیمول د دینه په وهمی طریقے سره جزئیات حاصلیږی ؛ ځکه په خارج کښې خو د تقسیم نه پس بالفعل دغه اقسام نه متحقق کیږی. او که تعبیر په کُلی طریقے سره شوے وو یعنی قاسِم عقل وو او مقسوم کُلی او حاصل بالقسمت ئی کلیات وو ؛ نو دا «**تقسیم فرضی**» شو لکه ته او وائی: چې هر ګز څلور پاؤه وی ، یا هره پیمانه دولس انچې وی. اوس دا تعبیر مونږه په کُلی الفاظ سره وکړو چې «هر ګز څلور پاؤه دے» او ګز «چې کلی دے» مع الاجزاء په خارج کښې موجود دے البته په خارج کښې پس د تقسیم نه کلی مع الاجزاء بالفعل نه شی موجود کیدے ؛ ځکه چې ګز تقسیم کړے شی او پاؤ ترینه لری کړے شی ؛ نو دغه ګز ته څوک ګز نه وائی.

﴿**فائدة**﴾.. شارح رحمۃ اللہ علیہ اول دری اقسامُ ته اشاره کړی ده په «**لا فِعْلًا**» سره ؛ ځکه په دغه تقسیم کښې اجزاء بالفعل حاصلیږی. او په باقی دری أقسامُ کښې ئی عقلی په ضمن د وهمی او فرضی کښې شمیرلے دے.

إعتراض: ستا د وجه د حصر نه معلومه شوه چې "وهم" مدرِک لاجزاء الجسم دے حالانکه مشهوره دا ده چې "وهم" مدرِک د هغه معانی جزئیه دے کومه معانی چې په محسوساتُ کښې پیدا کیږی لکه: "عداوت ، محبت ، ترحّم" وغیره ؟ **جواب:** مشهوره خبره په خپل ځائے صحیح ده خو د دی دا مطلب هرگز ندے چې وهم د معانی جزئیه نه علاوه د بل څیز ادراک نه شی کولے ، بلکه د دی مطلب دا دے چې د معانی جزئیه ادراک د وهم نه بغیر بل شئ نه شی کولے ، یعنی ادراک د معانی جزئیه منحصر دے تر وهم پورې ، دا نه چې ادراک د وهم منحصر دے تر معانی جزئیه پورې.

اعتراض: تاسو وائی: چې په "جزء لا یتجزی" کښې هیڅ قسم تقسیم نه شی راتلے حتی چې فرضی تقسیم پکښې هم ممتنع دے دا خبره مونږه نه منو ؛ ځکه تقسیم فرضی عقلی خو په هر څیز کښې راتلے شی اګر که محال ولی نه وی ؛ ځکه فرض د محال هم کیږی لهذا په جزء لا یتجزی کښې فرضی تقسیم کیدے شی ؟ **جواب:** د فرض دوه معنی او مفهومه دی ۱۔ فرض په معنی د تقدیر او اندازے سره. ۲۔ فرض بمعنی تجویز العقل. اوس فرض په معنی اول سره د هر شئ سره تعلق لری خو دغه معنی زمونږه مراده نده او دغه منشأ د اعتراض ده ، او فرض په معنی ثانی سره د هر څیز سره تعلق نه لری او دلته هم دغه معنی زمونږه مراده ده او دا منشأ د جواب ده. مثلا: د یو لوئ کاری لکه: بس یا ترک شو په باره کښې څوک او وائی دا ما په یو لاس کښې اوچت کړے دے. د دی فرض په معنی اوله صحیح دے خو په معنی ثانی چې تجویز العقل دے صحیح ندے.

﴿وَ هُوَ الْجُزْءُ الَّذِیْ لَا یَتَجَزّٰی﴾ وَ لَمْ یَقُلْ وَ هُوَ الْجَوْهَرُ اِحْتِرَازًا عَنْ وُرُوْدِ الْمَنْعِ بِاَنَّ مَا لَا یَتَرَکَّبُ لَا یَنْحَصِرُ فِی الْجَوْهَرِ بِمَعْنَی الْجُزْءِ الَّذِیْ لَا یَتَجَزّٰی بَلْ لَا بُدَّ مِنْ اِبْطَالِ الْهَیُوْلٰی وَ الصُّوْرَةِ وَ الْعُقُوْلِ وَ النُّفُوْسِ الْمُجَرَّدَةِ لِیَتِمَّ ذٰلِکَ وَ عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ لَا وُجُوْدَ لِلْجَوْهَرِ الْفَرْدِ اَعْنِی الْجُزْءَ الَّذِیْ لَا یَتَجَزّٰی وَ تَرَکُّبُ الْجِسْمِ اِنَّمَا هُوَ مِنَ الْهَیُوْلٰی وَالصُّوْرَةِ. **ترجمه:** او هم دا جزء لا یتجزی دے ، او و نه ویل مصنف: "و هو الجوهر" د وجه د ځان ساتلو د راتللو د منع نه چې کوم عین چې مرکب نه وی منحصر ندے په جوهر کښې په معنی د جزء لا یتجزی سره بلکه ضروری ده اول ابطال د هیولی ، صورت ، عقول او نفوس مجرده. د دی دپاره چې تام شی دغه حصر. او په نیز د فلاسفو وجود نشته دپاره د جزء لا یتجزی په معنی د "جوهر الفرد" سره . او ترکب د جسم صرف د هیولی او صورت نه دے.

تَشْرِیْحْ: قوله: و هو الجزء الذی لا یتجزّی: ۱۔ غرض د ماتن رحمة الله علیه دویم نوم ذکر کوی د جوهر الفرد. ۲۔ دفع د اعتراض کوی. چې تا د عین غیر مرکب په مثال کښې "جوهر" پیش کړو دا صحیح ندے ؛ ځکه خلق وائی چې عین غیر مرکب خو "جزء لا یتجزی" دے ؛ نو "جوهر" پکښې د عین دریم قسم شو څه ؟ **جواب:** ماتن رحمة الله علیه فرمائی: چې دا دواړه یو شئ دے دا نه چې د عین دری قسمه دی او "جوهر" ئې دریم قسم دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به وکړی "و لم یقل و هو" سره. ﴿۲﴾.. په وجود او عدم وجود د جزء لا یتجزی کښې به اختلاف طرف ته اشاره وکړی "و عند الفلاسفة" سره. ﴿۳﴾.. قوی ترین دلیل د متکلمین به ذکر کړی "و أقوی ادلة" سره. ﴿٤﴾.. مشهور دوه دلیله د

متکلمین به ذکر کړی «و أشهرها» سره. ﴿٥﴾.. رد به وکړی په دلائل د متکلمینُ باندی «و الکل ضعیف» سره. ﴿٦﴾.. دلائلُ د فلاسفه ته به اشاره وکړی «و أما ادلة النفی» سره. ﴿٧﴾.. رد به دلائلُ د فلاسفوُ به وکړی «فلا تخلوا عن ضعف» سره. ﴿٨﴾.. تفریع به وکړی پدی بحث باندی «و لهذا مال» سره. ﴿٩﴾.. اعتراض به پیش کړی «فان قیل» سره. ﴿١٠﴾.. جواب به ئی وکړی «قلنا» سره.

قوله: و لم یقل و هو الجوهر: ۱ـ دفع د اعتراض ده چې ماتن رحمة الله علیه د عین غیر مرکب دپاره مثال په کوم طرز سره پیش کړو چې «کالجوهر» نو دا صحیح ندے؛ ځکه چې دا تمثیل مخالف دے د تمثیل د نمط سابق نه «صغری» او کوم تمثیل چې شان ئی دا وی صحیح نه وی «کبری» لهذا دا هم صحیح نه شو «نتیجه» دلیل د کبری ظاهر دے چې ماتن رحمة الله علیه عمده شخص دے ده لره په یو طرز باندی عبارات پیش کول پکار دی. دلیل د صغری دا دے چې ماتن رحمة الله علیه د عین مرکب دپاره مخکښې مثال په طریقے د حصر سره پیش کړو او وی ویل: «و هو الجسم» پدی شان چې مبتدا معرفه او خبر هم معرف باللام معرفه ده، او قانون دا دے چې خبر معرف باللام وی؛ نو دا حصر پیدا کوی لهذا عین مرکب منحصر شو په جسم کښې. اوس چې کله د عین غیر مرکب د تمثیل نوبت راغلو؛ نو شارح رحمة الله علیه په طریقے د حصر سره نه بلکه په طریقے د تشبیه سره مثال پیش کړو چې «کالجوهر» دا ولې؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه فرمائی «احترازًا» چونکه ماتن رحمة الله علیه عمده شخص دے او د عمده شخص په کلام کښې چې تغیر راشی؛ نو په هغے کښې ضرور څه نکته وی، پس حاصل د جواب دا دے چې صغری منم خو کلیت د کبری دی نه منم؛ ځکه هر خلاف د نمط سابق نه غیر صحیح نه وی بلکه هغه مخالفت چې په څه نکته نه وی بنا هغه غیر صحیح وی، او دلته دا خلاف په نکته بنا دے، هغه نکته دا ده چې که ماتن رحمة الله علیه «و هو الجوهر» په طریقے د حصر سره ویلی وے؛ نو د فلاسفوُ د طرف نه اعتراض راتلو په ماتن رحمة الله علیه باندی، چې عین غیر مرکب خو په «جوهر الفرد بمعنی الجزء الذی لا یتجزی» کښې ندے منحصر بلکه عین غیر مرکب د دینه علاوه هم شته چې «هیولی، صورت، عقول، نفوس مجرده» دی. اوس دا اشیآء اگر چې د متکلمینُ په نیز خو باطل دی «او ماتن رحمة الله علیه هم د متکلمینُ نه دے» لیکن د دی په ابطال باندی ماتن رحمة الله علیه دلائل ندی قائم کړی، پس اول د دی ابطال پکار وو پس د هغی نه په طریقے د حصر سره مثال پیش کول پکار وو، او دا خو چونکه شوی نه دی؛ پدی وجه ماتن رحمة الله علیه او ویل: «کالجوهر». په خلاف د مخکښې قسم چې عین مرکب دے په هغی کښې د چا خلاف نشته بلکه متعین ده چې عین مرکب جسم دے، پدی وجه هلته حصر شوے دے.

اَلْاِخْتِلَافُ فِیْ وُجُوْدِ الْجُزْءِ الَّذِیْ لَا یَتَجَزّٰی وَ عَدَمِ وُجُوْدِهٖ

قوله: و عند الفلاسفة: ۲ـ په وجود او عدم وجود د جزء لا یتجزی کښې اختلاف طرف ته اشاره کول دی. پدی سره تحریر د محل النزاع هم وشو. مختلفین فلاسفه او متکلمین دی، د فلاسفوُ

نه مراد حکماء مشائیین چې ارسطاطالیس او د هغه متبعین دی ، د دوی دعوی دا ده چې "لا وجود للجوهر الفرد" د جوهر الفرد دپاره وجود نشته. **اعتراض:** فلاسفه خو د جوهر الفرد په وجود باندې قائل دی ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: "أعنى الجزء الذى لا يتجزى" د جوهر الفر په معنى د جزء لايتجزى سره دوى نه دى قائل. **اعتراض:** بيا دوى ترکُّب د جسم د څه نه وائی ؟ **جواب:** "و ترکب الجسم انما هو من الهيولى و الصورة" د جزء لايتجزى نه علاوه نور مواد شته چې هيولى او صورت دى او ترکب د جسم هم د دينه دے. د فلاسفو د مذهب حاصل دا دے چې دوى وائی: د جسم دپاره اجزاء ترکيبيه نشته البته اجزاء تحليليه ئې شته ، خو دغه اجزاء تحليليه بالقوه دى نه بالفعل لهذا په جسم کښې تجزى بالقوه راتلے شى او شئ في حين القوه موجود بالفعل نه وى بلکه معدوم وى. اوس دا تجزى داسې راځى چې حس مشترکه د جزء نه صورت واخلى او خزانه خيال ته ئې نقل کړى ، بيا وهم هغې ته متوجه شى او هغى ته خطاب شروع کړى چې اے جُزْءْ ! ممتد شه ؛ ځکه چې ته د جسم جزء ئې او جسم چونکه ممتد دے "و جُزء المُمتَدّ مُمتدٌ لان الممتدّ لا يترکب من غير المُمتدّ" پس هر ممتد شئ قابل د تقسيم وى لهذا اے جزء ته به هم تقسيم قبلوى تر غير متناهى پورى. **اعتراض:** کيدے شى دغه جزء دومره وړوکے وى چې قابلِ احساس نه وى ؛ نو دا به څنګه تقسيم شى ؛ ځکه چې حس مشترک د عدم احساس په وجه د هغې تصوير وانغستلو او خيال ته ئې هم نقل نه کړو ؛ نو وهم به هغى ته توجه څنګه اوکړى ؟ **جواب:** آو کله چې حس مشترک د عدم احساس په وجه تصوير وانخلى ؛ نو په دغه صورت کښې وهم براه راست دغه جزء ته توجه کوى او وائی چې دلته خامخا څه جزء شته چې دا جسم ترينه جوړ دے ؛ ځکه دا جسم موجود شوے څنګه دے ؟ لهذا د دغه جزء سره وهم مخامخ دغه مخاطبه کوى کومه چې بره بيان کړے شوه.

د متکلمين په نيز باندى جوهر الفرد په معنى د جزء لايتجزى سره وجود لرى او ترکب د جسم هم د دينه دے کَمَا مَرَّ.

بَيَانُ دَلَائِلِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ

وَ أَقْوَى أَدِلَّةِ إِثْبَاتِ الْجُزْءِ أَنَّهُ لَوْ وُضِعَ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ عَلَىٰ سَطْحٍ حَقِيْقِيٍّ لَمْ تَمَاسَّهُ إِلَّا بِجُزْءٍ غَيْرِ مُنْقَسِمٍ إِذْ لَوْ تَمَاسَّتْهُ بِجُزْئَيْنِ لَكَانَ فِيْهِمَا خَطٌّ بِالْفِعْلِ فَلَمْ تَكُنْ كُرَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ. **ترجمه:** او ډير قوى دليل د اثبات د جزء لا يتجزى دا دے چې بيشکه که کيخودلے شى کُره حقيقيه په سطح حقيقى باندى ؛ نو نه ميلاويږى د دى سره مګر په جزء غير منقسم باندى ، ولى که چرته ميلاو شى ورسره په جزئين باندى ؛ نو شى به په ديکښې خط بالفعل پس نه به شى دا کُره حقيقيه.

تَشْرِيْح: قوله: و أَقْوَى أَدِلَّةِ إِثْبَات: ۳۔ قوى ترين دليل د متکلمينُ ذکر کوى. متکلمين د خپلې دعوى دپاره درى دلائل وړاندى کوى چې يو اقوىٰ ، دوه مشهور دى. په اقوى دليل باندى د پوهه

کیدلو دپاره څه اصطلاحات مخکښې یادول ضروري دي: ۱ـ تعریف الکُرة. ۲ـ تعریف الکرة الحقیقیة. ۳ـ تعریف السَّطح. ۴ـ أقسام السَّطح. او د هر قسم تعریف.

۱ـ کُرَة بضم الکاف و فتح الراء بالتخفیف ویلے شي، د دې جمع «کُرَات، کُرَیٌ» راځي، په لغت کښې کره بال ته وائي. عرب پښ بال ته «کرة القَدَم» وائي. او په اصطلاح کښې «هِیَ جِسمٌ یُحِیطُ به سَطحٌ واحدٌ في وَسْطِهٖ نُقطَةٌ، جمیع الخُطُوطِ الخارِجَة مِنهَا إلیه سواءٌ.» ﴿التعریفات: ۱۸۳﴾ دا هغه جسم دے چې یوې سطح برې احاطه کړې وي او په مینځ د دې کښې یوه نقطه وي، چې ټول خطوط خارجه د دینه دغه سطح ته یو شان وي. لکه: دا جسم شو.

۲ـ کرة حقیقیة: د دې تعریف دا دے: «هی الجِسمُ الکُرَوِيّ الذی یَکُون جمیع الخطُوطِ المفروضة الخارجَة عن مَرکَزِه مُتَسَاوِیَة البُعْدِ» یعنې دا هغه جسم کروی دے چې پدیکښې بالفعل خطوط نه وي بلکه خطوط ئې مفروض وي. او د دې جسم چې کوم مرکز دے د هغې نه چې کوم مفروض خطوط غاړے طرف ته وتلي وي د دې ټولو مقدار به یو شان وي یعنې لنډ اوږده به نه وي، البته بالفعل به خطوط نه لري لکه دا جسم شو. اوس د دې جسم د مرکز نه چې کوم خطوط را وتلي دي د ټولو بُعد یعنې مقدار یو شان دے. په خلاف د نورو اشکالُ باندې چې د هغې خطوط مفروضه خارجه عن المرکز یو شان مقدار واله نه وي لکه شکل مربع ته کوره. اوس د دې شکل کوټونو ته چې کوم خطوط وتلي دي دا اوږده دي د هغه خطوطو نه کوم چې دې نورو اطرافُ ته تلي دي.

۳ـ السطح: په لغت کښې طرف ته وائي. او په اصطلاح کښې: «هو الذی یَقبَلُ الانقِسَامَ طُولًا وعَرضًا لَا عُمْقًا، و نِهَایَتُهُ الخطُّ» دا طرف د جسم هغه دے چې په جهتین سره تقسیم قبلوي یعنې طولًا عرضًا نه عمقًا او منتهی د دې خط وي.

۴ـ أقسام السَّطح: سطح اولًا په دوه قسمه ده: سطح حقیقي، سطح غیر حقیقي. سطح حقیقي دیته وائي چې په هغې باندې خطوط مستقیمه فرض کول ممکن وي، یعنې داسې خطوط رابشکل په هغې باندې ممکن وي چې که په دغه خطوطُ باندې نقطے فرض کړے شي؛ نو دغه ټولے نقطے به یو شان سیده وي لاندې باندې به نه راځي. او سطح غیر حقیقي هغه ده چې داسې نه وي. د سطح حقیقي مثال لکه دا شکل شو: او د سطح غیر حقیقي مثال لکه دا شکل شو: بیا سطح حقیقي په دوه قسمه ده: ۱ـ سطح حقیقي مستقیمه. ۲ـ سطح حقیقي مستدیره.

د سطح حقیقي مستقیمه تعریف دا دے: «هُوَ الَّذِی تَکُونُ جَمِیعُ اَجزائِه عَلَی السَّوآءِ لا یَکُونُ بَعْضُهَا اَرْفَعُ وَبَعْضُهَا اَخْفَضُ» دا هغه سطح ده چې ټول اجزآء د دې یو شان وي د یو بل نه اوچت ښکته نه وي. یعنې ټول اجزآء ئې داسې برابر وي چې نظر کول پدیکښې اول، وسط او آخر ته یو شان وي چې یو طرف بل طرف ته د کتلو نه حائل نه واقع کیږي لکه: ترکان چې لرګے سیده کړي او بیا د یو سر نه سترګه کرمه کړي او بل طرف ته نظر ورسوي. بالفاظ دیگر: داسې هموار وي چې لوړه جوړه پکښې نه وي لکه شیشه چې څنګه هموار وي. سطح حقیقي مستدیره داسې نه وي بلکه لوړه جوړه پکښې وي پدې شان چې نظر اول او آخر ته چې کوي نو وسط پکښې حائل واقع کیږي.

پس د تمهید نه د دلیل حاصل دا دے: چې که یو څوک کره حقیقیه په سطح حقیقی باندې کیدی؛ نو دغه کره حقیقیه به د دغه سطح سره تماس «ملاقات» په یوه نقطه باندې کوی؛ ولی که په نُقطتین ورسره تماس وکړی؛ نو دا دواړه نقطے به د عرضیت په وجه باندې قائم وی په خپل محل پورې چې کره حقیقیه ده، اوس دا دوه نقطے چې یوځائے شي؛ نو بالفعل خط به ترینه جوړ شي او تقسیم به پکښې راشي لهذا د دې په محل کښې به هم خط بالفعل پیدا شي؛ نو په کره حقیقیه کښې خط بالفعل راغے او تقسیم ئې قبول کړو «لانّ إنقسام الحال يستلزم إنقسام المحل» حالانکه مونږه دا ثابته کړې ده چې په کره حقیقیه کښې بالفعل خط نه وی؛ ځکه د کره حقیقیه ټول اجزاء غونډ «ګول» وی. اوس چې کله د دغه کره حقیقیه تماس د سطح حقیقی سره په یوه نقطه غیر منقسمه باندې وشو؛ نو د دې محل به هم غیر منقسم وی او د دې سره به جزء لايتجزی ثابت شي چې دغه زمونږه مدعی ده.

قوله: فلم تكن كرة حقيقية: د کره حقیقیه تعریف مونږه کړې دے چې خط بالفعل به پکښې نه وی، اوس چې اتصال د دغه کره په نقطتین باندې وشو؛ نو د دغے نه به یو بُعد جوړ شي چې هغې ته خط وائی او پدې صورت کښې به دغه کره کُره حقیقیه پاتې نه شي؛ ځکه چې کره حقیقیه کښې بالفعل خط نه وی.

وَ أَشْهُرُهَا عِنْدَ الْمَشَائِخِ وَ جْهَانِ. الْأَوَّلُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ كُلُّ عَيْنٍ مُنْقَسِمًا لَا إِلَى نِهَايَةٍ لَمْ تَكُنِ الْخَرْدَلَةُ أَصْغَرَ مِنَ الْجَبَلِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا غَيْرُ مُتَنَاهِي الْأَجْزَاءِ وَ الْعِظَمُ وَ الصِّغَرُ إِنَّمَا هُوَ بِكَثْرَةِ الْأَجْزَاءِ وَ قِلَّتِهَا وَ ذٰلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي الْمُتَنَاهِي. وَ الثَّانِيْ أَنَّ إِجْتِمَاعَ أَجْزَاءِ الْجِسْمِ لَيْسَ لِذَاتِهِ وَ إِلَّا لَمَا قَبِلَ الْإِفْتِرَاقَ فَاللهُ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلٰى أَنْ يَّخْلُقَ فِيْهِ الْإِفْتِرَاقَ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِيْ لَايَتَجَزّٰى لِأَنَّ الْجُزْءَ الَّذِيْ تَنَازَعْنَا فِيْهِ إِنْ أَمْكَنَ إِفْتِرَاقُهُ لَزِمَتْ قُدْرَةُ اللهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ دَفْعًا لِّلْعِجْزِ وَ إِنْ لَّمْ يَكُنْ ثَبَتَ الْمُدَّعٰى. **ترجمه:** او په دغه دلائل کښې ډیر مشهور دلیل به نیز د مشائخ باندې دوه دی. اول د دغه دلیلونه دا دے چې که چرې هر یو عین غیر متناهی تقسیم قبلوی؛ نو نه به شي د «وړې» یا د «شرشم» دانه وړوکې د غر نه؛ ځکه چې هر یو د دې دواړو نه غیر متناهی اجزآء واله دی، او لوئ والے وړوک والے خو یقینا په ډیر والی او لږ والی د اجزاء سره دے او دا متصور کیږی په متناهی کښې. دویم دلیل دا چې اجتماع د اجزآء د جسم د جسم د ذات په وجه نده، کنه دی به افتراق «تقسیم» نه قبلولے، پس الله تَعَالیٰ قادر دے پدې چې پیدا کړی پدېکښې افتراق لره هغه جزء ته چې تجزی نه قبلوی؛ ځکه هغه جزء چې زمونږه د دواړو دلو پکښې جګړه ده که، د دغے جزء افتراق ممکن وی؛ نو لازمیږی قدرت د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د دفع د عجز په وجه باندې. او که افتراق ممکن نه وی؛ نو پس ثابت شوه مدعی «زمونږه».

تَشْرِيْح: قوله: و أشهرها: ۓ مشهورترین دوه دلیله د متکلمین ذکر کوی. «الاول» اول دلیل په اصل کښې د فلاسفۍ په یو قانون او قاعده باندې رد دے چې هغوی ئې ذکر کوی په ابطال د جزء لايتجزی کښې؛ نو مونږه به د دغے قاعدے رد وکړو بس دغه به دلیل شي په اثبات د جزء لايتجزی باندې. حاصل دا دے چې فلاسفه وائی: هر عین غیر متناهی تقسیم قبلوی، اوس د دی قاعدے په توافق باندې داسې عین نشته چې په هغې کښې تقسیم یو حد ته ورسیږی او نور تقسیم نه قبلوی چې د هغې نه جزء لايتجزی ثابت شي. متکلمین دا قاعده رد کوی په دلیل استثنائی رفعی سره. وائی: چې که چرته هر یو عین تقسیم شي غیر متناهی ته؛ نو د وړې دانه «خردله» به اصغره نه شي د «جبل» نه **لكن التالي باطل فالمقدم مثله. «دليل بطلان التالي»** ظاهر دے په مشاهده سره ثابته ده

چې د وړې/ شرشم دانه خو د غر نه وړه ده اګر که دغه غر وړوکے ولې نه وي. «دليل الملازمة» شارح رحمة الله عليه ذکر کوي په دې قول سره «لأنّ كُلًّا منهما» حاصل ئې دا دے چې د وړې دانه او غر دواړه عين دي، او هر عين بنا ستاسو په قاعده باندې غير متناهي تقسيم قبلوي پس خردله او جبل دواړه به هم غير متناهي تقسيم قبلوي په دغه مناسبت سره به د خردله غير متناهي اجزاء د جبل د غير متناهي اجزاء نه کم نه وي، لهذا خردله به د جبل نه وړه هم نه وي؛ وجه دا ده چې وړوکوالے د يو جسم د بل نه به په اعتبار د قلت د اجزاء سره وي د بل جسم نه اوس چې هر عين غير متناهي شو؛ نو قلت او کثرت د اجزاء د يو بل نه متحقق نه شو پس دواړه عينين مساوي شو. اوس چې دا قانون او قاعده باطله شوه؛ نو معلومه شوه چې په اعيان کښې بعض داسې شته چې د هغې تقسيم متناهي او ختميږي چې د ممکنه تقسيماتُ نه پس د هغه تقسيم نور نه کيږي. اوس په کوم جزء چې تقسيم ختم شو او مزيد نور نه تقسيميږي هم دغه جزء جزء لا يتجزى دے.

قوله: و ذلک انما يتصور: يعني کمے زياتے په متناهي کښې متصور کيږي نه په غير متناهي کښې؛ وجه دا ده چې د کمې زياتې تحقق هله کيږي چې په يو جسم کښې يو جزء وي او د هغې په مقابله کښې په بل جسم کښې جزء نه وي. اوس چې اعيان غير متناهي شو؛ نو د يو عين د هر جزء په مقابله کښې به په بل عين کښې جزء موجود وي؛ نو غټ والے وړوکوالے د کوم ځائے نه راغے؟

قوله: و الثاني أنّ اجتماع أجزاء: شارح رحمة الله عليه د متکلمينُ د طرف نه دويم دليل مشهور ذکر کوي.

﴿تمهيد﴾ په دليل باندې پوهه په يو څو مقدمات باندې بنا ده: ۱۔ ذات د شئ چې د کوم څيز مقتضي وي هغه څيز ته ذاتي د شئ ويلے کيږي، او د ذاتي معنى دا وي چې د دغه څيز به د دغه ذات نه زوال او انفکاک نه کيږي مثلا: ذات د نارَ تقاضا د حرارت کوي لهذا حرارت به د نار دپاره ذاتي وي پدې معنى چې حرارت به د نار نه عَادَةً نه منفک کيږي خو چې کوم ځائے کښې نارُ وي بس حرارت به ورسره وي، که ته وائې چې نارُ د نمرود خو د ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره حار نه وو؟
جواب: مونږه قيد د عَادَةً لګولے دے او نارُ د نمرود چې په ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ باندې «بَرْدًا وَّ سَلَامًا» شوے وو؛ نو دا د ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ معجزه وه او معجزه امر خارقه للعاده وي، هم دغه وجه ده دغه وور د ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ نه علاوه د هر څيز دپاره هم حار وو.
۲۔ زوال د اجتماعيت د شئ ته تقسيم او تفريق وائي. مثلا: اوبه په جګ کښې جمع دي او ته ترينه په ګلاسونو کښې واچوې دا تقسيم شو.
۳۔ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په ټولو ممکناتُ باندې قادر دے.

پس د دې مقدماتِ ثلثه نه حاصل د دليل په داسې طريقے سره چې د کتاب عبارت پرې ولګې داسې دے چې په جسم کښې دننه چې کوم اجزاء دي د جسم ذات د هغې مقتضي ندے چې دغه اجزاء کنې ذاتي د جسم شي. «و الا لما قَبِلَ الإفتراق» يعني که د جسم د اجزاء اجتماعيت ذاتي د جسم وے؛ نو دغه اجزاءُ به افتراق او تقسيم نه قبلولے په حکم د مقدمه اولى باندې «لكن التالي باطل فالمقدم مثله» «دليل بطلان التالي» ظاهر دے؛ ځکه ذاتي د شئ معلول د شئ وي؛ نو جسم به علت او دغه اجتماعيت د اجزاء به معلول وي او تخلف د معلول د علت نه جائز ندے،

او «دليل الملازمة» دا دے چې د جسم دغه اجزآء د جسم نه زائله كيږى او تقسيم قبلوى او دا خبره بديهى ده. اوس چې زوال د اجتماعيت د اجزآء راغے؛ نو به حكم د مقدمه ثانيه باندى دا عين افتراق او تقسيم دے. اوس مقدمه ثالثه زمونږه دا وه چې «اَللّٰهُ قَادِرٌ» نو اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ پدى هم قادر دے چې په جسم كښې څومره ممكنه تقسيمات دى هغه كل ممكنه تقسيمات بالفعل موجود كړى، يعنى د جسم اجزآء به تقسيميږى تقسيميږى تر دے پورى چې يو جزء ته ورسيږى چې په هغى كښې تقسيم نه راځى او دغه جزء، جزء لا يتجزى دے او هم دا زمونږه مدعى ده.

قوله: لان الجزء الذى: دا عبارت د يوے محذوفے دعوى دليل دے چې «فثبت المُدّعٰى لأنّ الجزء الذى» يعنى زمونږه مدعى ثابته شوه؛ ځكه چې دغه آخرى جزء چې زمونږه او د فلاسفۇ په درميان كښې متنازع دے چې مونږه ورته **لايتجزّٰى** وايو او فلاسفه ورته **مُتَجزّى** وائى، كه پديكښې نور تقسيم ممكن شى؛ نو د الله تَعَالىٰ نه د عجز د دفع كولو په بنياد باندى لا زميږى قدرت د الله تعالى خو دا خلاف المفروض ده؛ ځكه فرض شوى دا ده چې كل ممكنه تقسيمات پكښې اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ بالفعل موجود كړى دى هيڅ قسم ممكنه تقسيم باقى ندے پاتى شوے. او كه د دغه جزء مزيد تقسيم نه كيږى؛ نو هم دغه جزء لا يتجزى دے او دغه زمونږه مدعى ده. **بالفاظ ديگر:** په دغه آخرى جزء كښې مزيد تقسيم ممكن دے كه واجب دے او كه ممتنع دے؟ كه ممكن وى خو الله تعالى به پرى قادر وى خو مونږه وايو الله تَعَالىٰ پكښې كل ممكنه تقسيمات موجود كړى دى. او كه واجب وى خو غلطه ده؛ ځكه واجب خو يو ذات د بارى تَعَالىٰ دے. او كه ممتنع وى؛ نو دغه زمونږه مدعى ده چې ثابته شوه.

بَيَانُ الرَّدِّ عَلٰى دَلَائِلِ الْمُتَكَلِّمِيْنَ

وَ الْكُلُّ ضَعِيْفٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّه اِنَّمَا يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ النُّقْطَةِ وَ هُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ ثُبُوْتَ الْجُزْءِ؛ لِاَنَّ حُلُوْلَهَا فِى الْمَحَلِّ لَيْسَ حُلُوْلَ السَّرَيَانِ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ عَدَمِ اِنْقِسَامِهَا عَدَمُ اِنْقِسَامِ الْمَحَلِّ. وَ اَمَّا الثَّانِىْ وَ الثَّالِثُ فَلِاَنَّ الْفَلَاسِفَةَ لَا يَقُوْلُوْنَ بِاَنَّ الْجِسْمَ مُتَاَلِّفٌ مِنْ اَجْزَاءٍ بِالْفِعْلِ وَ اَنَّهَا غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ بَلْ يَقُوْلُوْنَ: اِنَّه قَابِلٌ لِاِنْقِسَامَاتٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ وَ لَيْسَ فِيْهِ اِجْتِمَاعُ اَجْزَاءٍ اَصْلًا. وَ اِنَّمَا الْعِظَمُ وَ الصِّغَرُ بِاعْتِبَارِ الْمِقْدَارِ الْقَائِمِ بِه لَا بِاعْتِبَارِ كَثْرَةِ الْاَجْزَاءِ وَ قِلَّتِهَا، وَ الْاِفْتِرَاقُ مُمْكِنٌ لَا اِلٰى نِهَايَةٍ فَلَا يَسْتَلْزِمُ الْجُزْءَ. وَ اَمَّا اَدِلَّةُ النَّفْىِ اَيْضًا فَلَا تَخْلُوْ عَنْ ضُعْفٍ وَ لِهٰذَا مَالَ الْاِمَامُ الرَّازِىُّ رحمة الله عليه فِىْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ اِلَى التَّوَقُّفِ، فَاِنْ قِيْلَ: هَلْ لِهٰذَا الْخِلَافِ ثَمَرَةٌ؟ قُلْنَا: نَعَمْ فِىْ اِثْبَاتِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ نَجَاةٌ عَنْ كَثِيْرٍ مِنْ ظُلُمَاتِ الْفَلَاسِفَةِ مِثْلُ اِثْبَاتِ الْهَيُوْلٰى وَ الصُّوْرَةِ الْمُؤَدِّىْ اِلٰى قِدَمِ الْعَالَمِ وَ نَفْىِ حَشْرِ الْاَجْسَادِ وَ كَثِيْرٍ مِنْ اُصُوْلِ الْهَنْدَسَةِ الْمَبْتَنٰى عَلَيْهَا دَوَامُ حَرَكَاتِ السَّمٰوَاتِ وَ اِمْتِنَاعُ الْخَرْقِ وَ الْاِلْتِيَامِ. **ترجمة:** او دا ټول «دلائل» ضعيف دى، هر چې اول دليل دے؛ نو پدى وجې كمزورے دے چې بيشكه دا دلالت كوى په ثبوت د نقطه باندى او دا نده مستلزم ثبوت د جزء لا يتجزى لره؛ ځكه ننوتل د نقطے په محل كښې ندى په حلول سريانى سره كنى چې لازم شى د عدم انقسام د نقطے نه عدم

انقسام د محل. او هر چې دویم او دریم دلیل دے ؛ نو دا ځکه کمزوری دی چې فلاسفه ندی قائل پدې خبره چې جسم مرکب دے د اجزاء نه باالفعل او دغه اجزاء غیر متناهي دی ، بلکه هغوی وائی چې جسم قابل د انقسامات غیر متناهیه دے او نشته په جسم کښې اجتماع د اجزاء هرګز. او بیشکه لوی والے وروکوالے په اعتبار د هغه مقدار سره دے چې قائم دے په جسم پورې نه په اعتبار د ډیر والی لږ والی د اجزاء سره. او افتراق ممکن دے تر غیر متناهي پورې پس دا ندے مستلزم جزء لره او هر چې دلائل د نفی دی ؛ نو دا هم ندی خالی د کمزرئ نه ، هم پدې وجه مائله شوے دے امام رازی رحمه الله پدې مسئله کښې توقف ته. که چرته او وبلے شی په اعتراض کښې چې آیه شته د دې اختلاف دپاره څه ثمره ؟ مونږه وایو آؤا په اثبات د جوهر الفرد کښې خلاصے دے د ډیرو تیارو د فلاسفؤ نه لکه اثبات د هیولی ، صورت چې دا رسېږی قدم د عالم او نفی د راپورته کولو د جوړښت ته. او "پدېکښې نجات دے" د ډیرو اصول د علم هندسه نه چې بنا دے په هغې باندی همیش والے د حرکت د اسمانونو او امتناع د شیلدلو او جوړښت کېدلو.

تَشْرِيْحْ: قوله: و الکل ضعیف: دـ رد کول دی په دلائل د متکلمین باندی ، شارح رحمه الله به اول نقض اجمالی اوکړی او بیا به نقض تفصیلي اوکړی. نقض اجمالی خو داسی کوی چې وائی: دا ټول دلائل ضعیف دی. او نقضل تفصیلي پدی عبارت سره کوی چې: «**أما الاول**» د اول دلیل د ضعف حاصل دا دے چې اول دلیل ندے صحیح «**دعویٰ**» ځکه چې د دی دلیل تقریب تام ندے «**صغریٰ**» او د کوم دلیل چې تقریب تام نه وی هغه صحیح نه وی «**کبریٰ**» نتیجه ظاهره ده. دلیل د کبری دا دے چې تقریب عبارت دے د «**سوق الدلیل بحیث یستلزم منه المطلوب**» نه «چلول د دلیل به داسی طریقه چې مطلوب لزه مستلزم شی» اوس چې یو دلیل مطلوب نه شی ثابتولے ؛ نو هغه دلیل ظاهره ده چې صحیح نه وی. دلیل د صغری دا دے چې ستاسو کومه دعوی ده هغه تاسو ثابته نه کړه ، او څه مو چې ثابت کړه هغه ستاسو دعوی نده ، دعوی ستاسو ده «**ثبوتُ جوهرٍ لایتجزی**» او په دغه دلیل سره ثبوت د «**نقطةٌ لایتجزی**» وشوه چې دا عرضِ لایتجزی دے ؛ ځکه د سطح حقیقی سره کره حقیقي په داسې جزء سره تماس کوی چې ناقابل تقسیم دے ، خو سطح حقیقي عرض دے لهذا د دی ناقابل تقسیم جزء به هم عرض وی او ناقابل تقسیم عرض ته نقطه وائی ؛ نو تا ثبوت د عرضِ لایتجزی وکړو نه د جزءِ لایتجزی.

قوله: لان حلولها فی المحل: غرض د شارح رحمه الله پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده چې. واردیږی په رد کوونکی باندی ، حاصل ئې دا دے چې کبری دی منم خو صغری دی نه منم چې د دلیل تقریب تام ندے ؛ وجه دا ده چې چلو بنا ستا په قول ثبوت د عرضِ لایتجزی وشو چې نقطه ده خو د دی سره ثبوت د جوهرِ لایتجزی هم وشو ؛ ځکه چې نقطه عرض دے او د عرض دپاره یو محل یعنی جوهر ضروری دے چې دغه عرض پورې قائم شی ؛ نو د نقطه دپاره هم یو جوهر ضروری شو چې د دی دپاره محل شی ، اوس کله چې نقطه عرضِ لایتجزی شو ؛ نو د دی محل به جوهرِ لایتجزی وی او جوهرِ لایتجزی بعینه جزءِ لایتجزّی دے لهذا د دلیل تقریب تام دے خپله دعوی ئې ثابته کړه ؟

جواب: د جواب نه مخکښې یو تمهید ضروری دے. هغه دا چې حلول دوه قسمه دے: ۱ـ **حُلُولِ سُرَیَانِي:** پدی حلول کښې حال په هر جزء د اجزآء د محل کښې موجود وی پدی شان چې اشاره احدهما ته بعینه اشاره وی آخر ته او عدم تقسیم د احدهما مستلزم وی عدم تقسیم د آخر لره لکه: «**حلول البیاض فی اللّبن**» چې بیاض (چې حال دے) په هر جزء د اجزآء د لبن کښې (چې

محل دے) موجود دے، پدی شان سره چې اشاره او تقسیم د بیاض تقسیم د لبن دے او عدم تقسیم د بیاض عدم تقسیم د لبن دے او بالعکس. «و كحلول الماء فى الورد، و حلول الملح فی الطعام، و حلول السكر فی فی الماء». ۲۔ **حُلُول طَرَيانی:** چې پدی حلول کښې حال په هر جزء د اجزاء د محل کښې نه وی موجود البته کل حال په کل محل کښې موجود وی «كالماء فی الكوز» پدی حلول کښې عدم انقسام یا انقسام د حال مستلزم نه وی انقسام یا عدم انقسام د محل لره.

اوس حاصل د جواب دا دے چې حلول د نقطه په خپل محل کښې حلول سریانی ندے چې عدم انقسام د حال «نقطه» مستلزم شی عدم انقسام د محل «جوهر» لره. بلکه حلول طریانی دے؛ ځکه نطقه منتهیٰ د خط وی دا نه چې په هر جزء د اجزاء د خط کښې نقطه موجوده وی، پس عدم انقسام د دی مستلزم نه ګرځی عدم انقسام د محل لره. لهذا وجه د ضعف د دلیل برقرار ده.

اعتراض: ستا د تفصیل نه معلومه شوه چې نقطه په کُرّه کښې موجوده ده حلانکه نقطه عبارت دے د طرف الخط نه او په کُرّه کښې خط بالفعل نشته **كما مرّ**؛ نو طرف الخط به د کوم ځائے نه راشی؛ ځکه عدم وجود د ذو الطرف «خط» مستلزم دے عدم وجود د طرف «نقطه» لره؟

جواب: دا خبره چې خلق کوی چې «النقطة طرفُ الخط» دا قضیه مهمله ده چې په قوت د جزئیه کښې ده لهذا کله کله نقطه طرف الخط نه وی لکه په شکل مخروطی کښې. شکل مخروطی هغې شکل ته وائی چې إحاطه پرې کړی وی حَدَّینُ لکه د هاتی خرټم یا بل ډډ شکل لکه پائپ شو.

جواب: د متکلمینُ د طرف نه د مذکوره رد نه جواب دا دے چې دلیل اول صحیح دے او تقریب ئی تام دے چې اثبات د جوهرِ لایتجزی ئی کړے دے؛ ځکه چې حلول د نقطه په خپل محل کښې حلول سریانی دے نه چې حلول طریانی دی؛ ځکه پدی تعریف د حلول سریانی صادق دے پدی شان چې نقطه په هر جزء د اجزاء د خط کښې موجوده ده؛ ځکه چې مونږه په یو خط کښې تقسیم وکړو او دوه حصے ئی کړو، بیا ستا نه تپوس وکړو چې پدی حصتینُ کښې نقطه شته کنه؟ ته به وائی چې شته، بیا په دغه حصتینُ کښې مونږه مزید تقسیمات کوو او په هر جزء مونږ ستا نه تپوس وکړو چې نقاط پکښې شته کنه؟ ته به جواب په اثبات سره راکوی «و ما هذا الا حلول السریان» او په حلول سریانی کښې عدم انقسام د حال مستلزم وو عدم انقسام د محل لره لهذا جوهرِ لایتجزی ثابت شو.

قوله: و أما الثانی و الثالث: شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په دلیلین مشهورین د متکلمین باندی، اولاً په دوارو باندی اجتماعًا رد کوی، بیا انفرادًا په هر یو باندی رد کوی. پدیکښې اول دلیل رد وو په قاعده د فلاسفۇ باندی په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره. چې که هر عین تقسیم غیر متناهی قبول کړی؛ نو خردله به اصغر من الجبل نه شی. دا دلیل بنا وو په مقدمتینُ باندی ۱۔ چې هر عین تقسیم غیر متناهی لره قبلوی (دا مقدمه د دویم دلیلِ مشهور سره هم تعلق لری) ۲۔ عظم، صغر د جسم په اعتبار د کثرت او قلت د اجزاء سره وی. شارح رحمۃ اللہ علیہ دا مقدمتَین ملحوظ ساتی او رد کوی. پدیکښې اوله مقدمه غلطه ده؛ ځکه چې فلاسفه چې وائی: «هر عین غیر متناهی تقسیم قبلوی» د دی دا معنی نده چې په خارج کښې به هر عین بالفعل تقسیمیږی او اجزاء به ئی مونږه وینو، بلکه د دی مطلب دا دے چې د عین تقسیم غیر متناهی دے وهمًا و فرضًا. **بالفاظ دیگر:**

فلاسفه په جسم کښې د وجود د اجزاء بالفعل او د هغې د عدم تناهي ندي قائل دا مذهب د نظام معتزلي دے نه چې د فلاسفؤ ، بلکه هغوی وائی چې جسم متصل واحد بسيط وحداني دے پديکښې څه جوړ او ترکيب بالفعل نشته ، يعنې د دی نه اجزاء تحليليه شته او نه ئې اجزاء ترکيبيه شته. او د دی خبرې «چې جسم غير متناهي تقسيم قبلوی» مطلب دا دے چې د دی دا تقسيم په يو حد باندې نه ودريږی. يعنی «عدم تناهي بمعنی لاتقف عند حدّ» ده ، شارح رحمة الله عليه د دی غلط فهمي د ازالے دپاره د فلاسفؤ مذهب ذکر کوی پدی عبارت سره «بل يقولون انه قابل» لهذا اوله مقدمه غلطه شوه.

قوله: و انما العظم والصغر: دا انفرادًا رد دے په اول دليل مشهور باندې او پدی سره په دويمه مقدمه باندې رد کول دی: چې دويمه مقدمه هم غلطه ده ؛ ځکه چې د لوی والی وړوکوالی د جسم دپاره سبب ډير والے لږ والے د اجزاء ندے ، بلکه د دی دپاره سبب هغه مقدار دے چې قائم وی په دغه اجزاء پورې ؛ ځکه کله د يو جسم اجزاء کم وی خو غټ غټ وی ؛ نو دغه جسم د بل هغه جسم نه غټ وی چې د هغې اجزاء زيات وی خو واړه واړه وی لکه: هاتی او ماشے ، چې د هاتی اجزاء د ماشی د اجزاء نه کم دی ؛ ځکه د هاتی وزری نشته د ماشی شته ، د هاتی ښپے خلور او د ماشی شپږ دی ، خو بيا هم هاتی غټ دے پدی شان چې روغ ماشے د هاتی د يو جزء هومره هم ندے ؛ ځکه چې د هاتی د اجزاء مقدار غټ دے د ماشی نه.

قوله: و الافتراق ممکن: شارح رحمة الله عليه رد کوی په دويم دليل مشهور باندې انفرادًا. دا دليل هم بنا وو په مقدمتين باندې. ۱ـ په هر جسم کښې اجتماع د اجزاء ده بالفعل. ۲ـ په متنازع فيه جزء کښې افتراق ممتنع دے پس د بالفعل ممکنه تقسيماتُ نه. پديکښې د اولے مقدمی رد مخکښې وشو چې دا چا ويلی دی چې په جسم کښې اجزاء بالفعل موجود دی بلکه جسم متصل واحد بسيط وحداني دے پديکښې څه جوړ او ترکيب نشته **کما مرّ**. دويمه مقدمه هم غلطه ده ؛ ځکه چې په جسم کښې د کل ممکنه تقسيماتُ نه روسته به افتراق هله ممتنع وے چې دغه تقسيمات خو په يو حد باندې ودريدلے چې د هغی نه روسته بل تقسيم پکښې نه راتلے. خو د جسم د تقسيم څه انتها نشته ؛ نو د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ قدرت چې د تقسيم کومے يوے مرتبے ته ورسيږی د هغی نه اخوا هم تقسيم ممکن دے لهذا **جزء لايتجزی** ثابت نه شو.

جواب: د شارح رحمة الله عليه رد په دليلين مشهورين باندې بے ځائ دے ؛ ځکه چې تقسيمات او افتراقات غير متناهيه به خالي نه وی يا به واجب وی يا به ممتنع وی او يا به ممکن وی. شق اول باطل دے ؛ ځکه واجب صرف باری تَعَالیٰ دے. شق ثانی زمونږه مقصود دے. او که شق ثالث اخلے ؛ نو دغه ټول تقسيمات چې ممکن شی تر غير متناهي پورې په معنی د «**لَا تَقِفُ عند حدّ**» يا په معنی د «**ذاهبةٌ لا إلى نهاية**» سره خو هر ممکن مقدور د الله تعالی دے ، اوس د الله تَعَالیٰ دا قدرت شته چې ټول ممکنه تقسيمات پکښې موجود کړی او بل تقسيم پکښې پاتې نه شی ؛ نو جزء لايتجزی ثابت شو.

قوله: و أما أدلة النفي: ۶ـ اشارةٌ دلائل د فلاسفؤ ذکر کوی. د دوی دپاره هم دلائل شته چې په فن د حکمت کښې تفصيلا ذکر دی مونږه به ئې په طريقے د اختصار سره را نقل کړو. حاصل ئې

دا دے: چې فلاسفه وائي وجود د جزء لایتجزی باطل دے «دعوی» ولې که وجود د جزء لایتجزی حق شي؛ نو ممکن به شي فرض کول د جزء په وسط د جزئین کښې او تالي باطل دے پس مقدم ئې مثل شو. «دليل الملازمة» ظاهر دے؛ ځکه چې يو شئ موجود وي؛ نو د هغې واقع کول په مينځ د شيئين کښې جائز وي؛ نو دغه جزء به هم په مينځ د جزئين کښې لکه: داسې واقع کول جائز وي. دويم دا چې هر جسم په ابعاد ثلثه «طول، عرض، عمق» باندې مشتمل وي لهذا دری اجزاء ځکه ضروري دي چې تحقق د دغه ابعاد ثلثه راشي په جسم کښې کما مر. «دليل بطلان التالي» دا دے چې فرض کول د يو جزء بين الجزئين مستلزم دي مُحال لره «صغری» او مستلزم د مُحال مُحال وي «كبرى» لهذا وقوع د جزء بين الجزئين هم محال شوه. كبرى ظاهره ده. دليل د صغرى دا دے چې جزء بين الجزئين چې فرض کړے شي؛ نو عقلاً دوه احتماله دي. ۱۔ دا چې دغه وسط واله جزء به مانع وي د تلاقي د طرفين نه. ۲۔ چې وسط واله جزء مانع نه وي د تلاقي د طرفينُ نه. اول صورت باطل دے؛ ځکه دا مستلزم دے تقسيم د جزء لايتجزى لره پدې شان چې د دغه مينځ واله جزء دپاره يمين او شمال شته اوس د دې يو طرف به د ښئ طرف واله جزء سره لګيدلے وي، او بل طرف به ئې د ګس طرف واله جزء سره لګيدلے وي هله به مانع ګرځي، اوس هر يو طرف د دغه وسطي جزء غير دے د بل طرف نه؛ نو دغه وسطي جزء تقسيم شو او تقسيم په جزء لايتجزى کښې باطل دے. دغه شان د ښئ او ګس طرف واله جزء هم تقسيم شو؛ ځکه د دې يو طرف د وسطي جزء سره ميلاؤ شو او بل طرف د هر واحد مهمل دے يعنې د هيڅ څيز سره ندے ميلاو لهذا دغه هر يو جزء هم بداهةً تقسيم شو.

دويم صورت هم باطل دے؛ ځکه که وسطي جزء مانع نه شي د تلاقي د طرفينُ نه؛ نو لازم به شي تداخل د جواهرُ او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دليل الملازمه» ظاهر دے؛ ځکه چې کله وسطي جزء مانع نه شو نو ظاهره ده چې دغه وسطي جزء به په دغه طرفين کښې داخل شوے وي پدې شان چې نيم به په يو کښې او نيم به په بل کښې ننوتلے وي لکه: (▓) داسې. پدې شان چې اشاره به احدهما ته عين اشاره وي آخر ته. او تالي باطل دے؛ ځکه دا خو تداخل راغے په جواهر کښې او تداخل په جواهرُ کښې ممتنع دے؛ ځکه تداخل عبارت دے د «دخولُ شيءٍ فِي شيءٍ من غير اِزْدِيَادِ حُجْمٍ» نه، او تداخل په جواهرُ کښې پدې معنى سره باطل دے. البته په اعراضُ کښې تداخل راتلے شي؛ ځکه د اعراضُ حجم نشته مثلاً: ضوء المصباح چې د دې سره ضوء النار يوځائے شي تداخل به پکښې راشي بغير د ازدياد د حجم نه.

قوله: فلا تخلو عن ضعف: ۷۔ رد کول دي په دلائلُ د فلاسفؤ باندې چې دا هم د ضعف نه خالي ندی؛ ځکه مونږه وايو چې دغه وسطاني جزء د د تلاقي د طرفينُ نه مانع ندے، باقي شوه دا چې تداخل د جواهرُ ممتنع دے؟ مونږه وايو جائز دے په مشاهدے سره ثابت دے لکه: انسان. خوراک اوکړي تداخل د جواهرُ راغے بغير د ازدياد د حجم نه.

قوله: و لهذا مال الامام الرازي رحمة الله عليه: ۸ ـ تفريع ده په مخکښې اختلاف باندې. امام رازي رحمة الله عليه توقف پديکښې خبره کښې نه کوي چې جزء لايتجزى ثابت دے کنه؛ ځکه ثبوت د جزء لايتجزى منصوصي دے الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائي: «وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ» [سبا: ۱۹] بلکه توقف د

امام په ترکب د جسم کښې دے چې دا د څه نه مرکب دے؟ او دا په هغه لس مذاهبُ کښې یو مذهب دے کوم چې په فن دحکمت کښې ذکر کولے شي.

قوله: فان قيل: ۹۔ منشأ د اعتراض دا ده چې مخکښې دلائلُ د متکلمينُ ته د ضعف نسبت وشو، او دلائل د فلاسفۇ هم د ضعف نه خالی نه شو؛ نو د دې اختلاف څه ثمره شته، پکار ده چې متکلمين دې د دې خبرې نه غلی شي چې جزء لا يتجزى شته، يا دې مذهب د فلاسفۇ اختيار کړي په ترکب د جسم کښې د هيولی او صورت نه څه نقصان به وشي؟

قوله: قلنا نعم: ۱۰۔ حاصل د جواب دا دے چې مونږه د اثبات د جزء لا يتجزى نه انکار ندے کړے بلکه مونږه وايو چې دلائل ئې مضبوط پکار دی؛ ځکه اثبات د جزء لا يتجزى اهم دے او د دې په اثبات کښې د فلاسفۇ د ډيرو تيرُو **«ظلمات»** نه خلاصے دے. هغه ظلمات شارح رحمۃ اللہ علیہ اشارةً ذکر کړي دی.

قوله: **مثل إثبات الهيولى** : يعنى که جزء لا يتجزى ثابت نه شي؛ نو ترکب د جسم به د هيولی او صورت نه منل لازميږي، او د دې منل مستلزم دی قول لره په قدم د عالَم او نفی د حشر د اجسادُ باندې، پدې شان چې د هيولی وجود تسليم شي؛ نو د دې قديم کيدل به هم تسليموی؛ ځکه چې فلاسفه وائي: هر حادث مسبوق بالماده وی، اوس که هيولی حادث شي؛ نو دا به هم د دغه قاعدے په مناسبت سره مسبوق بالماده وی، بيا دا ماده به هم د خپل حدوث په وجه مسبوق بالماده وی «**و هلم جرًا على هذا القياس**» نو د هيولی د حدوث د وجه نه به تسلسل لازم شي چې بالاتفاق مُحال دے او مستلزم د محال محال وی لهذا د هيولی حدوث هم محال شو؛ نو ظاهره ده چې قديم به وی، اوس چې هيولی قديم شو نو صورت جسمی به ورسره هم قديم منی؛ ځکه د دې دوارو په مينځ کښې تلازم دے پدې شان چې هيولی محل او صورت ئې حال دے د يو بل نه بغير نه شي موجود کيدے، اوس چې هيولی او صورت دواړه قديم شو؛ نو جسم به هم قديم منی چې مرکب دے د هيولی او صورت نه «**لان المركب من القديم قديم**» او چې اجسام قديم شو؛ نو اعراض ورسره هم قديم شو؛ ځکه چې اجسام محل او اعراض ئې حال دی «**و قدم المحل يستلزم قدم الحال**» او چې اجسام (يعنى اعيان) او اعراض قديم شو؛ نو عالَم هم قديم شو؛ ځکه چې عالم عبارت دے د مجموعه د اعيانُ او اعراضُ نه. او چې عالم قديم شو؛ نو دا مستلزم کرځي نفی د حشر د اجسادُ لره پدې شان چې حشر د اجسادُ خو به پس د فنا د عالَم نه وی او قدم د عالَم منافی دے د فناء العالَم سره. لهذا حاصل دا شو چې څوک هم نفی د جزء لا يتجزى کوی هغوی د قيامت نه انکار کوی.

قوله: و كثير من اصول الهندسة: دا عطف دے په هغه مخکښې **«کثير»** باندې، او «**المبتنى عليه دوام**» صفت دے د «**کثير من اصول**» دپاره. يعنى په اثبات د جزء لا يتجزى کښې نجات دے د ډيرو اصولُ د علم هِندُسه نه، مراد د اصولُ الهندسه نه ثبوت د کُرَويت د افلاک او د دې حرکت بالاستداره دے؛ ځکه دوی وائي چې بعض د اشکالُ نه کُرَوِي دی چې متشابه الاجزآء دی، پس شکل د سماواتُ هم کُروی متشابه الأجزاء دے او د دې د هر جزء نسبت مائی الجوف ته سواسی او برابر دے، اوس چې افلاک کله داسی شو؛ نو دا به ضرور متحرک وی او که داسی نه شي؛ نو د دې فلک يو جزء به مثلا د زيد او بل به د عمرو په سر باندې وی او دا نده مگر ترجيح بلا مرجح.

اوس چې افلاک متحرک شو ؛ نو د دې دا حرکت به دائمًا وي ورنه لازم به شي قَرار عَن مَّا مِنْهُ الفِرَار ، دغه شان دا خلق وائي چې د زمانے مقدار هم دا حرکت دے چونکه زمانه غير متناهي ده د دوي په نيز باندي لهذا حرکت د افلاک به هم غير متناهي وي ورنه انقطاع الزمان به لازم شي و لا يجوز ذلک عندهم.

قوله: و امتناع الخرق: د دوي په نيز باندي د افلاک شليدل «خَرْق» او جوختيدل «اِلتِيَام» هم جائز ندے ؛ ځکه که په افلاک کښې خرق راشي ؛ نو د دې سره به انقطاع الزمان راځي چې مقدار د حرکت دے ، دغه شان که خرق په افلاک کښې جائز شي ؛ نو فلک به قابل د حرکت مستقيمه شي حالانکه افلاک د حرکت مستقيمه قابل ندي بلکه د دوي حرکت هميشه دپاره مستديره دے ، اوس فلک قابل د حرکت مستقيمه ولې نه شي کيدے ؟ د دې وجه دا ده چې په حرکت مستقيمه کښې شئ متحرکه يو جهت پريګدي او د بل جهت تقاضا کوي او دا په دغه وخت کښې کيدے شي چې د مخکښې نه جهات متعين معلوم وي چې «**فوق ، تحت ، يمين ، شمال**» دي. حالانکه تعيين د دې جهاتُ د افلاک په ذريعه سره کيږي اوس که پديکښې حرکت مستقيمه راشي ؛ نو لازم به شي اجتماع المتنافيين. حاصل دا شو چې په افلاک کښې خرق «شليدل» او التيام «وا پس جوختيدل» نه شي راتلے ، او چې خرق او التيام نه شي راتلے ؛ نو قيامت هم نه شي راتلے ؛ ځکه قيامت عبارت دے د «**طيّ السموات و إنشقاقها**» نه. معلومه شوه چې اثبات د جزء لايتجزى ضروري دے ورنه په دغه بره ظلماتُ د فلاسفؤ کښې به انخليدل ضرور راځي.

والله اعلم و علمه أتم.

بَيَانُ تَعْرِيْفِ الْعَرَضِ

﴿وَ الْعَرَضُ مَا لَا يَقُوم بِذَاتِه﴾ بَلْ بِغَيْرِه بِاَن يَّكُوْنَ تَابِعًا لَّه فِي التَّحَيُّز او مُخْتَصًّا بِه إِخْتِصَاصَ النَّاعِتِ بِالمَنْعُوْتِ عَلٰى مَا سَبَقَ لَا بِمعنٰى اَنَّه لَا يُمْكِنُ تعقُّله بِدُوْنِ المَحَلّ عَلٰى مَا وُهِمَ فَاِنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا هُوَ فِيْ بَعْضِ الْاَعْرَاضِ. ﴿وَ يَحْدُثُ فِى الْاَجْسَامِ وَ الْجَوَاهِرِ﴾ قِيْلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ التَّعْرِيْفِ إِحتِرَازًا عَنْ صفاتِ الله تعالٰى وَ قِيْلَ لَا بَلْ هُوَ بيان حُكْمِه. ﴿كَالاَلْوَانِ﴾ و اُصُوْلُهَا قِيْلَ السَّوَادُ و الْبيَاضُ و قِيْلَ الْحُمْرَةُ و الْخُضْرَةُ و الصُّفْرَةُ اَيْضًا وَ الْبَوَاقِيْ بِالتَّرْكِيْبِ. ﴿وَ الْاَكْوَانِ﴾ و هِيَ الِاجْتِمَاعُ و الِافْتِرَاقُ و الْحَرَكَةُ والسُّكُوْنُ. ﴿وَ الطُّعُوْمِ﴾ و اَنْوَاعُهَا تِسْعَةٌ وَ هِيَ الْمَرَارَةُ و الحِرقَةُ و الْمُلُوْحَةُ و العَفُوصَة و الْحُمُوْضَةُ و الْقَبْضُ و الْحَلَاوَةُ و الدُّسُوْمَةُ و التَّفَاهَةُ ثُمَّ يَحْصُلُ بِحَسَبِ التَّرْكِيْبِ اَنواعٌ لَا تُحْصٰى. ﴿وَ الرَّوَائِحِ﴾ و اَنْوَاعُهَا كَثِيْرَةٌ و لَيْسَتْ لَهَا اَسْمَاءٌ مَخْصُوْصَةٌ ، و الْاَظْهَرُ اَنَّ مَاعَدَا الْاَكْوَانَ لَا يَعْرِضُ اِلَّا الْاَجْسَام. **ترجمة:** او عرض هغه ممکن دے چې قائم بذاته نه وي بلکه قائم بغيره وي ، پدې طريقه چې تابع وي د غير په تحيُّز کښې ، او يا مختص وي په دغه غير پورې په شان د اختصاص د ناعت بالمنعوت بنا په هغه چې مخکښې تير شوي دي «د اختلاف د متکلمين او فلاسفؤ نه» نه پدې معنى چې نه وي ممکن تعقل د دې بغير د محل نه لکه چې وهم شوے دے ؛ ځکه چې يقينا دا په بعض

اعراض کنبي ده. او دغه عرض پیدا کیږي په اجسامُ او جواهرُ کنبي ، ویلے شوی دی چې دا د تمام د تعریف نه دے دپاره د احتراز کولو د صفاتُ د باری تَعَالیٰ نه ، او بعض وائي: چې نا بلکه دا بیان د حکم د عرض دے. لکه رنګونه شو او اصول د الوانُ توروالے او سپین والے دی ، او بعض وائي چې سوروالے ، شین والے ، زیړ والے ورسره هم دغه شان دی او باق په ترکیب سره حاصلیږي. او لکه «أکوان» شو او دغه اکوان اجتماع ، افتراق ، حرکت او سکون دی. او لکه «طعُوم» خوندونه شو ، او د دی اقسام نهه دی: چې هغه تریخ والے ، تیزی ، نمکین والے ، کیله خوند والے ، ترو والے ، انختیدل والے ، خوږ والے ، غوړ والے او پیکه والے دی. بیا په ترکیب سره ترینه بے شمار اقسام حاصلیږي. او لکه «روائح» بویونه شو او د دی اقسام ډیر زیات دی او د دی دپاره څه خاص نومونه نشته ، او راجح دا ده چې د اکوانُ نه علاوه چې څومره اعراض دی دا صرف اجسامُ ته عارض کیږي.

تَشْرِیْح: ربط: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیه د تفصیل د یو قسم د عالَم نه چې عین وو ؛ نو شروع وکړه په تفصیل دویم قسم د عالَم کنبي چې عرض دے ، ماتن رحمۃ اللہ علیه به د دی تعریف ذکر کړی «**و العرض ما**» سره. د دی محل به ذکر کړی «**و یحدُث فی**» سره. او امثله به ئې ذکر کړی «**کالألوَان**» سره.

أغراض الشَّارح رحمۃ اللہ علیه : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «**بل بغیره**» سره. ﴿۲﴾.. دفع د یو بل اعتراض به اوکړی «**بأن یکون**» سره. ﴿۳﴾.. دفع د دریم اعتراض او رد په بعض الناس به اوکړی «**لا بمعنی**» سره.

قوله: بل بغیره: ۱۔ دفع د اعتراض ده چې ستا تعریف د عرض په «**ما لا یقوم بذاته**» سره ندے صحیح ؛ ځکه د دی تعریف نه دا معلومیږي چې عرض به معدوم وی پدی وجه به قیام بذاته نه لری حلانکه مونږه عرض قسم د عالَم ګرځولے دے او عالَم قسم د موجوداتُ دے چې مونږه ترینه دلیل نیسو په اثبات د صانع باندی ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه فرمائي: «**بل بغیره**» چې عرض قیام بذاته خو نه لری خو قیام بالغیر لری لهذا عرض معدوم نه شو بلکه موجود شو.

قوله: بأن یَکُون تابعًا: ۲۔ شارح رحمۃ اللہ علیه دویم اعتراض دفع کوی چې د عرض دپاره تاسو قیام بالغیر ثابت کړو دا هم نده صحیح ؛ ځکه قیام عبارت دے د استوی د نصف أعلیٰ نه د نصف اسفل سره او دا په ذوی الاجسامُ کنبي راځي او عرض جسم ندے ؟ جواب: د قیام معنی ...

دی ۱ـ اعراض نسبیه. ۲ـ اعراض غیر نسبیه. اعراض نسبیه هغه دی چې د هغی تعقل موقوف وی په تعقل د شئ آخر پوری لکه: «أین ، إضافت ، مِلک ، متی ، وضع ، فعل ، انفعال» شو. او اعراض غیر نسبیه هغه دی چې هغه په خپل تعقل کښې د غیر محتاج نه وی لکه: «کم ، کیف» شو.(۱) اوس

---

(۱).. بَیَانُ الْمَقُوْلَاتِ الْعَشَرَةِ «فائده».. د عالَم ټولې مقولې لس دی چې یوه مقوله پکښې د جوهر او باقی نهه مقولې د عرض دی.

۱ـ مقولة الجوهر: د دی تعریف دا دے: «إذا وجد کان لا فی موضوع» یعنی دا چې کله موجود شی نو په داسی ځائے «موضوع» کښې نه وی چې دغه ځائے د دینه مستغنی او دا ورته مفتقر او محتاج وی.

۲ـ مقولة العرض: د دی تعریف دا دے: «اذا وُجِدَ لَکَانَ فی موضوعٍ» یعنی چې کله دا موجود شی په یو موضوع او محل کښې ؛ نو دغه موضوع به د دینه مستغنی او دا عرض به ورته مفتقر او محتاج وی. بیا د عرض نهه مقولې دا دی.

کم کیف اضافت ملک این است   متی ہم وضع فعل انفعال است

«۱».. مقولة الکَمّ: «هو ما یقتضی القسمة و اللاقسمة لذاته» دا هغه دے چې تقسیم او عدم تقسیم قبلول د ده د ذات تقاضا وی. دا بیا په دوه قسمه دے: «کَمّ مُتَّصِل و هو ما یکون بین أجزئه المفروضة حدٌّ مشترکٌ» دا هغه عرض دے چې په مابین د اجزاء مفروضه د دیکښې حد مشترک وی. حد مشترک هغه جزء ته وائی چې منتهی د یو طرف او مبدأ دبل طرف گرځیدلے شی پدی شان سره چې په ضم کولو د دغه جزء د یو طرف سره په بل طرف کښې هیڅ قسم زیادت نه راځی لکه: خط شو چې دا تقسیم کړے شی ؛ نو د دی په مینځ کښې به نقطه فرض کړو ؛ ځکه د خط تقسیم به نقطه سره کیږی اوس دغه نطقه منتهی د طرف اول او مبدأ د طرف ثانی گرځیدلے شی پدی شان سره چې دا نقطه که د هر یو طرف سره ضم کړے شی ؛ نو هیڅ قسم زیادت به دغه طرف کښې نه راځی ؛ ځکه تقسیم د خط فرضی دے په خارج کښې د دی اجزاء بالفعل متمائز کیدلے نه شی. دغه وجه ده چې بعض خلقو د کم متصل تعریف داسی کړے دے: «هو مالا یکون اجزآئه متمائز الوجود بالفعل» دا هغه عرض دے چې اجزآء ئې په خارج کښې بالفعل نه جدا کیږی.

کَمّ مُنْفَصِل: دا مقابل د کم متصل دے د دی تعریف به شی «هو مالا یکون بین اجزآئه حد مشترک» بالفاظ دیگر: «هو ما یکون اجزآئه متمائز الجود بالفعل» لکه: لس/۱۰ عدد شو چې دا تقسیم کړو په مینځ باندی ؛ نو پنځه/۵ به یو طرف او پنځه/۵ به بل طرف نه شی. اوس بنا به اول تعریف د دی به اجزآء کښې حد مشترک نشته ، ولی که پنځم عدد حد مشترک گرځوو ؛ نو منتهی د طرف اول صحیح کیږی لیکن مبدأ د طرف ثانی نه صحیح کیږی بلکه په ضم کولو د دی د طرف ثانی سره به دغه طرف کښې زیادت راځی او تنصیف نه صحیح کیږی. او که شپږم عدد حد مشترک گرځوے ؛ نو دغه مبدأ د طرف ثانی صحیح کیږی لیکن منتهی د طرف اول نه صحیح کیږی ؛ ځکه به انضمام د دی د طرف اول سره زیادت راځی په دغه طرف کښې. او بنا په تعریف ثانی سره د لس/۱۰ عدد اجزآء متمائز الوجود بالفعل دی او ته ئې جدا کولے شی لکه: لس کتابونه دی پنځه پنځه جدا کولے شی بلکه هر واحد د بل نه بالفعل ممتاز کولے شی.

بیا کم متصل دوه قسمه دے: ۱ـ قارُّ الذَّات: دا هغه کم متصل دے چې اجزآء ئې مجتمع فی الوجود وی خارجًا. دا بیا په دری قسمه دے: خط: چې په یو جهت سره تقسیم قبلوی یعنی طولًا. سطح: چې په جهتین تقیسم قبلوی یعنی طولًا ، عرضًا. جسم تعلیمی: چې په جهات ثلثه تقسیم قبلوی یعنی طولًا ، عرضًا ، عُمقًا. ۲ـ غیر قارّ الذات: دا هغه کم متصل دے چې اجزآء ئې مجتمع فی الوجود خارجًا نه وی. لکه: زمانه شوه چې د دی ټول اجزآء مجتمع څوک نه شی خودلے چې مثلا د ټولې ورځې اجزآء دا دی ، خو یا به سحر وی یابه غرمه او یا به ماښام وی.

«۲».. مقولة الکیف: «هو مالا یَقبَلُ القِسمةَ واللاقِسمَةَ لِذَاتِهٖ» یعنی تقسیم او عدم تقسیم ذاتًا نه قبلوی بلکه د غیر سره تقسیم او عدم تقسیم د دی راځی. بیا د دی مقولة الکیف دباره چند أقسام دی: ۱ـ کیفیات محسوسه: چې دا په پنځه قسمه دی چې حواس خمسه ظاهره ورته وائی چې «قوة باصره ، سامعه ، شامه ، لامسه ، ذائقه» دی. ۲ـ کیفیات استعدادیه: چې په شئ کښې د انفعال صلاحیت وی لکه ثلین «نرم والے» او صعوبت «کلک والے». ۳ـ کیفیات نفسانیه: چې دا هغه کیفیات دی چې د ذات الانفس سره د دی تعلق وی لکه: خلق وائی: فلانکے ذهین دے ، غبی دے وغیره. دا بیا په دوه قسمه دے. «راسخه ، غیر راسخه» راسخه هغه صفت دے چې بعد الحصول به خپل محل کښې ثابت برقرار وی. لکه: مَلَکَهٔ شوه ، مثلا د مُدَرِّس عِلَم شو. غیر راسخه هغه صفت دے چې بعد الحصول په خپل محل کښې قائم دائم نه وی دیته حال ویلے شی. لکه: علم د مبتدی طالب العلم. ۴ـ کیفیات الکمیات: دا د هغه خلقو په نیز باندی ثابت دی چې د قیام العرض بالعرض قائل دی لکه: مُرَبَّعِیَّت ، مُثَلَّثِیَّت ، مُخَمَّسِیَّت وغیره چې قائم شی په سطح یا جسم پوری.

«۳».. مقولة الاضافة: هغه نسبت دے چې عارض شی څیز ته د بل څیز په وجه سره لکه: اُبُوَّتْ ، بُنُوَّتْ ، اُخُوَّتْ وغیره.

«٤».. مقولة الملک: «هو هیئة حاصلة بسبب أن یکون مُحَاطًا بالغیر ککون الانسان مُتَعَمِّمًا او مُتَقَمِّصًا او مُتَسَرْوِلًا» یعنی دا هغه هیئت دے چې لاحق شی څیز ته په سبب د ما یحیط به سره لکه: په قمیص کښې کیدل ، په پټکی کښې کیدل وغیره.

«۵».. مقولة الاین: د یو څیز حصول فی المکان یا هغه خاص هیئت چې یو څیز ته حاصل شی بِسَبَبِ حُصُولِه فِی المَکَانِ.

«٦».. مقولة متی: د یو څیز حصول فی الزمان ، یا هغه خاص هیئت چې حاصل شی څیز ته بِسَبَبِ حصولِهٖ فِی الزَّمَانِ.

د بعض دا تعریف اعراض نسبیه ته شامل دے خو اعراض غیر نسبیه ته چې دوه دی شامل ندے؛ نو جامع نه شو. په خلاف د اول تعریف چې اعراض نسبیه غیر نسبیه دواړو ته شامل دے برابره ده که په مذهب د متکلمین ئې تَشرِیْخ کوی او که په مذهب د حکمآء ئې تَشرِیْخ کوی. د دی سره رد په بعض الناس هم حاصل شو چې دغه بعض خلق وهمیان دی د دوی تعریف صحیح ندے.

قوله: ویحدث فی الاجسام: غرض د ماتن رحمة الله علیه خو محل د اعراضُ ذکر کوی چې دا په اجسامُ او جواهرُ کښې پیدا کیږی. غرض د شارح رحمة الله علیه په «**قیل**» سره ربط د دی عبارت ذکر کوی د ماقبل سره او دوه احتماله ذکر کوی پدی عبارت کښې. ۱۔ دا چې دا جمله جزء من تعریف العَرَض ده. **سوال:** په تعریف کښې چې کوم قیودات وی په هغې سره مقصود احتراز وی دلته دا د څه نه احتراز دے؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه فرمائی: «**احترازا عن صفات الله تَعَالیٰ**» پدی سره مقصود احتراز دے د صفات د الله تَعَالیٰ نه؛ ځکه چې په مونږه اعتراض راتلو چې تعریف د عرض مانع ندے د دخول د غیر نه داخلیږی پکښې صفات د الله تَعَالیٰ؛ ځکه دا هم قیام بذاته نه لری بلکه قائم بالغیر دی چې ذات د واجب تَعَالیٰ دے لهذا صفات د باری تَعَالیٰ هم په عرض کښې داخل شو او عرض قسم د عالَم دے او عالَم بجمیع اجزآئه حادث دے؛ نو صفات د باری تَعَالیٰ هم حادث شو او دا مستلزم دی حدوث د واجب تَعَالیٰ لره؛ ځکه چې حدوث د حال مستلزم وی حدوث د محل لره؟ **جواب:** وشو چې د اعراضُ دپاره محل او ماقام به أجسام او جواهر دی او د صفات د باری تَعَالیٰ محل او ماقام به واجب تَعَالیٰ دے چې نه جسم دے او نه جوهر دے لهذا صفات د باری تَعَالیٰ حادث نه شو.

قوله: و قیل لا: دویم احتمال ذکر کوی چې دا قید جزء من التعریف ندے بلکه مقصود پدی قید سره بیانُ حُکمِ الْعرض دے چې په تعریف د عرض کښې کله دا او ویلے شو چې دا به په غیر پورې قائم وی؛ نو چا سوال وکړو چې هغه غیر به څه وی؟ **جواب** وشو چې «**ویحدث فی الاجسام والجواهر**» یعنی محل د اعراضُ اجسام او جواهر دی چې مرکب دی د اجزآء لاتتجزی نه. **اِعتراض:** نو صفات د باری تَعَالیٰ خو بیا په تعریف د عرض کښې داخل شو؟ **جواب:** صفات د باری تَعَالیٰ په تعریف د عرض کښې نه داخلیږی؛ ځکه چې په تعریف د عرض کښې لفظ د «**مَا**» راغلے دے چې عبارت دے د ممکن نه او ممکن حادث وی، پدی سره صفات د باری تَعَالیٰ د عرض نه خارج شو؛ ځکه چې صفات د باری تَعَالیٰ حادث ندی اوس چې صفات د باری تَعَالیٰ یوځل

﴿۷﴾.. مقولة الوضع: د یو څیز د اجزآء حاصله د هیئت نسبت کول د بعضُ بعضِ نوررو ته، یا هغه هیئت چې جسم ته حاصل شی په اعتبار د بعض اجزآء سره لکه: رکوع، قعود، قیام، سجده وغیره.

﴿۸﴾.. مقولة الفعل: «هو هیئة حاصلة للشیء بسبب ان یکون مؤثرًا فی الغیر» یعنی یو شیء مؤثر فی الغیر واقع کیدل لکه: **قطع وغیره.**

﴿۹﴾.. مقولة الانفعال: «هو هیئة حاصلة بسبب ان یکون متأثرا من الغیر کالانقطاع» یعنی د غیر نه اثر قبلول لکه کټ کیدل.

دا ټول مقولات بطور تمثیل پدی شعر کښې جمع دي. شعر:

قَمَرٌ عَزِیزُ الْحُسْنِ الطَفُ مِصْرُهُ ... لَوْ قَامَ یَکْشِفُ غُمَّتِی لَمَا انْثَنیٰ

قمرٌ جوهر، عزیزٌ کم، الحُسن کیف، الطُف اضافة، مصرُه أین، قَامَ وضع، یَکشِف فعل، غُمتی مِلک، لَمَا متی او انثنی انفعال دے.

﴿شرح حدود ابن عرفة: ۹﴾

خارج شو د تعریف د عرض نه ؛ نو په دویم ځل د دینه احتراز کول ندی مګر إِخراجُ الْمُخرَجِ دے او ذا باطلٌ.

بَيَانُ أَمْثِلَةِ الْعَرَضِ وَأَقْسَامِهِ

قوله: كَالْأَلْوَانِ: غرض د ماتن رحمة الله عليه خو امثله د اعراضُ ذکر کول دی. **بالفاظ دیگر:** غرض د ماتن رحمة الله عليه بیان د مصداق د اعراضُ دے پس د تعریف د عرض نه ؛ ځکه په تعریف سره وجود ذهني د شئ حاصلیږی او په مصداق سره وجود خارجي حاصلیږی ؛ نو مصداقات د اعراضُ څلور دی: «**الوان ، أكوان ، طعوم ، روائح**»

قوله: و اصولها قيل: شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره بیان الاختلاف کوی په اصول الالوان کنبې ، بعض وائی چې د الوانُ اصول بسیطه دوه دی «**سَوَاد ، بَيَاض**» تور والے سپین والے. بعض نورو ورسره دری نور زیات کړی دی چې «**حُمْرَة ، خضرة ، صفرة**» سور والے ، شین والے ، زیړ والے دی. او باقی الوان لکه ګلابی ، نسواری ، برګ وغیره په ترکیب د دی اصولُ سره حاصلیږی. مثلا: سپین تور میلاو کړے شی د دینه بل رنګ پیدا شی ، بیا دغه دریم رنګ دخالص تور یا خالص سپین یا خالص سور رنګ سره میلاو کړے شی ؛ نو د دینه بل رنګ پیدا شی.

قوله: و الْأَكْوَانِ: دویم مثال او دویم قسم د اعراض ذکر کوی «**أكوان**» چې دا جمع د کون ده په معنی د وجود او حصول سره راځی. عند المتكلمين د اکوانُ څلور اقسام دی چې وجه د حصر په دغه څلورُ اقسام کنبې دا ده: چې دا کون به خالی نه وی یا به حصول د دی په حیز کنبې د جسم یا جوهر سره موقوف وی په حصول د دی جسم یا جوهر په دویم حیز کنبې یا نه که موقوف وو ؛ نو بیا به خالی نه وی یا په مینځ د دی جسمینُ یا جوهرینُ کنبې جوهر ثالث راتلے شی یا نه ، که راتلے شو پس دا «**افتراق**» شو او که نه شو راتلے پس دا «**اجتماع**» شوه. او که حصول د دی جسم جوهر موقوف نه وو په حصول د بل جسم یا جوهر په بل حیز کنبې ؛ نو بیا به خالی نه وی ، یا به دا جسم په وقتینُ کنبې په یو حیز کنبې موجود وی او یا به په وقتینُ کنبې په حیزینُ کنبې موجود وی ، که اول وو پس «**سكون**» شو او که ثانی وو ؛ نو «**حركة**» شو. د دی سره مونږه ته تعریف د هر کون هم حاصل شو پدی شان چې «**اجتماع**» عبارت دے د «**كون الجوهرين فی حيزين بحيث لايمكن التفاصل بينهما**» نه ، او «**افتراق**» عبارت دے د «**كون الجوهرين فی حيزين بحيث يمكن التفاصل بينهما**» نه. او «**سكون**» عبارت دے د «**كونان فی أنين فی مكان واحدٍ**» نه ، او «**حركة**» عبارت دے د «**كونان فی أنين فی مكانين**» نه. لهذا په حرکت او سکون دواړو کنبې به کونین هم وی ، یو کون سابق او دویم کون لاحق ، او آنین به پکنبې هم وی. فرق ئی دا شو چې په سکون کنبې حیز ، مکان یو دے او په حرکت کنبې دوه دی. بنا پدی تفصیل سره عند المتكلمين د حرکت او سکون په مینځ کنبې تقابل تضاد دے ؛ ځکه دا دواړه وجودی دی.

او د فلاسفو په نیز باندې د «حرکة» تعریف دے «خُرُوْجُ الشَّيِ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفِعْلِ عَلٰى سَبِيْلِ التَّدْرِيْجِ» لهذا حرکت وجودي شو. او د «سکون» تعریف کوي «عَدَمُ الْحَرَكَةِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهٖ أَنْ يَّتَحَرَّكَ» ؛ نو دا عدمي شو ، لهذا د دوی په نیز باندې د دې دواړو په مینځ کښې تقابل د عدم و الملکه دے پدې شان چې سکون چې عدمي دے د دې محل په محل د وجودي باندې موصوف دے.

قوله: و الطُّعُوم: دریم مثال او مصداق د عرض ذکر کوي چې خوندونه دي. شارح رحمة الله علیه وائي: چې د دې انواع نهه دي خو د شارح رحمة الله علیه کلام په طریقه د بادي النظر سره دے ؛ ځکه چې خوندونه دومره ډیر دي چې د شمیر نه بهر دي خو دا مذکور ئې په منزله د اصولُ دي: ۱ـ «المرارة» تریخ چې د نیم یا شین چائے په شان تریخ والے وي. ۲ـ «الحِرقة» د مَرَچ تریخ والي ته وائي. ۳ـ «الملوحة» نمکین خوند واله. ٤ـ «العفوصة» ٥ـ «القبض» هغه خوند چې د کچې کیلے یا شین فارسيْ مَڼ د خوراک سره راځي چې ژبه ورسره ونخلي او خوله میړې میړې شي. بعض خلقو د عفوصت او قبض دا فرق بیان کړے دے چې د ژبې ظاهر او باطن دواړه متأثره شي دیته قبض وائي لکه: د ډمبرې د خوراک سره چې خوله هم میړې میړې شي او لاړې ورسره هم د خولې نه رواني شي. او چې صرف ظاهر د ژبې ونیسي دیته عفوصت وائي. لکه: د شینے کیلے یا د فارسيْ مَڼ د خوراک سره چې خوله خِیَم شي.

٦ـ «الحموضة» تریو والے لکه: د تَرْوُو شوملو ، مستو د خوراک چې کوم خوند وي. ۷ـ «الحلاوة» خوږ والے لکه د ګبین خوند. ۸ ـ «الدُّسُومَةُ» غوړ والے یعني د غوړو د خوراک نه چې پس کوم خوند وي. ۹ـ «التُّفاهة» پیکه خوند. بعض وائي چې تفاهت مستقل خوند ندے بلکه دا تابع د دسومت دے لکه: پراټه او خوږے شي او د هغې نه روسته کوم خوند په خوله کښې باقي وي یا د ډرقي سره چې کوم خوند محسوس کړے شي دغے ته دسومت وائي. بیا په ترکیب سره دومره انواع حاصلیږي چې د شمیر نه بهر دي.

قوله: و الرَّوائح: څلورم مثال او مصداق د اعراضُ ذکر کوي چې بویونه دي. شارح رحمة الله علیه دعوی وکړه چې «وَ أَنْوَاعُهَا كَثِيْرَةٌ» د دې انواع کثیر دي او څه خاص نوم ئې نشته البته په اضافت سره ئې نوم متعین کیدے شي مثلاً: «رائحةُ الْوَرد ، رائحة المِسْک ، رائحةُ العَنْبَر ، رائِحَة العُود» وغیره.

قوله: و الأَظْهَرُ أَنَّ مَا عَدَا: غرض د شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې مخکښې تا او ویل: «ويحدُثُ فی الأَجْسَامِ والجَوَاهِرِ» اعراض چې «ألوان ، أکوان ، طعوم ، روائح» دي په اجسامُ او جواهرُ کښې پیدا کیږي ، دا خبره صحیح نده ؛ ځکه چې اعراض کلها خو اجسامُ ته عارض کیږي لیکن جواهرُ ته علاوه د اکوان نه یو عرض هم نه عارض کیږي ؛ وجه دا ده چې د جواهرُ نه مراد اجزاء لاتتجزی دي او جزء لایتجزی مکون فی حیز وي خو الوان ، طعوم ، روائح ورته نه عارض کیږي ؛ ځکه چې جزء لایتجزی ښکاري نه ؛ نو رنګ ، خوند ، بوئی به ورته څنګه عارض شي ؟ **جواب:** دا خبره صحیح ده چې بالفعل خو اعراض کُلّها جواهرُ ته بالفعل نه عارض کیږي خو مراد زمونږه د عروض نه عروض بالقوه دے یعني په نفس الامر کښې اعراض کلها جواهرُ ته هم عارض کیدے شي اګر که ما او تا ته په نظر نه ښکاري ؛ وجه دا ده چې «جزء لایتجزی» جزء د جسم دے او جسم ئې کل دے او قانون دا دے چې عروض د شئ کل ته مستلزم

دے عروض د دغه شئ جزء ته. پدی تفصیل سره مونږه دفع د یو سوال هم وکړه اعتراض: د شارح رحمة الله علیه او د «شارح التجرید» (۱) په کلام کښې تعارض دے ؛ ځکه چې «شارح التجرید» وائی: چې اعراض محسوسه لکه الوان وغیره یو جوهر ته عارض کیدے شی او شارح رحمة الله علیه وائی چې «لا یعرض الا الاجسام» جواب: چې مراد د «شارح التجرید» د عروض نه عروض بالامکان دے او د شارح رحمة الله علیه مراد د عدم عروض نه عروض بالفعل دے **ولا منافات بینهما.**

وَ إِذَا تَقَرَّرَ اَنَّ الْعَالَمَ اَعْيَانٌ وَّ اَعْرَاضٌ وَ الْاَعْيَانُ اَجْسَامٌ وَّ جَوَاهِرُ فَنَقُوْلُ الْكُلُّ حَادِثٌ ، اَمَّا الْاَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُوْنِ ، وَالضَّوْءِ بعد الظُّلْمَةِ ، وَالسَّوَادِ بَعْدَ الْبَيَاضِ ، وَ بَعْضُهَا بِالدَّلِيْلِ وَ هُوَ طُرَيَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِيْ اَضْدَادِ ذٰلِكَ فَاِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لاَنَّ الْقَدِيْمَ اِنْ كَانَ وَاجِبًا لِذَاتِه فَظَاهِرٌ وَ اِلَّا لَزِمَ اِسْتِنَادُهُ اِلَيْهِ بِطَرِيْقِ الْاِيْجَابِ ، اِذِ الصَّادِرُ مِنَ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَ الْاِخْتِيَارِ يَكُوْنُ حَادِثًا بِالضَّرُوْرَةِ ، وَ الْمُسْتَنَدُ اِلَى الْمُوْجِبِ الْقَدِيْمِ قَدِيْمٌ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنْ الْعِلَّةِ. ترجمة: او کله چې ثابت شوه دا خبره چې عالم اعیان او اعراض دی او اعیان اجسام او جواهر دی پس مونږه وایو چې دا ټول حادث دی ، هر چې اعراض دی ؛ نو بعض د دینه حادث دی په مشاهده سره لکه حرکت پس د سکون نه ، او ضوء «رنړا» پس د ظلمت «تیری» نه ، او توروالے پس د سپین والی نه ، او بعض د دینه حادث دی په دلیل سره چې هغه طاری کیدل د عدم دی لکه په اضدادُ د دیکښې ؛ ځکه قدم منافی دے د عدم سره ؛ ځکه چې قدیم که چرته وی دے واجب لذاته ؛ نو ظاهره ده «چې د عدم سره منافی دے» او که داسی نه وی «بلکه ممکن لذاته وی» پس لازم به وی استناد «پیوه لګول» د دی واجب ته په طریقے د ایجاب سره ؛ ځکه چې صادر د شئ نه په طریقے قصد او اختیار سره حادث وی یقینا ، او مستند موجب قدیم ته قدیم وی یقینا د وجه د امتناع د تخلف د معلول د علت نه.

تَشْرِيْحُ: اَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی **«و اذا تقرر»** سره. ﴿۲﴾.. دلیل د حدوث الاعراض به ذکر کړی **«أما الاعراض»** سره. ﴿۳﴾.. دلیل د حدوث الاعیان به ذکر کړی **«و أما الاعیان»** سره. ﴿٤﴾.. چند اشکالات په دلیل د حدوث باندی او د هغی نه جوابات به ذکر کړی **«و ههنا أبحاث»** سره.

قوله: و اذا تقرر : ۱ـ دفع د اعتراض ده: چې ماتنه تا چې د دی وخت پوری څه ثابت کړه ؛ نو دا زمونږه دعوی نده او کوم چې زمونږه دعوی ده هغه تا ثابته نکړه ، دعوی زمونږه دا وه چې **«العالم بجمیع اجزائه محدث»** او تا تر دے ځایه پوری تقسیم د عالَم وکړو اعیان او اعراض ته ، او بیا دی د هغی اقسام ، امثله ذکر کړه خو د حدوث د عالَم دی څه دلیل پیش نکړو؟ جواب:

(۱).. هو علاء الدين على بن محمد القوشجى السمرقندى ولد سنة ۸۰۸ هـ فى سمرقند هو فلكى رياضى ، و فقيه حنفى ، و متكلم . برع فى علم الكلام و العلوم الرياضية حتى لقبه بعضهم بـ حكيم اهل السنة ، و القوشجى كلمة تركية بمعنى «حافظ الطير» يقال كان ابوه من خدام الامير اولوغ بيک ملک الدولة التيمورية يحفظ له الطيور. حصل العلم من علمآء زمانه حتى صنف كتاب «شرح التجريد» على كتاب «تجريد العقائد للمحقق الطوسى» مات القوشجى سنة ۸۷۹ هـ فى اسطنبول. و أما صاحب التجريد فهو ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الشهير بنصير الدين الطوسى و بالمحقق الطوسى عليه ما يستحقه و لد فى طوس و هى ناحية فى خراسان فى شمالى شرق ايران ، اختلف فى سن ولادته و لكن اكثر المؤلفين قالوا انه ولد سنة ۵۹۷ هـ و كان والده محمد بن الحسن من الفقهآء و المحدثين فتربى فى حجره و نشأ على يده ، يبدوا أنه ولد فى عائلة شيعية و هو من اثنا عشرية ، وقيل هو اسماعيليا لكن يعلم من مكتوباته انه اثنا عشرى شيعى و اقامته فى الاسماعيلية جبرية. له مهارة فى الفلكيات و الرياضيات و علم الكلام ، و الهندسة والحساب و الطب و الجغرافية و المنطق و الموسيقى و علم التنجيم وغيرها من العلوم. له كتاب فى علم الكلام اسمه «تجريد العقائد» توفى فى بغداد حزيران ۶۷۲ هـ

شارح رحمة الله عليه فرمائي: چې روره مونږه دعوی د حدوث د عالَم کړې ده بجميع اجزائه، او دا خبره ورته نده چې داسې په لنډه سره به ثابت شي، د دې دعوی د دليل يوه صغرى وه چې ماتن رحمة الله عليه پدې الفاظ ذکر کړې وه «لانَّهُ أعْيَانٌ و أعْرَاضٌ» دويم د دې کبری وه چې شارح رحمة الله عليه ورته اشاره کړې وه په «و الکل حادث» سره. شارح رحمة الله عليه بيا دليل د صغرى پدې الفاظ وړاندې کړے وو چې «لانه ان قام بذاته فعين» او د دليل د کبری ئې وعده کړې وه چې «لما سنبيّن» اوس هر کله چې مصنف رحمة الله عليه فارغ شو د بيان د دليل د صغرى نه؛ نو شروع وکړه په دليل د کبرى باندې، شارح رحمة الله عليه کبری بيا رانقل کړه فرمائي: «فنقول الکل حادث» حاصل ئې دا دے چې «کُلّ واحِدٍ من الاعيان و الاعراض حادث» چونکه کبری مشتمله ده په جزئينُ باندې يو جزء حدوث الاعيان، دويم جزء حدوث الاعراض. شارح رحمة الله عليه د دواړو بيان کوي.

بَيَانُ حُدُوثِ الْأَعْرَاضِ

قوله: أما الاعراض: ۲ـ شارح رحمة الله عليه دليل د حدوث الاعراض مقدم کړو په حدوث الاعيان باندې پکار خو دا وه چې ده اول دليل د حدوث الاعيان بيان کړے وے؟ خو چونکه حدوث د اعيانُ موقوف دے په حدوث د اعراضُ پورې او موقوف عليه د شيء مخکښې وي د موقوف نه پدې وجه ئې حدوث الاعراض مقدم کړو. دويم پدې وجه چې بيان د حدوث الاعراض مختصر دے په نسبت د بيان د حدوث الاعيان؛ نو دا اول ذکر کوي چې فراغت ترينه زر حاصل شي.

قوله: فبعضها بالمشاهدة: زمونږه دعوی دلته هم دا ده چې اعراض ټول په ټوله حادث دي. پديکښې حدوث د بعض په مشاهده سره دے چې په سترږو ليدلے کيږي. لکه: حرکت پس د سکون نه، يعنې چې يو شيءٔ ساکن وي؛ نو په حين د سکون کښې حرکت معدوم وي، بيا چې کله دغه شيءٔ حرکت شروع کړي؛ نو د دې حرکت خروج راغے د عدم نه وجود ته، او **خروج الشيء من العدم الى الوجود** بعينه حدوث دے. دغه شان «**ضوء بعد الظلمة، سواد بعد البياض**» هم داسې دي. لهذا حدوث د دې اعراضُ بداهةً شو چې مشاهده ده.

قوله: و بعضها بالبيان: او د بعض نورو حدوث بالبيان دے يعنې نظری دے او محتاج دے دليل ته، اوس هغه دليل څه دے؟ شارح رحمة الله عليه فرمائي: «**و هو طريان العدم**» مثلاً بره چې د کومو اعراضُ حدوث بالمشاهده ثابت شو د دې اضداد چې را واخلے؛ نو د دې حدوث بالبيان دے. مونږه وايو چې دغه باقي اعراض هم حادث دي «**دعوی**» ولې که دغه باقي اعراض قديم وے نو عدم به پرې نه طاري کيدلے او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دليل بطلان التالي**» بديهي دے هغه دا چې پدې اعراضُ باندې عدم طاري شو پدې شان چې حرکت راغے؛ نو سکون معدوم شو ولې که حرکت او سکون دواړه موجود وي په **آن واحده** کښې؛ نو اجتماع د متنافيينُ به راشي، او قانون دا دے چې «**ما ثبت عدمه امتنع قدمه**» اوس چې قديم نه شو؛ نو حادث به خامخا وي؛ څکه

چې يو شئ به يا حادث وي او يا به قديم وي ، حدوث او قدم په يو شئ کښې جمع کيدلے هم نه شي ، او يو شئ د دواړو نه خالي کيدلے هم نه شي ؛ ځکه د دې دواړو په مينځ کښې څه واسطه نشته لهذا دغه اضداد هم حادث شو په دليل د طريان العدم سره.

قوله: لأن القدم ان كان واجبًا: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره دليل د ملازمې ذکر کول دي چې د قدم او عدم په مينځ کښې منافات شته. مونږه وايو چې **«مَا ثبت قِدَمهُ إمتنع عدمُه»** يعنې د کوم شئ دپاره چې قدم ثابت شو د هغې عدم به ممتنع وي **«دعوی»** دليل ئې چونکه لګ جوړ دے پدې وجه په دليل د پوهے دپاره مخکښې پنځه مقدمات وضع کوو.

﴿۱﴾.. کوم شئ چې واجب لذاته وي نو په هغې به عدم نه طاري کيږي ؛ ځکه که عدم په واجب لذاته طاري شي نو واجب به واجب پاتې نه شي بلکه ممکن به ترينه جوړ شي او قلب الموضوع به راشي و **هذا باطلٌ**.

﴿۲﴾.. کوم شئ چې ممکن لذاته وي ضرور به دے مستند «تکيه لګوونکے» وي يو علت ته ، ولې که دا ممکن مستند علت ته نه شي ؛ نو ترجيح بلا مرجح به-لازم شي ؛ ځکه چې ممکن کښې استواء الطرفين وي د هغې عدم او وجود يو شان وي ، اوس دے چې د عدم نه وجود ته را وتلے دے نو دا خو ترجيح بلا مرجح ده ؟ جواب ئې دا دے چې د دې دپاره مرجح دغه علت دے.

﴿۳﴾.. دغه علت د ممکن به واجب وي ؛ ولې که واجب نه شي ؛ نو تسلسل به لازم شي او دا باطل دے ؛ ځکه چې علت واجب نه شي نو ممتنع خو علت کيدے نه شي ؛ نو خامخا به دغه علت ممکن وي ، اوس چې علت ممکن شو نو هغه به بيا مستند وي علت ته او هغه به هم ممکن وي ځکه واجب خو ته منې نه لهذا دغه ممکن به بل علت ممکنه او هغه به بل علت ممکنه ته مستند وي الى غير النهاية پس لازم شو تسلسل. او چې دغه علت واجب شي ؛ نو تسلسل به منقطع شي.

﴿٤﴾.. کوم شئ چې د فاعل بالاختيار نه په طريقے د اختيار سره صادر وي هغه به حادث وي ؛ ځکه فاعل بالاختيار ديته وائي: چې د هغه په لاس کښې کول او نه کول دواړه وي لکه حرکت اختياري د عبد چې بنده د دې په کولو او نه کولو دواړو قادر دے. ولې که ماصدر د فاعل بالاختيار نه حادث نه شي ؛ نو قديم به وي او چې قديم شي او فاعل بالاختيار دې لره وجود ورکوي نو يا به هغه مخکښې وجود ورکوي او يا به نوے وجود ورکوي ، که هغه مخکښې وجود ورکوي ؛ نو لازميږي تحصيل د حاصل. او که نوے وجود ورکوي ؛ نو لازميږي کون د شئ واحد موجود په وجودينُ سره او دا دواړه خبرې باطل دي معلومه شوه چې ماصدر د فاعل بالاختيار نه مخکښې نه وو موجود وس ئې ورلره وجود ورکړو لهذا دا به حادث وي.

﴿٥﴾.. کوم شئ چې صادر وي د فاعل بالايجاب نه په طريقے د ايجاب سره هغه به قديم او **مُسْتَمِرُّ الْوُجُوْد** وي ؛ ځکه چې فاعل بالايجاب ديته وائي د هغه نه شئ صادر وي بغير القصد والاراده که هغه غواړي او که نه خو دغه شئ به ترينه صادريږي. اوس ماصدر د فاعل بالايجاب نه به ځکه قديم او **مُسْتَمِرُّ الْوُجُوْد** وي چې که دغه شئ حادث شي ؛ نو لازم به شي تخلف د معلول د علت قديمه نه او دا باطل ده. **فاحفظ هذه المقدمات الخمس.**

پس د بيان د مقدمات نه د دليل حاصل پداسې طريقه سره وړاندې کوو چې عبارت د کتاب هم ولګي. مونږه وايو چې قدم منافي دے د عدم سره ؛ ځکه قديم به د حالتينُ نه خالي نه وي ، يا به

واجب لذاته وي او يا به ممكن لذاته وي. شق اول اخلو چې «القديم ان كان واجبا لذاته» نو بيا خو «فظاهر» يعنى پدې باندى د عدم طارى كيدل ظاهر البطلان دى په حكم د مقدمه اولى باندى چې په واجب لذاته عدم نه طارى كيږي. «و إلَّا» يعنى كه قديم واجب لذاته نه وى ؛ نو بيا دوه مادى دى يوه ماده د امتناع دويمه ماده د امكان ده ، ممتنع خو كيدے نه شى ؛ نو خامخا به ممكن لذاته وى او چې كله ممكن لذاته شو ؛ نو «لَزِمَ اِسۡتِنَادُهٗ» په حكم د مقدمه ثانيه باندى به دا مستند وى يو علت ته دپاره د ترجيح وركولو وجود لره په عدم باندى ، اوس دغه علت د ممكن به ممكن نه وى په حكم د مقدمه ثالثه باندى ورنه تسلسل به لازم شى و هو باطل. نو خامخا به دغه علت واجب لذاته وى شارح رحمہ اللہ علیہ څكه فرمائى: «اليه» يعنى دغه علت چې واجب لذاته وى. اوس درنه تپوس كوم چې دغه علت چې واجب لذاته دے او ممكن تربنه صادر دے ؛ نو بطريق الاختيار كه بطريق الايجاب ؟ كه شق اول اخلے ؛ نو په حكم د مقدمه رابعه باندى ماصدر د فاعل بالاختيار نه په طريقے د اختيار سره خو حادث وى ، او قديم خو حادث نه شى كيدے. لهذا دا به ضرور د فاعل بالايجاب نه په طريقے د ايجاب سره صادر وى ، او كوم شئ چې د فاعل بالايجاب نه بطريق الايجاب صادر وى ؛ نو په حكم د مقدمه خامسه باندى به هغه قديم مستمر الوجود وى «ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة» لكه نار چې موجود شى نو حرارت به ورسره خامخا وى ، اوس چې يو شئ قديم مستمر الوجود شو ؛ نو په هغى باندى عدم نه شى طارى كيدے لهذا ثابته شوه دا خبره چې قدم منافى دے د عدم سره او دغه زمونږه مدعى وه.

بَيَانُ حُدُوۡثِ الۡأَعۡيَانِ

وَ أَمَّا الۡأَعۡيَانُ فَلِأَنَّهَا لَا تَخۡلُوۡ عَنِ الۡحَوَادِثِ وَ كُلُّ مَا لَا يَخۡلُوۡ عَنِ الۡحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ أَمَّا الۡمُقَدَّمَةُ الۡأُوۡلٰى فَلِأَنَّهَا لَا تَخۡلُوۡ عَنِ الۡحَرَكَةِ وَالسُّكُوۡنِ وَ هُمَا حَادِثَانِ أَمَّا عَدَمُ الۡخُلُوِّ عَنۡهُمَا فَلِأَنَّ الۡجِسۡمَ أَوِ الۡجَوۡهَرَ لَا يَخۡلُوۡ عَنِ الۡكَوۡنِ فِيۡ حَيِّزٍ فَإِنۡ كَانَ مَسۡبُوۡقًا بِكَوۡنٍ اٰخَرَ فِيۡ ذٰلِكَ الۡحَيِّزِ بِعَيۡنِهٖ فَهُوَ سَاكِنٌ وَ إِنۡ لَّمۡ يَكُنۡ مَسۡبُوۡقًا بِكَوۡنٍ اٰخَرَ فِيۡ ذٰلِكَ الۡحَيِّزِ بَلۡ فِيۡ حَيِّزٍ اٰخَرَ فَمُتَحَرِّكٌ وَ هٰذَا مَعۡنٰى قَوۡلِهِمُ الۡحَرَكَةُ كَوۡنَانِ فِيۡ اٰنَيۡنِ فِيۡ مَكَانَيۡنِ وَ السُّكُوۡنُ كَوۡنَانِ فِيۡ اٰنَيۡنِ فِيۡ مَكَانٍ وَاحِدٍ. فَإِنۡ قِيۡلَ يَجُوۡزُ أَنۡ لَّا يَكُوۡنَ مَسۡبُوۡقًا بِكَوۡنٍ اٰخَرَ أَصۡلًا كَمَا فِيۡ اٰنِ الۡحُدُوۡثِ فَلَا يَكُوۡنُ مُتَحَرِّكًا كَمَا لَا يَكُوۡنُ سَاكِنًا ؟ قُلۡنَا هٰذَا الۡمَنۡعُ لَا يَضُرُّنَا لِمَا فِيۡهِ مِنۡ تَسۡلِيۡمِ الۡمُدَّعٰى. عَلٰى أَنَّ الۡكَلَامَ فِي الۡأَجۡسَامِ الَّتِيۡ تَعَدَّدَتۡ فِيۡهَا الۡأَكۡوَانُ وَتَجَدَّدَتۡ عَلَيۡهَا الۡأَعۡصَارُ وَ الۡأَزۡمَانُ. وَ أَمَّا حُدُوۡثُهُمَا فَلِأَنَّهُمَا مِنَ الۡأَعۡرَاضِ وَهِيَ غَيۡرُ بَاقِيَةٍ ، وَ لِأَنَّ مَاهِيَّةَ الۡحَرَكَةِ لِمَا فِيۡهَا مِنۡ إِنۡتِقَالٍ حَالٍ إِلٰى حَالٍ تَقۡتَضِي الۡمَسۡبُوۡقِيَّةَ بِالۡغَيۡرِ وَ الۡأَزَلِيَّةُ تُنَافِيۡهَا ، وَ لِأَنَّ كُلَّ حَرَكَةٍ فَهِيَ عَلَى التَّقَضِّيۡ وَ عَدَمِ الۡإِسۡتِقۡرَارِ وَ كُلُّ سُكُوۡنٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِأَنَّ كُلَّ جِسۡمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِّلۡحَرَكَةِ بِالضَّرُوۡرَةِ وَ قَدۡ عَرَفۡتَ أَنَّ مَا يَجُوۡزُ عَدَمُهٗ يَمۡتَنِعُ قِدَمُهٗ. وَ أَمَّا الۡمُقَدَّمَةُ الثَّانِيَةُ فَلِأَنَّ مَا لَا يَخۡلُوۡ عَنِ الۡحَادِثِ لَوۡ ثَبَتَ فِي الۡأَزَلِ لَزِمَ ثُبُوۡتُ الۡحَادِثِ فِي الۡأَزَلِ وَ هُوَ مُحَالٌ. ترجمه: او هر چې حدوث د اعيانو دے پس بيشكه دا اعيان نه خالى كيږى د حوادثو نه ، او كوم شئ چې نه خالى كيږى د حوادثو نه هغه

حادث وي. هر چې اوله مقدمه ده «چې اعيان نه خالي کيږي د حادث نه» ؛ نو ځکه چې بيشکه دغه اعيان نه خالي کيږي د حرکت او سکون نه ، او دا دواړه حادث دي. «معلومه شوه چې اعيان د حادث نه نه خالي کيږي» هر چې نه خالي والے دے د «اعيان» د حرکت او سکون نه ؛ نو پس بيشکه جسم يا جوهر نه خالي کيږي د وجود نه په يو ځائے «حيز» کښې ، پس که وو دغه جسم مخکښې د دينه په بل وجود سره بعينه هم په دغه حيز کښې پس دا ساکن شو ، او که نه وو مخکښې د دينه موجود په دغه حيز کښې بلکه په بل حيز کښې وو پس دا متحرک شو. او دا معنی د دوی «متکلمين» د وينا ده چې «حرکت دوه وجوده دي په دوه وختونو کښې په دوه مکانه کښې ، او سکون دوه وجوده دي په دوه وخته کښې په يو مکان کښې» پس که د اعتراض په طور او ويلے شي چې جائز ده چې د دينه مخکښې نه وي دا جسم په هيڅ يو حيز کښې لکه يو شئ په وخت د پيدايش کښې واخلے پس نه شي کيدے دا متحرک لکه چې ندے ساکن هم ؟ مونږه وايو په جواب کښې چې دا منع مونږه ته ضرر نه رارسوی ؛ ځکه چې پديکښې تسليم د مدعی زمونږه دے ، علاوه لا دا وايو چې خبره زمونږه په هغه اجسامُ کښې ده چې متعدد راغلي وي په هغې کښې اکوان او نوي نوي راغلي وي په هغې دَوُرونه او زمانے. او هر چې دے حدوث د دې «حرکت او سکون» دواړو ؛ نو پس ځکه چې دا دواړه د اعراض نه دي ، او نشته دے د اعراضُ دپاره څه بقا ، او پدې وجه چې ماهيت د حرکت چې دے ؛ نو پديکښې دے انتقال د يو حال نه بل حال ته چې تقاضا کوی د مسبوقيت بالغير او ازليت منافق د مسبوقيت بالغير دے ، او بل پدې وجه چې هر حرکت چې دے ؛ نو دا په ختميدو دے او به يو ځائے د نه برقرار پاتي کيدو دے ، او هر چې سکون دے ؛ نو دا جائز الزوال دے ، ځکه هر جسم قابل د حرکت دے يقينا ، او بيشکه تا پيژندلی دی چې د کوم شئ عدم جائز وي ؛ نو د هغې قدم ممتنع وي. او هر چې دويمه مقدمه ده ؛ نو پس هر هغه شئ چې نه خالي کيږي د حادث نه کچرے ثابت شي دے په ازل کښې ؛ نو لازم به شي ثبوت د حادث په ازل کښې او دا ممتنع ده.

تشريح: ربط: غرض د شارح رحمة الله عليه اوس دريمه خبره ذکر کول دي چې بيان د حدوث د اعيانُ دے ، چونکه حدوث الاعيان نظري دے چې محتاج دے دليل ته. شارح رحمة الله عليه د دې دپاره دليل ذکر کوی په نمط د قياس اقتراني سره چې مشتمل دے په صغري او کبری باندې بيا به دليل د صغري ذکر کړی تفصيلا په «أما المقدمة الاولى» سره. بيا به دليل د کبری ذکر کړی په آخر کښې په «و أما المقدمة الثانية» سره.

غټه دعوی زمونږه دا ده چې اعيان «أجسام ، جواهر» حادث دي ، چونکه دا دعوی قوی ده لهذا د دې دپاره به يو څو قياساتُ لره ترتيب ورکوو ؛ نو هله به مقصود ته رسو. د مذکوره دعوی دليل په نمط د «قياس اقتراني حملي من الشكل الاول» سره شارح رحمة الله عليه دا ذکر کړے دے.

قياس اول: «لأنها لا تخلو عن الحوادث» صغري «و كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» کبری «فالاعيان حادث» نتيجه شوه. چونکه پدې دليل کښې صغري او کبری دواړه نظري دي او قانون دا دے چې صغري کبری نظري وي ؛ نو دليل ته محتاج وي.

قوله: أما المقدمة الاولى: پدې عبارت سره شارح رحمة الله عليه دليل د صغري ذکر کوی. دعوی به هم دغه صغري شي چې «الاعيان لاتخلو عن الحوادث» د دې دليل هم په نمط د قياس اقتراني شکل اول سره دے....

قياس ثاني: «فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون» صغري «و هما حادثان» کبری ته اشاره ده چې حاصل ئې دا دے: «و كل ما هذا شانه فلا تخلو عن الحوادث» «فالاعيان لا تخلو عن الحوادث» نتيجه شوه. دليل د دې صغري شارح رحمة الله عليه ذکر کوی په «أما عدم الخلو عنهما» سره. اوس به دعوی دا

صغری کړو چې «لان الاعیان (ای الجسم او الجوهر) لا تخلو عن الحرکة و السکون» دلیل به ئی نمط د قیاس اقترانی شکل اول سره داشي...

قیاس ثالث: «لان الجسم او الجوهر لایخلو عن الکون فی حیز» صغری شوه ، او کبری به ورته جوړه کړو «و کل ما هذا شانه فلا یخلو عن الحرکة و السکون» نتیجه ئی راکړه چې «فالجسم او الجوهر لایخلو عن الحرکة و السکون» دلیل د دی صغری واضح دے ؛ ځکه دا خبره مخکښې ثابته شوی ده چې جسم او جوهر به خامخا مکوّن فی حیز وی ، پاتی شو دلیل د کبری د دی دلیل ، هغه شارح رحمة الله علیه ذکر کوی پدی عبارت سره چې «فان کان مسبوقا بکون الخ» حاصل ئی دا دے چې کله یو جسم یا جوهر مکوَّن فی حیز شو نو خامخا به یا ساکن وی او یا به متحرک وی ؛ ځکه دغه جسم او جوهر به خالی نه وی یا به مخکښې د دی وجود نه په بل وجود سره بعینه پدی حیز کښې وی او یا به په بل وجود سره مخکښې د دی وجود نه په بل حیز کښې وو ، که اول وو ؛ نو دا ساکن شو ؛ ځکه تعریف د ساکن پری صادق دے چې «کَوْنَانِ فِی اٰنِیْنِ فِی مَکَانٍ وَاحِدٍ» یعنی دوه وجوده په دوه وختونو کښې په یو مکان کښې. او که ثانی وو پس دا متحرک شو ؛ ځکه تعریف د متحرک پری صادق دے چې «کَوْنَانِ فِی اٰنَیْنِ فِی مَکَانَیْنِ» یعنی دوه وجوده په دوه وخته کښې په دوه مکانه کښې. شارح رحمة الله علیه ځکه فرمائی: چې «و هٰذا معنی قولهم کونان فی الخ» پاتی شو دلیل د کبری ؛ نو شارح رحمة الله علیه هغه روسته ذکر کوی پدی عبارت سره «و أما حدوثهما فلانهما» فَانْتَظِرُوْا اِنِّیْ مَعَکُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِیْنَ.

قوله: و هذا معنی قولهم: مقصود د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د سوال ده چې د حرکت او سکون تا کومه تعریف وکړو دا صحیح ندے ؛ ځکه دا مخالف دے د تعریف د حکماء متکلمینُ نه هغوی د حرکت تعریف کوی «کونان فی انین فی مکانین» او د سکون تعریف کوی «کونان فی انین فی مکان واحد» ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه وکړو چې «و هٰذا معنٰی قولهم» حاصل دا چې ځما د تعریف مقصد هم هغه دے کوم چې متکلمینُ کړے دے **فلا اشکال علیه.**

قوله فان قیل یجوز: غرض د شارح رحمة الله علیه اعتراض کول دی په طریقے د معارضے سره. منشأ د اعتراض د دی نیزدی کبری دلیل دے چې تا او ویل: «هر جسم به یا ساکن او یا به متحرک وی پدی شان چې: **ان کان مسبوقا بکون اخر فی الخ»** ځه درسره دا نه منم ؛ ځکه ځه به درته وخایم چې جسم یا جوهر به په حیز کښې وی او نه به ساکن وی او نه به متحرک وی ، لکه یو جسم چې په **آنِ الحدوث** کښې واخلے ، یعنی یو جسم اوس پیدا شو او د عدم نه وجود ته راغے په یو مکان کښې چې د دینه مخکښې نه په بل مکان کښې وو او نه د مخکښې نه پدی مکان کښې موجود وو بلکه پدی ساعت پیدا شو ، لهذا دا جسم نه متحرک دے او نه ساکن دے ؛ ځکه د تحرک او سکون دپاره خو دوه کونه «وجوده» په دوه وخته کښې شرط دی ، او پدی جسم کښې دوه وجوده په دوه وخته کښې هدو متحقق نه دی ؛ نو دا دعوی غلطه شوه چې هر عین که جسم وی او که جوهر وی خو یا به ساکن او یا به متحرک وی ؟

قوله: قُلْنَا هٰذَا المنعُ: غرض د شارح رحمة الله عليه د اعتراض مذكور نه جواب كول دي. جواب په دوه طريقے سره كوی. يو جواب دا دے چې دا منع او اعتراض مونږه ته هيڅ ضرر نه رسوی ؛ ځكه مقصود زمونږه د اعيانُ د حدوث ثبوت دے ، او كله چې تا پخپله اقرار وكړو د «أن الحدوث» د بعض اعيانُ ؛ نو پديكښې زمونږه د مدعی تسليم دے اخوا كه په حركت او سكون موصوف كړځی او كنه كړځی د دی سره زمونږه څه كار نشته بلكه مقصود ثبوت د مدعی وے او هغه تا تسليم كړو، لهذا كه تا دا خبره مخكښې كړی وه ؛ نو ډيره به خه وه مونږه به دلائلُ د بيان نه دمه شوی وو.

قوله: على أن الكلام: په دويمه طريقه جواب وركوی چې مونږه كومه دعوی د حدوث الاعيان كړی ده ؛ نو دا په هغه اجسامُ كښې ده چې د مخكښې نه پيدا وی او زمانے او مُدے پری تيری شوی وی او نوی نوی أَكْوَانْ پكښې راغلی وی لكه اسمان ، زمكه ، غرونه ، سيندونه وغيره. چې څو څو پيړۍ پدی تيری شوی دی او دا موجود دی ؛ نو پته نه لګی چې دا قديم دی كه حادث دی. نزاع هم پدی كښې ده. پاتی شو أن الحدوث واله اجسام ؛ نو د هغی په حدوث څو تاسو هم قائل ئی په هغی كښې هدو خبره نه كوو.

قوله: و أما حدوثهما: غرض د شارح رحمة الله عليه د قياس ثانی د كبری دپاره دليل ذكر كوی كبری پدی عبارت سره ذكر وه چې «و هما حادثان» يعنی حركت او سكون حادث دی. د حركت او سكون د حدوث دپاره مختلف دلائل دی چې څه د هغی نه مشترک دی او څه انفرادی دی ، شارح رحمة الله عليه دواړه قسمه دلائل ذكر كوی ټول دلائل تقريبا شلور دی.

قوله: فلانهما من الاعراض: اول دليل ذكر كوی او دا مشترک دليل دے. دعوی به دا شی چې «الحركة و السكون حادثان» دليل «لانهما من الاعراض» صغری «و كل ما هذا شانه فهو حادث» كبری «فالحركة والسكون حادثان» نتيجه شوه. دليل د صغری واضح دے ؛ ځكه چې حركت او سكون أَكْوَانْ دی او أَكْوَانْ مصداق د اعراضُ دے كما مرَّ. پاتی شو دليل د كبری ؛ نو شارح رحمة الله عليه دېته اشاره كړی ده پدی عبارت سره چې «و هی غير باقية» حاصل ئی دا دے چې اعراض څكه حادث دی چې د اعراضُ دپاره بقاء نشته ، ولی كه د اعراضُ دپاره بقاء ثابت شی ؛ نو لازم به شی قيام العرض بالعرض او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «دليل بطلان التالی» ظاهر دے ؛ ځكه مخكښې تير شوی دی چې دُ قيام العرض بالشيء معنی ده «التبعيَّةُ فی التَّحيّز» اوس د عرض دپاره پخپله حيز نشته بلكه دے په خپل تحيز كښې تابع د تحيز د شيءِ آخر دے ؛ نو په صورت د قيام د بل عرض كښې به دے دغه بل عرض لره څنګه حيز وركړی. او «دليل الملازمة» دا دے چې كه د اعراضُ دپاره بقاء ثابته شی ؛ نو «الأَعرَاضُ باقِيَةٌ» وينا به صحيح شی ، او قانون دا دے چې يو مشتق «باقيةٌ» حمل شی په يو شيءِ «الاعراضُ» باندی ؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتق «باقية چې بقاء ده» به قائم وی په دغه شيءِ «اعراض» پوری. او مونږه چې اوكتل نو «بقاء» هم عرض وو ؛ نو لازم شو قيام العرض بالعرض. اوس چې د اعراضُ دپاره بقاء ثابته نه شوه ؛ نو اعراض بداهةً حادث شو ، لهذا حركت او سكون هم حادث شو.

قوله: و لانَّ ماهيةَ الحركة: دویم دلیل ذکر کوی چې خاص دے تر حدوث د حرکت پورې. دعوی دا ده چې «الحركة حادثة» دلیل ئی په نمط د قیاس استثنائی وضعی سره دے: چې «**لَوْ كانت ماهية الحركة إنتقالُ حالٍ الى حالٍ يلزم ان تكون الحركة حادثة. لكن المقدم حق فالتالى حق**» یعنی که په ماهیة د حرکت کښې انتقالُ حالٍ الی حالٍ وی؛ نو دا به حادث وی لیکن مقدم حق پس تالی هم حق دے. دلیل د حقیت د مقدم ظاهر دے؛ ځکه دا خبره ظاهره ده چې په ماهیت د حرکت کښې علی سبیل التدریج انتقال د یو حالت نه بل ته او د هغی نه دریم ته وی. دلیل د ملازمے ته شارح رحمۃ اللہ علیہ اشاره کړې ده پدی عبارت سره چې «**تقتضی المسبوقية بالغير**» چې کله په ماهیت د حرکت کښې **إنتقالُ حالٍ الى حالٍ** راغے؛ نو پدیکښې هر یو حال مسبوق بالغیر شو او هر مسبوق بالغیر بداهةً حادث وی؛ ځکه چې کوم شئ چې مسبوق بالغیر وی؛ نو په حین د سبقت د غیر کښې په ده باندی دے معدوم وی او مخکښې مونږه قانون ویلے دے چې «**أن مايجوز عدمه يمتنع قدمه**» لهذا ثابته شوه چې حرکت حادث دے «**و الازليّةُ تنافيها**».

قوله: و لأن كل حركة فهى على التقضى: دریم دلیل ذکر کوی چې دا هم خاص دے تر حدوث الحرکة پورې. دعوی هم دغه مخکښې ده چې «**الحَرَكَةُ حَادِثَةٌ**» دِلیل د دی هم په نمط دِ قیاس استثنائی وضعی سره چې «**لو كانت الحركة غير قارّ الذّات يلزم ان تكون حادثة. لكن المقدم حق فالتالى مثله**» یعنی که چرې حرکت غیر قار الذات وی؛ نو لازم ده چې دا به حادث وی، لیکن مقدم حق تالی هم حق دے. «**دليل حقية المقدم**» دا دے چې واقعی حرکت کم متصل غیر قار الذات دے؛ ځکه د حرکت اجزاء مجتمع الوجود فی الخارج نه شی کیدے بلکه هر سابقه حرکت عُلت معده دے دپاره د حرکةِ لاحقه او هر لاحقه حرکت عادِم دے دپاره د سابقه حرکت ورنه بیا دا علت نه شی کرځیدے. دویم پدی وجه هم د دی اجزاء مجتمع فی الخارج ندی چې د فلاسفؤ په نیز باندی حرکت غیر متناهی دے؛ ځکه حرکت د فلک محافظ د زمان دے او زمانه عندهم غیر متناهی ده لهذا د حرکت اجزآء به هم غیر متناهی وی اوس چې اجزآء د حرکت غیر متناهی شو؛ نو لازما دا به غیر قار الذات وی. «**دليل الملازمة**» دا دے چې هر کله غیر قار الذات دیته وائی چې د دی اجزآء مجتمع الوجود فی الخارج نه وی بلکه هر سابق علت معده دپاره لاحق وی او هر لاحق عَادِمْ دپاره د سابق وی؛ نو ظاهره ده چې دا به حادث وی؛ ځکه قاعده ورته متوجه ده چې «**أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه**» لهذا حرکت هم حادث شو.

قوله: و كل سكون فهو جائز الزوال: څلورم دلیل ذکر کوی چې دا خاص دے تر حدوث د سکون پورې. دعوی به دا شی چې «**السكون حادث**» دلیل ئی په نمط د قیاس اقترانی حملی سره د شکل اول په طریقه سره دا دے چې «**لان السكون جائز الزوال**» صغری «**و كل ما هذا شانه فهو حادث**» کبری «**فالسكون حادث**» نتیجه شوه. دلیل د صغری شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے چې «**لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة**» یعنی هر جسم قابل د حرکت دے بداهةً او کوم شئ چې قابل د حرکت وی؛ نو هغه ممکن الحرکة وی، او کوم ځائے چې امکان الحرکة وی هلته به سکون ممکن الزوال وی، او کوم ځائے چې سکون ممکن الزوال وی هلته فعلیة الزوال هم ممکن وی،

لهذا دلته هم مونږه سکون بالفعل زائل فرض کوو؛ وجه دا ده چې امکان دیته وائي چې د فرض د وقوع د هغې نه محال نه لازمیږي پس دې سره سکون ختم شو. دلیل د کبرى هم شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے پدې عبارت سره چې "و قد عرفت ان ما يجوز عدمه امتنع قدمه" یعني چې کله سکون ممکن الزوال شو؛ نو د دې عدم جائز شو او د کوم شئ چې عدم جائز وي د هغې قدم ممتنع وي. لهذا ثابت شو حدوث د سکون او دغه زمونږه دعوی ده.

قوله: و أما المقدمة الثانية: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره د اصل قیاس د کبرى دلیل ذکر کوي پس د بیان د دلیل د صغرى نه. اصل قیاس دا وو چې "و کل ما لایخلو عن الحوادث فهو حادث" دا زمونږه دعوی شوه، دلیل ئې په نمط د قیاس استثنائي رفعي سره شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوي چې "أن ما لایخلو عن الحوادث لو لم یکن حادثا لزم ثبوت الحادث فی الازل" یعني هغه شئ چې د حوادثُ نه خالي نه وي که دے حادث نه شي؛ نو لازم به شي ثبوت د حادث په ازل کښې "و هو محالٌ" یعني "لکن التالی باطل فالمقدم مثله" دلیل د بطلان التالي ظاهر دے؛ ځکه چې ثبوت د حادث په ازل کښې که وشي؛ نو دغه حادث به حادث نه شي بلکه قدیم به شي "هٰذا خلف" دلیل د ملازمے دا دے چې کوم شئ چې د حوادثُ نه خالي نه وي حادث نه شي بلکه ازلي شي؛ نو ښکاره خبره ده چې دغه شئ به د حوادثُ سره په ازل کښې موجود وي ورنه وجود د ملزوم به بغیر د لازم نه راشي او دا باطل ده.

بَیَانُ الْاِشْکَالَاتِ عَلٰی دَلِیْلِ الْحُدُوْثِ

و هٰهُنَا أبحاثٌ الاوّل أنَّهُ لَا دَلِیْلَ عَلٰی اِنْحِصَارِ الْاَعْیَانِ فِی الْجَوَاهِرِ وَ الْاَجْسَامِ وَ اِنَّهُ یَمْتَنِعُ وُجُوْدُ مُمْکِنٍ یَقُوْمُ بِذَاتِه وَلَایَکُوْنُ مُتَحَیِّزًا اَصْلًا کَالْعُقُوْلِ و النُّفُوسِ المجرَّدةِ الَّتِیْ یَقُوْلُ بِهَا الْفَلَاسِفَةُ ؟ وَ الْجَوَابُ اَنَّ الْمُدَّعیٰ حُدُوْثُ ما ثَبَتَ وجُوْدُهُ من المُمْکِنَاتِ و هُوَ الأعْیَانُ المتحیِّزة و الأعْرَاضُ لأنَّ أدِلَّةَ وجُودِ المجرَّداتِ غیرُ تامّ عَلیٰ ما بُیِّنَ فِی المطَوَّلاتِ. الثَّانی أنَّ ما ذُکِرَ لَایَدُلُّ علیٰ حُدُوثِ جمیْعِ الْاَعْرَاضِ اِذْ مِنْهَا مَا لَایُدْرَکُ بِالْمُشَاهَدَةِ حُدُوْثُهُ وَلَا حُدُوْثُ اَضْدَادِه کَالْاَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمٰوٰتِ مِنَ الْاَضْوَاءِ و الْاَشْکَالِ و الْاِمْتِدَادَاتِ ؟ و الْجَوَابُ اَنَّ هٰذَا غَیْرُ مُخِلٍّ بِالْغَرَضِ لِاَنَّ حُدُوْثَ الْاَعْیَانِ یَسْتَدْعِیْ حُدُوْثَ الْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا لَا تَقُوْمُ اِلَّا بِهَا. **ترجمه:** او دلته "په دلیل د حدوث العالم کښې" یو څو ابحاث "اشکالات" دي. اول دا چې نشته دے هیڅ قسم دلیل په انحصار د اعیانُ په جواهرُ او اجسامُ کښې او "نشته دلیل" پدې خبره چې ممتنع دے وجود د یو ممکن چې قائم بذاته او متحیز نه وي اصلا لکه عقول، او نفوس مجرده هغه چې قائل دي پرې فلاسفه؟ او جواب دا دے چې مدعی زمونږه حدوث د هغه دے چې ثابت وي وجود د هغې د ممکناتُ نه او دغه "ممکنات" اعیان متحیزه او اعراض دي؛ ځکه چې دلائل د وجود د مجردات غیر تام دي بنا په هغه چې بیان شوی دي په مطولات "غټو کتابونو" کښې. دویم اشکال دا دے چې کوم دلیل چې ذکر کړے شو دا دلالت نه کوي په حدوث د ټولو اعراضُ باندې؛ ځکه بعض د اعراض نه هغه دي چې نه معلومیږي په مشاهده سره حدوث د هغې او نه حدوث د اضدادُ د هغې لکه هغه اعراض چې قائم دي په اسمانونو پورې د رنړاګانو، او اشکالُ، او امتدادات

«طول ، عرض ، عمق» د دينه. او جواب دا دے چې دا زمونږه په مقصود کښې خلل نه اچوی ؛ ځکه چې حدوث د اعيانُ تقاضا کوی د حدوث د اعراضُ ؛ د وجه د بداهت د دی خبری نه چې اعراض قائم دی په اعيان پوری.

تَشرِيح: ۓ بيان د يو څو اشکالاتُ دے په دليل د حدوث باندی کوم چې مخکښې بيان شو عام د دينه که دليل د حدوث الاعراض دے او که دليل د حدوث الاعيان دے. څلور اعتراضات او د هغې جوابات به ذکر کړی. «**أبحاث**» جمع د بحث ده په لغت کښې تفتيش تلاش ته وائی په زمکه کښې لکه «**مقامات**» کښې راځی «**کا الباحِث عن حَتفه بِظلفه ، و المارِنَ جادِع أنفه بکفّه**» او په اصطلاح کښې «**إثبات المُدّعی بالدّليل**» ته وائی په نظرياتُ کښې او «**تنبيه**» ورکول په بديهياتُ کښې.

الشّبهَةُ الاُولٰی علی حَصرِ الاَعيَانِ فِی الاَجسَامِ وَ الجَوَاهِرِ

قوله: الاوّلُ أنه لا دليل: د اولنی اعتراض دعوی دا ده چې حصر ستا د اعيانُ په قسمينُ کښې چې اجسام او جواهر دی ندے صحيح ؛ ځکه دا حصر جامع ندے «**صغری**» او کوم حصر چې شان ئې دا وی هغه نه وی صحيح «**کبری**» لهذا دا حصر هم صحيح نه شو «**نتيجة**» «**دليل الکبری**» ظاهر دے مخکښې تير شوی دی چې حصر بمنزلة التعريف وی چې جامعيت پکښې ضروری ری. «**دليل الصغری**» دا دے چې ستا پدی حصر باندی هيڅ قسم دليل نشته ، دويم دا چې پدې عالَم کښې بعض اشيآء موجود دی چې ممکن قائم بذاته دی او متحيز «**مشار اليه بالاشارة الحسية**» ندی د دی په نفی ستا سره هم هيڅ قسم دليل نشته. لهذا دغه اشيآء نه په اعيانُ کښې داخل دی او نه په جواهرُ کښې ؛ ځکه جسم او جوهر الفرد بمعنی الجزء الذی لا يتجزی څو مشاراليه په اشاره حسی سره وی ، اوس دغه اشيآء څه دی ؟ شارح رحمة الله عليه وائی: لکه: عقول عشره ، دغه شان نفوس مجرده عن الماده شو ، حکمآء وائی: چې نفوس مجرده په شان د عقولُ دی ، او نفوسِ بيا دوه قسمه دی «**نفوس انسانيه ، او نفوس فلکيه**» نفوس فلکيه هغه دی چې د أفلاک تصور کُلّی کوی ، او دا نفوس مجرد عن الماده دی ؛ ځکه که مادی شی پس دا به تصور د اشيآء غير متناهيه بيا نه شی کولے. اوس د دی مجرداتُ په وجود باندی فلاسفه قائل دی چې قائم بالذات دی څو متحيز ندی ؛ او ستا حصر ورته ندے شام ؛ نو حصر دی جامع نه شو ؟

قوله: و الجواب: (۱) حاصل د جواب دا دے چې کبری دی مسلم ده څو دليل د صغری دی نه منم ؛ ځکه چې د «**إثبات الصّانع و تَوحيده و صفاته و أفعاله**» مقاصدُ د حصول دپاره چې مونږه د

---

(۱).. دلته يو بل جواب هم کيدے شی هغه دا چې مونږه د عقول او نفوسُ وجود نه منو ؛ ځکه چې که عقول او نفوس مجرده ثابت شی ؛ نو دا به په وصف د تجرد کښې شريک شی د واجب تَعَالیٰ سره او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. دليل د ملازمے ظاهر دے چې الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ هم مجرد عن الماده دے او عقول او نفوس هم داسی دی ؛ نو شراکت راغے د الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ سره په وصف د تجرد کښې. دليل د بطلان التالی دا دے چې که عقول او نفوس په وصف د تجرد کښې د باری تَعَالیٰ سره شريک شی ؛ نو دا تجرد به خالی نه وی يا به جنس وی فی النوعين او يا به نوع وی فی الشخصين ؟ او تالی باعتبار الشقين باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. جنسيت څو پدی وجه باطل دے چې د جنس دپاره لا بدی وی د فصل نه ؛ ځکه نوع بغير د فصل نه راتلے نه شی ، بلکه د جنس سره به فصل يوځائے شی پس د دينه به نوع حاصل شی ، لکه: «حيوان» جنس د «ناطق» سره يوځائے شی پس انسان نوع به په وجود کښې راشی. او د کوم شئ دپاره چې جنس او

حدوث د ممکنات کومه دعوی کړې ده ؛ نو مراد زمونږه هغه ممکنات دي چې د هغې ثبوت په دليل سره شوے وي يعنې قطعي الثبوت او متيقّن وي ، او هغه منحصر دي په دغه دوه کښې چې اجسام او جواهر دي ، باقي شو دغه جواهرِ مجرده چې عقول ، نفوس دي ؛ نو زمونږه په نيز د دې وجود هډو ثابت ندے ؛ وجه دا ده چې د دې د اثبات چې کوم دلائل دي هغه ناقص دي په قواعدُ اسلاميه تام او برابر ندي لکه په غټو کتابونو کښې د دې تفصيل موجود دے. (۱)

فصل راشي هغه مرکب وي ، او هر مرکب ممکن وي ، او هر ممکن حادث وي. يا دا چې هر مرکب په خپل وجود کښې خپلو اجزآء ته محتاج وي او احتياج علامه د امکان ده ، او ممکن حادث وي لهذا واجب تَعَالىٰ هم حادث شو او دا باطل ده ، کله چې واجب تَعَالىٰ حادث کيدل باطل شو ؛ نو ممکن کيدل هم باطل شو ، او چې ممکن کيدل باطل شو ؛ نو مرکب کيدل هم باطل شو.

دغه شان د وصف د تجرد نوعيت هم صحيح ندے ؛ ځکه که وصف د تجرد نوع شي او واجب تَعَالىٰ او عقول او نفوس مجرده د دې دپاره افراد شي ؛ نو لابدې به وي د دې دپاره د مابه التشخص «يعني مابه الامتياز» نه چې دا درې واړه د يو بل نه ممتاز شي حالانکه تشخص د باري تَعَالىٰ عين دے د باري تَعَالىٰ سره لهذا دا څو مابه الامتياز نه شي کيدے ؛ ځکه مابه الامتياز به د مابه الاشتراک نه غير وي ، اوس چې دا مابه الامتياز نه شي کيدے ؛ نو مابه الاشتراک هم نه شي کيدے او چې داسې نه شو نو دغه وصف د تجرد نوع هم نه شي جوړيدے لهذا نوعيت د دې باطل شو. دويم داسې هم ويلے شي چې که وصف د تجرد نوع او منلے شي ؛ نو د دينه لاندې چې کوم افراد دي هغه به ضرور افراد شخصيه وي ، او د متقدمين په نيز باندې تشخص جزء د شخص وي ، لهذا بنا پدې قاعده باندې واجب تَعَالىٰ مرکب شو ، او هر مرکب ممکن او حادث وي ؛ نو واجب تَعَالىٰ به حادث شي او دا باطل ده. لنډه دا چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ سره په وصف د تجرد کښې څوک شريک نشته ، نه عقول او نه نفوس او څوک ئې چې ثابتوي هغه په باطله دي ؛ نو حصر د اعيانُ په اجسامُ او جواهرُ کښې صحيح دے او عالم بجميع اجزائه حادث کيدل دعوی هم صحيح ده.

ليکن دا جواب ضعيف دے ځکه خو شارح رحمة الله عليه دې ته هډو التفات ونکړو ، وجه د ضعف ئې دا ده : چې حکمآء د دې جواب کولے شي هغه دا چې حکمآء وائي چې دغه وصف د تجرد نه جنس دے او نه نوع ده بلکه دا عرض عام دے د خپلو افرادُ دپاره او عرض عام وصف زائد وي لهذا د دې په وجه ترکيب نه لازميږي. يا وجه د ضعف دا ده : حکمآء دا هم ويلے شي چې وصف د تجرد ماهيت نوعيه دے او که تاسو دغه بره اعتراض کوئ ؛ نو مونږه وايو چې تشخص جزء د واجب تَعَالىٰ ندے بلکه تشخص د واجب تَعَالىٰ د وجود سره بلکه د هر شي تشخص د هغه د وجود سره عين وي ؛ ځکه د موجود د حمل دپاره چې کومه علت دے هغه بعينه د تشخص د حمل دپاره هم علت دے معلومه شوه چې دا دواړه عينين دي. اوس چې کله دا عينين شو ؛ نو مونږه چې وکتل وجود د شيء جزء من الشيء نه وو ؛ نو تشخص هم جزء نه شو ، او چې تشخص جزء نه شو ؛ نو ترکيب هم لازم نه شو. والله اعلم وعلمه اتم.

(۱)۔ قوله: لان ادلة وجود المجردات: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده چې د فلاسفۀ سره خو په خپله دعوی باندې چې ثبوت د مجردات دے دليل شته ، نه ځنګه وائي چې د دوی سره دليل نشته ؟ اوس هغه دلائل څه دي ؛ نو هغه لاندې مونږه ذکر کوو. «الدلائل على وجود العقول العشرة» حکمآء د ثبوت د عقول عشره دپاره يوه مقدمه وضع کړې ده چې «صدور د کثير بما هو کثير د واحد بما هو واحدث نه نشي کيدے» يعنې «الواحد لا يصدر الا عن واحد» ؛ ځکه که د واحد بما هو واحد نه کثير صادر شي ؛ نو «لم يکن الواحد واحدا بل لزم التکثر فيه» يعنې واحد به واحد باقي نه شي بلکه کثرت به پکښې راشي. لکه باري تَعَالىٰ چې واحد حقيقي دے که د دينه کثير صادر شي ؛ نو باري تَعَالىٰ به واحد باقي نه شي ، مثلا: الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ پدې حيثيت چې مصدّر لزيدٍ دے غير دے د دينه چې مصدّر لعمروٍ دے ؛ ولې که غيريت پکښې رانه شي ؛ نو دوه ځله حمل به د مصدّر صحيح نه شي او نه به دا مصادرت دوه ځله شي بلکه يو به شميرل کيدے ، لنډ حاصل دا چې که صدور د کثير د واجب نه جائز شي ؛ نو تعدد او تکثر به راشي په ذات د باري تَعَالىٰ کښې ر هذا باطل. پس معلومه شوه چې د واجب تَعَالىٰ نه صدور د واحد راغلے دے چې هغه «عقل اول» دے ، بيا د عقل اول دوه اعتباره او دوه جهته دي «وجوب غيری» يعنې دے په خپل وجود کښې محتاج دے الله تَعَالىٰ ته چې دے لره ئې وجود ورکړے دے ، «امکان ذاتی» يعنې مستند دے ذات د واجب تَعَالىٰ ته او صادر دے د واجب تَعَالىٰ نه بالاضطرار. هر کله چې د عقل دپاره دوه جهته شو ؛ نو په ده کښې اثنينيت راغلو لهذا په اعتبار د جهت اول «وجوب غيری» سره ئې عقل ثاني پيدا کړو. او په اعتبار د جهت ثاني «امکان ذاتی» سره ئې فلک اول پيدا کړو. بيا په عقل ثاني کښې هم دغه تفصيل دے ، د دغه اعتبارين په وجه ده هم دوه څيزونه پيدا کړه چې عقل ثالث او فلک ثاني دے ، هکذا لس عقول او نهه افلاک پيدا شو. عقل عاشر چې دېته عقل فعال هم وائي په ده کښې هم په مرور الزمان سره ډير جهات پيدا شول پس ده هيولی او صورت پيدا کړو چې د هغې نه باقي عالم جوړ شوے دے ، پدې تفصيل د فلاسفۀ سره عقول عشره وجود ته راغله.

«الدليل على وجود نفوس المجردة» فلاسفه وائي: چې علم صفت نوراني دے ، لهذا دا په ماديات کښې نه شي حاصليدے ؛ ځکه ماديات ظلماني دي او په ظلماني اشيآء کښې نوراني او مجرد شيء نه شي حاصليدے. دويم دا چې که علم په ماده کښې حاصل شي ؛ نو ماده به محل او علم به ورلره حال شي او مادي اشيآء خو چونکه تقسيم قبلوی لهذا علم به هم تقسيم قبول کړي ؛ ځکه چې «التقسيم في المحل يستلزم التقسيم في الحال» او چې علم تقسيم شي ؛ نو دا به مادي شي او چې علم چې صفت مجرده دے مادي شي باطل ده ؛ ځکه لازميږي «قلب المجرد بالمادی» و ذا باطل ، لهذا د علم دپاره مادي شيء محل جوړيدل هم باطل شو معلومه شوه چې د علم دپاره محل نفوس مجرده عن الماده دي ، پس نفوس مجرده عن الماده ثابت شو او دغه زمونږه مقصود وو.

اعتراض: تا او ویل چې هغه ممکنات زمونږه مراد دی چې د هغی ثبوت په دلیل سره شوے وی، اوس اعتراض دا دے چې مراد ستا د دلیل نه مطلق دلیل دے که بالمشاهده یعنی دلیل حسی دی مراد دے؟ ځکه ثبوت د اشیآء هم پدی دوه طریقو سره کیږی، اوس که مراد ستا مطلق دلیل وی؛ نو بیا خو پکار ده چې د مجردات ثبوت هم تسلیم کړئ؛ ځکه فلاسفه د دی د ثبوت دپاره دلیل ذکر کوی، او که مراد ستا د دلیل نه دلیل حسی بالمشاهده وی؛ نو بیا خو ډیر اشیآء داسی دی چې ستاسو په نیز ثابت دی او مشاهده د هغی نه کیږی لکه: جنت، جهنم، جسر الصراط، میزان الاعمال وغیره؟ **جواب:** اشاره جواب ته وشو چې مراد زمونږه د دلیل نه مطلق دلیل دے خو په شرط د قطعیت او تیقُّن سره، او دلائل د ثبوت د مجردات غیر متیقن او غیر قطعی دی.

الشُّبهَةُ الثَّانِيَةُ عَلىٰ دَلِيْلِ حُدُوثِ الْأَعْرَاضِ

قوله: الثانی: الثانی أن ماذكره لايدل: منشأ د دی اعتراض دا قول د شارح رحمۃ اللہ علیہ دے «**أما الاعراض فبعضها بالمشاهدة / و بعضها بالدليل**» حاصل د اعتراض دا دے چې دغه دلیل صحیح ندے؛ ځکه د دی دلیل تقریب تام ندے «**صغری**» او کوم دلیل چې د هغی تقریب تام نه وی صحیح نه وی «**کبری**» لهذا دا دلیل هم صحیح نه شو «**نتیجه**» «**دليل الكبری**» واضح ده چې د دلیل تقریب تام پکار دے؛ ځکه تقریب عبارت دے د «**سوق الدليل بحيث يستلزم منه المطلوب**» نه، یعنی چلول د دلیل په داسی طریقه سره چې مستلزم شی مطلوب لره، اوس چې یو دلیل مطلوب نه

قوله: غير تامة على ما بين فی المطولات: شارح رحمۃ اللہ علیہ د اعتراض مذکور نه جواب کوی پدی عبارت سره چې دغه ادله غیر تام دی او ضعیف مخدوش دی. «**وجهُ ضعفِ دليلِ الاوّلِ**» کوم دلیل چې دوی د عقولُ د اثبات دپاره پیش کړو ضعیف دے پدی وجه چې مونږه وایو چې د الله تبارک وتعالیٰ نه صدور د اشیآء کثیره شوے دے که ته وائی چې دا خو تعدد او تکثر زیادت راولی په ذات د واجب تعالیٰ کښې؟ نو مونږه وایو چې دا تعدد او تکثر په مضاف الیه کښې دے نه په واجب تعالیٰ کښې او مضاف الیه یو امر خارجی دے «**او التعدد فی الخارجی لا يستلزم التكثر فی ذات الواجب تعالیٰ**». دویمه وجه دا ده چې دغه تعدد امر اعتباری دے او تعدد اعتباری مضر ندے. لکه: یو انسان بیمار «مریض» دے او هغه خپل علاج پخپله کوی اوس دا سړے په یو اعتبار سره بیمار او په بل اعتبار سره طبیب دے. لهذا تعدد اعتباری مضر نه شو. پس د فلاسفو دا قاعده چې «صدور د کثیر بما هو کثیر د واحد بما هو واحد نه نه شی کیدے» بلکل غلطه ده. او که دا قاعده مونږه تسلیم هم کړو؛ نو بیا به پکښې تاسو هم راګیر شئ او په خلف کښې به واقع شئ. هغه داسی چې مثلاً: عقل اول عقل ثانی او فلک اول پیدا کړو؛ نو مونږه تپوس کوو چې دا عقل ثانی او فلک اول د څه نه صادر دی؟ آیه دا د ذات د عقل اول نه صادر دی یا د دغه «وجوب غیری، امکان ذاتی» جهتین د عقل اول نه صادر دی؟ که وائی چې د ذات د عقل اول نه صادر دی؛ نو ذات د عقل اول خو واحد دے؛ نو لازم شو صدور د کثیر د واحد نه هذا خلف. او که وائی د دغه جهتین نه صادر دی؛ نو بیا تپوس کوو چې دا جهتین د چا نه صادر دی؟ د ذات د عقل اول نه که د جهتین نه؟ که اول وائی؛ نو بیا خلف لازمیږی او که ثانی وائی؛ نو په دغه دویم ځل جهتینُ کښې بیا تپوس کوو و هکذا الیٰ غیر النهایة؛ نو لازمیږی تسلسل او خلف او تسلسل او خلف دواړه باطل دی. لهذا ستا دغه قاعده باطله شوه، او چې قاعده باطله شوه؛ نو ټول اشیآء صادر شو د باری تعالیٰ نه او عقول عشره هډو ثابت نه شو.

«**وجهُ ضُعف الدليل الثانی**» دلیل د اثبات د نفوس مجرده هم ضعیف او کمزورے دے؛ وجه ئې دا ده چې مونږه دا خبره تسلیموو چې علم نورانی صفت دے په ظلمانی مادی شئ کښې نه شی حاصلیدے، لیکن عدم حصول د علم فی المادة مستلزم ندے دی خبری لره چې علم دی په نفوس مجرده کښې حاصل شی او د دینه دی ثبوت د نفوس مجرده لازم شی، بلکه کیدے شی چې علم دی حاصل وی په یو بل لطیف، باریک، نرم شفاف خیز کښې چې کثیف او منجمد مخدوش نه وی. دویمه وجه دا ده چې تا او ویل چې «**التقسيم فی المادة يستلزم التقسيم فی العلم لأن تقسيم المحل يستلزم تقسيم الحال**» دا خبره هم صحیح نده؛ ځکه چې نقطه په خط کښې حال ده او خط ئې محل دے سره د دینه خط تقسیمیږی او نطقه تقسیم نه قبلوی. حاصل دا چې نفوس مجرده دی هم ثابت نه شو. وَاللهُ اَعْلَمُ وَعِلْمُهٗ اَتَمّ.

شي ثابتولے ؛ نو هغه صحيح نه شي کيدے ، «دليل الصغرى» دا دے چې کوم دليل تاسو د حدوث د اعراض ذکر کړو چې د بعض اعراض حدوث په مشاهده سره معلوميږي او د هغې د اضدادُ په طريان العدم سره ، دا دليل د ټولو اعراض په حدوث باندې دلالت نه کوي ؛ ځکه بعض اعراض داسې دي چې هغه په نظر نه راځي لهٰذا د هغې حدوث په مشاهده سره نه شي معلوميدلے ، اوس چې د دغه اعراض حدوث په مشاهده سره معلوم نه شو ؛ نو د هغې د اضدادُ عدم هم نه شي معلوميدلے چې طريان العدم د هغې د حدوث دپاره دليل وګرځوو لهٰذا د دليل تقريب تام نه شو ؛ اوس دغه أعراض کومه دي ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ بطور تمثيل د هغې نه يو څو ذکر کړي دي چې مثلاً: هغه اعراض چې په افلاک پورې قائم دي لکه د اسمانونو اشکال چې دا مستدير دي که مطوّل دي مُثلَّث دي که مُربَّع وغيره دي. د افلاک طول ، عرض ، عمق څومره دے ؟ د اسمانونو رنږاکانے وغيره يا لکه بعض خلق وائي چې بعض افلاک د زبرجدُ بعض د ياقوتُ نه جوړ دي وغيره وغيره دا ټول اعراض قائم دي تر اسمانونو پورې.

قوله: والجواب انّ هذا غير مخل: حاصل د جواب دا دے چې صغرى دي منم چې د دليل تقريب تام ندے ؛ ځکه حدوث د بعض اعراض پرې نه ثابتيږي خو دا عدم ثبوت د حدوث د بعض اعراض زمونږه په مقصود کښې چې حدوث د کل اعراضُ دے هيڅ قسم خلل نه پيدا کوي ؛ وجه دا ده چې اسمان د قبيلے د اعيانُ نه دے ، او اعيان ټول په ټوله حادث دي لهٰذا اسمان هم حادث شو او د اسمان سره چې څومره اعراض قائم دي که اشکال دي يا امتدادات دي يا الوان دي دا ټول هم حادث شو ، برابره ده که مشاهده ئې کيږي او که نه کيږي ؛ ځکه اعراض عارض دي اعيانُ ته او حدوث د معروض مستلزم ګرځي حدوث د عارض لره.

الشُّبهَةُ الثَّالِثَةُ عَلىٰ دَلِيْلِ كُبْرىٰ الْقِيَاسِ الْاَوَّلِ

اَلثَّالِثُ اَنَّ الْاَزَلَ لَيْسَ عِبَارَةً عَنْ حَالَةٍ مَّخْصُوْصَةٍ حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْجِسْمِ فِيْهَا وُجُوْدُ الْحَوَادِثِ فِيْهَا بَلْ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ عَدَمِ الْاَوَّلِيَّةِ اَوْ عَنْ اِسْتِمْرَارِ الْوُجُوْدِ فِيْ اَزْمِنَةٍ مُّقَدَّرَةٍ غَيْرِ مُتَنَاهِيَةٍ فِيْ جَانِبِ الْمَاضِيْ وَ مَعْنٰى اَزَلِيَّةِ الْحَرَكَاتِ الْحَادِثَةِ اَنَّهٗ مَا مِنْ حَرَكَةٍ اِلَّا وَ قَبْلَهَا حَرَكَةٌ اُخْرٰى لَا اِلٰى بِدَايَةٍ وَ هٰذَا هُوَ مَذْهَبُ الْفَلَاسِفَةِ وَ هُمْ يُسَلِّمُوْنَ اَنَّهٗ لَاشَيْءَ مِنْ جُزْئِيَّاتِ الْحَرَكَةِ بِقَدِيْمٍ ؟ وَ الْجَوَابُ اَنَّهٗ لَا وُجُوْدَ لِلْمُطْلَقِ اِلَّا فِيْ ضِمْنِ الْجُزْئِيِّ فَلَا يُتَصَوَّرُ قِدَمُ الْمُطْلَقِ مَعَ حُدُوْثِ كُلٍّ مِّنَ الْجُزْئِيَّاتِ. ترجمه: دريم اعتراض دا دے چې بيشکه ازل د يو مخصوص حالت نه عبارت ندے ګنې چې لازم شي د وجود د جسم نه په هغې کښې وجود د حوادثُ بلکه دا عبارت دے د عدم اوليت نه او يا عبارت دے د عدم استمرار الوجود نه په فرضي غير متناهي زمانو کښې په جانب د ماضي باندې. او معنى د ازليت د حرکات حادثه دا ده چې نشته دے يو حرکت مګر مخکښې د هغې نه بل حرکت شته تر غير متناهي پورې. او دا مذهب د فلاسفو دے او دوی تسليموی دا خبره چې نشته دے د حرکات جزئيه نه يو حرکت قديم او بيشکه خبره په حرکت مطلقه کښې ده. او جواب دا دے چې نشته دے د مطلق دپاره وجود مګر په ضمن د جزئي کښې ، پس نه شي متصور کيدے قِدَم د مطلق ، سره د حدوث د هر يو د جزئياتُ نه.

تَشْرِيْحْ: قوله: الثالث أن الازل: دا اعتراض پدی عبارت دے چې «**لان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل**» حاصل د اعتراض دا دے چې ازل د مخصوص وقت یا مکان نوم ندے چې دا یوه خاصه رقبه شي او یا شیشه بند ځائے شي چې هلته جسم یا جوهر حاصل شي او د هغې سره اعراض هم حاصل شي او بیا لازم شي وجود د حوادثُ په ازل کښې ، بلکه د ازل معنی او مقصد دا دے چې د یو شئ ابتدا نه وی ، یا مراد د ازلیت نه عدم استمرار الوجود دے په غیر متناهی فرضی زمانو کښې ، اوس کله چې د ازل دا معنی شوه ؛ نو مونږه وایو چې اعیان او اعراض په ازل کښې موجود دی که ته وائی چې لا زمیږی د دینه ازلیت د حوادثُ ؛ نو مونږه وایو چې په ازل کښې د اعراضُ جزئیات ندی موجود کوم چې حادث دی بلکه مطلق اعراض پکښې موجود دی. مثلا: حرکت یو عرض دے دا دی په ازل کښې موجود شی ، خو حرکت په دوه قسمه دے یو جزئی حرکت دے لکه حرکت د زید ، حرکت د عمرو ، حرکت د حجر او حرکت د شجر وغیره ، دا جزئی حرکات حادث دی او فلاسفه د دی په قدم ندی قائل بلکه هغوی وائی چې «**لا شئ من جزئیات الحرکة بقدیم**». او دویم مطلق حرکت دے او دا قدیم دے ؛ ځکه چې «**ما من حرکة الا و قبلها حرکة أخری**» مونږه وایو چې په ازل کښې هم دا قسم حرکت موجود دے لهذا نه ازل محل د حوادثُ کرځی او نه حادث قدیم کرځی ؟

قوله: و الجواب أنه لا وجود: د اعتراض مذکور نه د جواب حاصل دا دے چې هیڅ قسم مطلق او کلی بحیثیت مطلق او کلی په خارج کښې وجود نه لری بلکه په ضمن د خپلو افرادُ او جزئیاتُ کښې به موجود وی لکه: **انسان ، ناطق ، کاتب** وغیره کلیات من حیث الکلی مجردًا عن التّشخصات په خارج کښې موجود ندی بلکه که دی نو په ضمن د زید ، عمرو ، بکر وغیره کښې دی. اوس مطلق حرکت هم په خارج کښې نشته بلکه دا به په ضمن د جزئی حرکاتُ کښې موجودیږی او جزئی حرکات چونکه حادث دی لهذا دغه مطلق حرکت به هم حادث وی ؛ ځکه چې د حادث په ضمن کښې تصور د قدیم نه شی کیدے.

الشُّبْهَةُ الرَّابِعَةُ عَلٰى دَلِيْلِ حُدُوْثِ الْاَعْيَانِ

اَلرَّابِعُ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ كُلُّ جِسْمٍ فِيْ حِيِّزٍ لَزِمَ عَدَمُ تَنَاهِي الْاَجْسَامِ لِاَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِيْ الْمُمَاسِّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيْ ؟ وَ الْجَوَابُ اَنَّ الْحَيِّزَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِيْ يَشْغَلُهُ الْجِسْمُ وَ تَنْفُذُ فِيْهِ اَبْعَادُهٗ. **ترجمه:** او څلورم اعتراض دا دے چې بیشکه که چرته شي هر جسم په حیز کښې ؛ نو لازم به شي عدم تناهي د اجسامُ ؛ ځکه چې حیز «عبارت دے د» سطح باطن د جسم حاوی چې مماس شی د سطح ظاهر د جسم محوی سره. او جواب دا دے چې حیز په نیز د متکلمین باندی هغه متوهم خلا ده چې مشغوله کړی هغې لره جسم او ننوتی وی پکښې ابعاد د دی.

قوله: و الرابع أنه لو كان: دا اعتراض پدی خبره دے چې په دلیل د حدوث الاعیان کښې شارح رحمة الله علیه ویلی وو «**لان الجسم او الجوهر لایخلو عن الکون فی حیز**» حاصل دا دے چې دا دلیل

صحیح ندے ؛ ځکه که هر جسم متحیز فی حیز شی ؛ نو لازم به شی عدم تناهی د اجسامُ او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے ؛ ځکه اجسام متناهی دی اتفاقًا ، «دلیل الملازمة» دا دے چې د حیز تعریف دے «سطح باطن د جسم حاوی «گیره اچونکی» چې متصل شی د سطح ظاهر د جسم محوی «گیره اچولے شوی» سره لکه: منگے چې حیز دے د اُوبو «مآء» دپاره پدی شان چې دننه طرف د منگی د ظاهر طرف د اُوبو سره متصل شوے وی. اوس دغه جسم حاوی هم جسم دے د دی دپاره به هم حیز ضروری وی او بیا د دغه بل جسم حاوی دپاره به هم حیز ضروری وی تر لا الی نهایه پوری او د دی سره عدم تناهی د اجسام راغله او عدم تناهی د اجسامُ باطل ده په «برهان سُلّمی» کما فی المیذی ، په «برهان تَضایف» کما فی أقلیدُس او په «برهان التطبیق» سره کما سیأتی فی هذا الکتاب فانتظر فانی معک من المنتظرین.

قوله: والجواب أن الحیز عند المتکلمین: د اعتراض نه مذکور نه جواب ورکوی ، خو د اعتراض نه مخکښې یو تمهید ضروری دے هغه دا چې په تعریف د حیز کښې اختلاف دے دری مذاهب دی: ۱۔ **عند المشائیین** د حیز تعریف دے «**اَلسَّطْحُ الْبَاطِنُ مِنَ الْحَاوِیْ الْمُمَاسُ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمُحْوِیْ**» کما مر مثاله. ۲۔ **عند الاشراقیین** د حیز تعریف دے «**هو البعد المجرد عن المادة لکنه موجود**» یعنی حیز هغه طول عرض عمق دے چې مجرد عن المادہ دے خو موجود دے. **بالفاظ دیگر:** حیز خلاء ده خو موجوده ده او دا مذهب د **أفلاطون علیه ما یَستَحِقُه** هم دے. ۳۔ **عند المتکلمین** د حیز تعریف «**الفراغ المتوهم الذی یشغله جسم و ینفذ فیه ابعاده**» دے یعنی حیز عبارت دے د خلآء متوهم نه ، یعنی موجوده نده خو چې جسم پکښې نفوذ اوکړی ؛ نو دغه خلاء موجوده شی او طول ، عرض ، عمق ئې متعین شی.

اوس د جواب حاصل دا شو چې بطلان التالی دی منم خو ملازمه دی نه منم ؛ ځکه ملازمه به هله صحیح وه که مونږه په تعریف د حیز کښې مذهب د مشائیینُ فلاسفؤ اختیار کړے وے ، خو مونږه د حیز تعریف په مذهب د متکلمین باندی کوو او د هغوی د تعریف په بنا دغه اعتراض نه راځی.

بَیَانُ إِثْبَاتُ الصَّانِعِ

وَ لَمَّا ثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ مُحْدَثٌ وَ مَعْلُوْمٌ اَنَّ الْمُحْدَثَ لَابُدَّ لَهُ مِنْ مُحْدِثٍ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَرَجُّحِ اَحَدِ طَرَفَيِ الْمُمْکِنِ مِنْ غَیْرِ مُرَجِّحٍ ثَبَتَ اَنَّ لَهُ مُحْدِثًا ﴿وَ الْمُحْدِثُ لِلْعَالَمِ هُوَ اللهُ تَعَالٰی﴾ اَیِ الذَّاتُ الْوَاجِبُ الْوُجُوْدُ الَّذِیْ یَکُوْنُ وُجُوْدُهُ مِنْ ذَاتِهٖ وَلَا یَحْتَاجُ اِلٰی شَیْءٍ اَصْلًا اِذْ لَوْ کَانَ جَائِزَ الْوُجُوْدِ لَکَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ فَلَمْ یَصْلَحْ مُحْدِثًا لِّلْعَالَمِ وَ مَبْدَءً لَّهُ مَعَ اَنَّ الْعَالَمَ اِسْمٌ لِجَمِیْعِ مَا یَصْلَحُ عَلَمًا عَلٰی وُجُوْدِ مَبْدَءٍ لَّهُ. **ترجمه:** او کله چې ثابت شوه دا خبره چې عالم حادث دے او دا خبره یقینی ده چې د هر حادث دپاره لابدی ده د محدِث «صانع» نه د وجه د امتناع د ترجیح ورکولو نه یو د طرفین د ممکن ته بغیر د مرجح نه ؛ نو ثابته شوه چې د حادث دپاره محدِث شته ، او محدِث

«صانع» د عالَم دپاره صرف الله تَعَالیٰ دے ، یعنی ذات چې واجب الوجود دے هغه چې وجود ئې د ذات نه دے او دے په خپل وجود کښې محتاج نه وی غیر ته هرګز ؛ ځکه که دغه صانع ممکن الوجود وے ؛ نو خامخا به دا د جملے د عالم نه وو ، پس دے به صالح نه وی دپاره د محدثیت د عالم او دپاره د مبدئیت د عالم ، سره د دینه چې عالم نوم د ټول هغه څه دپاره دے چې صلاحیت لری علامه په وجود د مبدأ د عالم دپاره.

تَشْرِیْح: قوله: وَ لَمَّا ثَبَتَ اَنَّ الْعَالَمَ: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره یو ربط د مابعد متن دے د ماقبل سره. دویم تمهید دے مابعد متن ته ، او دریم دفع د اعتراض ده. د اعتراض او جواب سره به اوله او دویمه خبره هم واضح شی. اعتراض دا دے چې مقصوده زمونږه پدی کتاب کښې اثبات الصانع وو او هغه خو تر اوسه ثابت نه شو ؟ **جواب:** اثبات د صانع څه معمولی خبره نده چې داسی زر سر ته ورسیږی بلکه د دی دپاره مفصل دلیل ته ضرورت دے ؛ بیا دغه دلیل موقوف وو په دوه مقدمو باندی ، شارح رحمة الله علیه د هغه دلیل یوه مقدمه مخکښې تفصیلا ذکر کړه چې «**العالم بجمیع اجزائه مُحْدَثٌ**» اوس دویمه مقدمه ذکر کوی چې کله عالم حادث شو ؛ نو د هر حادث «یعنی د عدم نه وجود ته راتلونکی» دپاره لابدی ده د **مُحدِث «صانع»** نه ، ماتن رحمة الله علیه د هغه صانع تعیین کوی چې دغه محدث الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دے.

قوله: ضرورة امتناع: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره د دی دویمے مقدمے دپاره دلیل ذکر کوی چې دا څه ضروری ده چې د هر حادث دپاره لابدی ده د محدِث نه ؟ شارح رحمة الله علیه وائی: چې دا ځکه چې هر حادث ممکن وی او ممکن دیته وائی چې په هغی کښې استواء د طرفین وی یعنی عدم او وجود ئې برابر وی ، اوس که دغه ممکن او حادث بغیر د صانع او محدِث نه د عدم نه وجود طرف ته راشی ؛ نو لازم به شی ترجیح بلا مرجح او تالی باطل پس مقدم ئې مثل. ملازمه ظاهره ده ، دلیل د بطلان التالی دا دے چې پدی صورت کښې به لازم شی وجود د فعل بغیر د فاعل یا وجود د معلول بغیر د علت نه «**و الفعل لا یوجد بدون الفاعل ، و کذا لا یوجد المعلول بدون العلة**» پس معلومه شوه چې د هر حادث دپاره به ضرور محدِث ، صانع وی چې هغه د دی د وجود دپاره مرجح شی په عدم باندی.

قوله: و المحدِث للعالم: غرض د ماتن رحمة الله علیه خو تعیین د محدِث او صانع کول دی چې دغه صانع الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دے. او مقصود پدی سره رد کول دی په یو څو فرقو باندی:

۱۔ «**اَصحاب البَغْتِ و الِاتِّفاق**» د دوی مدعی دا ده چې د عالَم دپاره صانع ته ضرورت نشته بلکه دا هر سره **بغتةً و اِتِّفاقًا** راغلی دی. (۱)

---

(۱).. دلیل ورله دا وائی چې که د عالَم دپاره محدِث او صانع او منلے شی ؛ نو دغه صانع به خامخا مؤثر وی په دغه عالَم کښې ، اوس مونږه تپوس کوو چې دغه تاثیر په ذهن کښې کوی که په خارج کښې ؟ هر شق چې اخلئ نو اعتراض دے. که شق اول اخلئ «**تاثیر فی الذهن**» ؛ نو لازم به شی مجعولیت د عالِم په خارج کښې جهل او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. او که شق ثانی اخلئ «**تاثیر فی الخارج**» ؛ نو بیا تپوس کوو چې دغه تأثیر واجب دے که ممکن ؟ که واجب ئې وائی ؛ نو لازمیږی تعدد د وجبآء. او که ممکن ئې وائی ؛ نو هر ممکن مجعول وی او هر مجعول تقاضا د جاعِل کوی او هر جاعِل بیا مؤثر وی ، اوس بیا تپوس کوو چې د دی دا تاثیر فی الذهن دے که فی الخارج ؟ که په خارج کښې وی ؛ نو بیا تپوس کوو .... پس لازمیږی تسلسل او دا باطل دے. ماتن رحمة الله علیه پری رد اوکړو چې صانع د عالم الله تعالی دے ، اوس که دوی اعتراض اوکړی چې تاسو صانع الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ وائی ؛ نو پدیکښې هم دغه محالات لازمیږی ؟ **جواب:** مونږه صانع الله تَعَالیٰ وایو او دا مؤثر دے هم فی الذهن او هم فی الخارج باعتبار المنشأ و **المنشأ هو الله تَعَالیٰ و صفاته الازلیة.**

۲۔ «مجوس» د دوی په نیز باندی خالق الخیر الله تعالیٰ دے چې دوی ترینه تعبیر په «یزدان» سره کوی، او خالق الشر شیطان دے چې دوی ترینه تعبیر په «أهرمن» سره کوی.

۳۔ «معتزلة» د دوی په مذهب باندی عبد د افعال اختیاریه خپلو خالق دے حلانکه دغه افعال په ماسوی الله تعالیٰ کښې داخل دی.

٤۔ «روافض» دوی وائی چې د شرورُ خالق ټولپله بنده دے او د باق افعال خالق الله تعالیٰ دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمه الله علیه: ﴿۱﴾.. تعریف د الله تبارک وتعالیٰ کول په صفات کاشفه سره «ای الذات الواجب الوجود» سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراضات به اوکړی «**الذی یکون وجوده/ و لا یحتاج**» سره. ﴿۳﴾.. دلیل به ذکر کړی پدی خبره چې صانع واجب الوجود دے «**اذ لو کان جائز الوجود**» سره. ﴿٤﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «**و قریب من هذا**» سره. ﴿٥﴾.. د یو چا وهم به رانقل کړی «او **قد یتوهم**» سره. ﴿٦﴾.. رد به اوکړی په دغه وهم باندی «**و لیس کذلک**» ﴿۷﴾.. د بطلان التسلسل مشهور دلیل برهان التطبیق به ذکر کړی «**و من مشهور الادلة**» سره. ﴿۸﴾.. تمهید کیدی الی الاعتراض و الجواب «**و هذ التطبیق**» سره. ﴿۹﴾.. اعتراض به ذکر کړی «**فلا یرد النقض**» سره. ﴿۱۰﴾.. تفصیل د جواب به اوکړی «**و ذلک لان معنی**» سره.

قوله: ای الذات الواجب الوجود: ۱۔ تعریف د صانع کوی په صفات کاشفه د باری تعالیٰ سره دپاره د دفع د اعتراض چې ماتن رحمه الله علیه او ویل: «**و المحدث للعالم هو الله تعالیٰ**» چا به ویل: چې صانع د عالَم به لفظ د «الله» وی حلانکه دا لفظ خو صانع نه شی کیدے؟ ده جواب وکړو چې «**ای الذات**» مُحدِث او صانع لفظ د الله ندے بلکه ذات واجب الوجود دے.

قوله: الذی یکون وجوده من ذاته: ۲۔ دفع د څه د اعتراضاتُ کوی اول اعتراض دا دے چې چې تا صانعُ العالَم ته واجب او ویلو حلانکه د واجب اطلاق خو په ټولو ممکناتُ باندی هم کیږی؛ ځکه چې فلاسفه وائی: اول په شیٔ کښې امکان راشی بیا تقرر راشی بیا وجوب راشی او د وجوب نه روسته وجود متحقق شی لهذا وجوب په نورو اشیاًء کښې هم شته؟ **جواب:** شارح رحمه الله علیه وکړو چې د الله تعالیٰ وجوب الوجود مستفاد من ذاته دے او د نورو ممکناتُ وجوب الوجود مستفاد من الغیر دے چې هم دغه صانع العالَم دے. اصل کښې مواد دری دی ۱۔ واجب الوجود «**هو ما یکون وجوده ضروریا**». ۲۔ ممکن الوجود «**هو ما لا یکون وجوده ضروریًا و لاعدمه**». ۳۔ ممتنع الوجود «**هو ما یکون عدمه ضروریا**».

قوله: و لا یحتاج الی شیٔ: غرض د شارح رحمه الله علیه دفع د بل اعتراض ده چې کله وجود د واجب الوجود د ذات نه شو؛ نو تپوس کوو چې واجب لره دا وجود ذات ورکړے دے؛ نو هغه مخکښې وجود ئی ورکړے دے کوم چې د مخکښې نه واجب الوجود وو، کنه بل وجود به ورکوی؟ که اول شی؛ نو تحصیل د حاصل راځی، او که ثانی شی؛ نو لازمیږی کون د شیٔ واحد موجود په وجودین سره او تالی په اعتبار د شقینُ سره باطل دے پس مقدم ئی مثل دے. **جواب:** «**الذی یکون وجوده من ذاته**» یعنی دغه مقصد ندے کوم چې تا واغستو بلکه د دی مقصد دا دے چې باری تعالیٰ ټولپل وجود کښې چاته محتاج ندے.

الدَّلِيْلُ عَلٰى وُجُوْبِ وُجُوْدِ الصَّانِعِ

قوله: اذ لو كان جائز الوجود: ۳ـ دليل ذكر كول دى پدى خبره چې صانع العالم واجب الوجود دے. د دليل نه مخكښې دا خبره قابل غور ده چې **وجود الصانع من اجلى البديهيات** دے بلكه دا فطرى خبره ده چې ټولو انسانان دى هغوى به **فطرةً** د وجود الصانع اقرار كوى او دا به يقين لرى چې زمونږه څوک خالق، مالک، کار ساز، حاجت روا، مشکل کُشا، خاوند د نفع او ضرر سوالونه قبلونکے او فريادرست ضرور شته؛ ځکه د کفارُ نه چې تپوس شوے دے ﴿ أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلَٰهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾ ﴿النمل: ٦٢﴾ ترجمه: آيه شته داسې څوک چې قبولتيا اوكړى د مُحتاجه كله چې هغه اواز اوكړى او څوک شته چې لرى كړى تكليف لره او وكرځوى تاسو لره خلفاء د زمكے آيه شته بل اله د الله سره؟ ډير كم كوز نصيحت اخلئ. دا دليل د دى خبرى دے چې كفار مشركين هم د دى قائل وو چې په داسې حالاتُ كښې د الله تَعَالىٰ نه علاوه بل څوک پكار نه شى راتلے. دغه شان كفار د دى هم قائل دى چې صانع العالم يو الله تَعَالىٰ دے كما قال الله تَعَالىٰ «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» ﴿العنكبوت: ٦١﴾ او كه كومو كفارُ چې انكار كړے دے؛ نو دغه انكار د هغوى ضدًا وعنادًا دے كما قال تَعَالىٰ «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» ﴿النمل: ١٤﴾ هم دغه وجه ده چې ټولو انبيآء كرام دنيا ته راغلى دى؛ نو هغوى يو هم د وجود الصانع دعوت ندے وركړے بلكه هغوى مسئله د توحيد خپل مشن گرځولے وو او د توحيد د بارى تَعَالىٰ دعوت ئى قوم ته وركړے دے، او هم دغه وجه ده چې ټولو عقلمند حق پسند حكمآء تير شوى دى هغوى د اثبات الصانع د وجود نه بلكه د بداهت د ثبوت دعوى ئى كړى ده، لكه: د حكيم فرفويولس مشهوره مقوله ده چې كومه خبرى په بداهة العقل سره ثابت دى من جمله د هغى نه اثبات الصانع هم دے ځكه خو اثبات الصانع د بداهت په وجه څه دليل ته محتاج ندے خو متكلمين بيا هم د مزيد اطمنان دپاره په اثبات د صانع باندى مختلف دلائل پيش كوى چې يو د هغى نه دا مذكور دليل دے.

پس د هغى نه زمونږه دعوى دا ده چې محدِث د عالَم **واجبُ الوُجُود** دے؛ ځكه كه واجب الوجود نه شى؛ نو يا به ممتنع الوجود وى او يا به ممكن الوجود وى (مواد د غه درى دى) ممتنع كيدل خو ظاهر البطلان دى؛ ځكه ممتنع پخپله موجود نه وى؛ نو دا به بل لره څه وجود وركړى. او ممكن كيدل د صانع هم باطل دى «**دعوى**» دليل ئى شارح رحمۃ اللہ علیہ ذكر كړے دے په نمط د قياس اقترانى سره چې صغرى ئى يوه ده او كبرى په درى طريقے سره پيش كوى. «**اذ لوكان جائز الوجود لكان من الجملة العالم**» صغرى «**و كل ما هٰذا شانه فلم يصلح محدثا للعالَم**» كبرى شوه چې اشاره ورته په «**فلم يصلح**» كښې شوى ده. نتيجه ظاهره ده چې صانع تَعَالىٰ محدِث د عالَم نه شو. «**دليل الصغرى**» واضح دے چې صانع كله ممكن الوجود شو؛ نو ظاهره ده چې دا به د جملے د عالَم نه وى؛ ځكه چې ممكنات كل ماسوى الله ته وائى او ماسوالله عالَم دے. «**دليل الكبرى**» دا دے چې بيا لازميږى محدثيت د شئ لنفسه او تالى باطل پس مقدم ئى مثل دے. «**دليل بطلان التالى**» ظاهر دے چې دور

لازمیږی. «دلیل الملازمة» دا دے چې کله صانع العالم ممکن شو او ممکن من جملة العالم دے؛ نو واپس ده لره محدِث د عالم دپاره ګرځول ندی مګر محدِثیّت د شئ لنفسه.

قوله: و مبدأ له: دویمے کبری ته اشاره ده او دا به دویم دلیل شی په دعوی مذکوره باندی چې صغری به ئې بعینه دغه مخکښې صغری شی، شکل به دا سی جوړ شی «**اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم و کل ما هذا شانه فلم یصلح مبدأ للعالم**» دلیل د صغری کما مرَّ، دلیل د کبری دا دے چې لازمیږی مبدئیت د شئ لنفسه او تالی باطل پس مقدم ئې مثل، **وتفصیله بمثل ما تقدم**.

قوله: مع أن العالم اسم: دریمے کبری ته اشاره ده او دا به دریم دلیل شی په دغه دعوی باندی. د دی صغری به هم بعینه دغه مذکوره صغری شی شکل به داسی جوړ شی «**اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم وکل ما هذا شانه فلم یصلح علامة للعالم**» دلیل د کبری ته شارح رحمة الله علیه اشاره کړی ده پدی عبارت سره چې «**مع ان العالم اسم لجمیع الخ**» حاصل ئې دا دے چې عالَم ته عالَم ځکه وائی چې دا علامه ده په وجود د مبدأ او علت باندی، اوس چې صانع من جملة العالَم شی؛ نو لازم به شی کون د شئ علامه لنفسه او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے.

وَ قَرِيْبٌ مِّنْ هٰذَا ما يُقَالُ إِنَّ مَبْدَءَ الْمُمْكِنَاتِ بِأَسْرِهَا لَابُدَّ أَنْ يَّكُوْنَ وَاجِبًا إِذْ لَوْ كَانَ مُمْكِنًا لَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْمُمْكِنَاتِ فَلَمْ يَكُنْ مَبْدَأً لَهَا. وَ قَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ هٰذَا دَلِيْلٌ عَلٰى وُجُوْدِ الصَّانِعِ مِنْ غَيْرِ اِفْتِقَارٍ اِلٰى إِبْطَالِ التَّسَلْسُلِ وَ لَيْسَ كَذٰلِكَ بَلْ هُوَ إِشَارَةٌ إِلٰى اَحَدِ أَدِلَّةِ بُطْلَانِ التَّسَلْسُلِ وَ هُوَ أَنَّهُ لَوْ تَرَتَّبَ سَلْسَلَةُ الممكِنَاتِ لَا إِلٰى غَايَةٍ لَاحْتَاجَتْ إِلٰى عِلَّةٍ وَ هِيَ لَايَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ نَفْسَهَا وَلَا بَعْضَهَا لِاسْتِحَالَةِ كَوْنِ الشَّيْءِ عِلَّةً لِنَفْسِهِ وَ لِعِلَلِهِ بَلْ خَارِجًا عَنْهَا فَيَكُوْنَ وَاجِبًا فَتَنْقَطِعُ السَّلْسَلَةُ. **ترجمه:** او نیز دی دے دی دلیل ته دا دلیل هم چې وېلے کیږی بیشکه مبدأ د ممکناتُ ټولو ضروری ده چې واجب به وی؛ ځکه که ممکن شی؛ نو خامخا به دا د جمله د ممکناتُ نه وی پس دا به مبدأ «علّت» د عالم دپاره نه شی. او کله وهم کیدے شی چې بیشکه دا دلیل دے په وجود د صانع باندی بغیر د احتیاج نه ابطال د تسلسل ته، خو داسی ندہ بلکه دغه اشاره ده یو د دلائلُ د بطلان التسلسل ته، او هغه دلیل دا دے چې یقینا که مرتب کړے شی سلسله د ممکناتُ تر غیر متناهی پورې؛ نو ضرور به «د دی سلسلة الممکنات» حاجت وی یو علت ته، او دا نده جائز چې دغه علت دی بخپله دغه «سلسلة الممکنات الغیر المتناهیه» شی، او نه دا چې د دغه «سلسلة غیر متناهی» بعض شی؛ د وجه د امتناع د کیدلو د شئ نه علت د خپل ځان دپاره او د خپلو عِلَلُ دپاره، بلکه دغه علت به د دی سلسله نه بهر وی، پس دغه علت به واجب وی پس دغه سلسله به ختمه شی.

تَشْرِيْح: قوله: وقریب من هٰذا: ـ دفع د اعتراض کوی. د «**هذا**» مشارالیه د غه مخکښې دلیل دے کوم چې شارح رحمة الله علیه ذکر کړو. حاصل د اعتراض دا دے چې شارحه تا چې کوم دلیل ذکر کړو په اثبات د وجوب الوجود د صانع العالَم باندی دا دلیل صحیح ندے «**دعوی**» ځکه دا خلاف دے د دلیل د مشهورینُ نه «**صغری**» او هر هغه دلیل چې شان ئې دا وی صحیح نه وی «**کبری**» دا دلیل هم صحیح نه شو «**نتیجه**» «**دلیل الکبری**» دا دے چې د مشهورینُ نه خلاف کول ندی پکار؛ ځکه چې هغوی ماهرین د فن وی. «**دلیل الصغری**» دا دے چې مشهورینُ دلیل د وجوب الوجود د صانع دا ذکر کړے دے چې «**اِذْ لَوْ کان مُمْکِنًا لکان من جُمْلَةِ الخ**» یعنی دوی اثبات د واجب الوجود په طریقے د امکان سره کړے دے او تا په طریقے د حدوث سره اوکړو دا ولی؟ **جواب:** «**و قریب من**

هذا ما يقال الخ» يعنې د مشهورينُ دليل او د دې دليل حاصل تقريبًا يو دے صرف فرق د الفاظ دے ؛ ځکه حدوث او امکان يو شئ دے. بيا شارح رحمۃ الله عليه په «أن مبدأ الممکنات باسرها لابد ان يکون واجبا» عبارت سره دعوی ذکر کړې ده او «اذ لو کان» سره ئې ورلره دليل ذکر کړے دے.

اعتراض: شارح رحمۃ الله عليه په الفاظ کښې دا تغير ولې راوستو خو دغه د مشهورينُ الفاظ به ئې ذکر کړی وو چې کله د دواړو مقصد يو وو؟ **جواب:** شارح رحمۃ الله عليه الفاظ بدل کړه يو پدې وجه چې **طَرِيْقَةُ الْحُدُوْثْ** طريقه د متکلمين ده ، او **طَرِيْقَةُ الْإِمْکَانْ** طريقه د حکمآء فلاسفوٴ ده. دويم پدې وجه چې **طَرِيْقَةُ الْحُدُوْثْ** محتاج ده حدوث العالَم ته او هغه مخکښې مونږه ثابت کړے دے ، په خلاف د **طَرِيْقَةُ الْاِمْکَانْ** ؛ ځکه د دې بيان مخکښې ندے شوے.

قوله: و قَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ هٰذَا: ۵۔ د يو چا وهم نقل کوی. يو غرض د صاحبِ وهم دے او دويم غرض د شارح رحمۃ الله عليه دے د نقل کولو د قول د صاحبِ وهم نه. صاحبِ وهم خو «**مير سَيِّدْ سَنَدْ الشَّرِيْف الجُرْجَانِیْ صاحب شرح المواقف**» (۱) دے چې د ده غرض ترجيح ورکول دی دليل **بطريق الامکان** لره په دليل **بطريق الحدوث** باندې. وجه د ترجيح ئې دا ذکر کړې ده چې دا داسې دليل دے چې ابطال د تسلسل ته پکښې حاجت نه راځی ؛ ځکه د اثبات د واجب الوجود دپاره بے شماره دلائل خلقو بيان کړی دی خو په تولو کښې ابطال د تسلسل ته ضرورت راځی چې اول به بطلان د تسلسل کوی پس د هغې نه به وجوبِ الوجود د صانع ثابتيږی ، او ابطال د تسلسل په داسې مقدماتُ او دلائلُ بنا دے چې **صَعَبَةُ الْبَيَانْ** دی لهذا هغه دلائل هم گران دی چې په هغې کښې احتياج راځی ابطال التسلسل ته. او دليل **بطريق الامکان** ابطال د تسلسل ته احتاج نه لری لهذا دا دليل حَسَن شو د نورو دلائلُ په مقابله کښې.

قوله: و ليس کذلک: ۶۔ غرض د شارح رحمۃ الله عليه د نقل کولو د وينا د صاحب د شرح المواقف نه رد دے په صاحبِ شرح المواقف باندې. چې د دليل **بطريق الامکان** عدم احتاج ابطال التسلسل ته د ده صرف وهم دے ؛ ځکه خبره داسې نده بلکه په دليل **بطريق الامکان** کښې د بطلان التسلسل يو دليل ته اشاره ده ، هغه داسې چې مونږه وايو ممکن محدِث نه شی جوړيدلے ؛ ځکه که سلسله د ممکناتُ تر غير متناهی پورې مرتب فرض کړے شی ؛ نو خامخا به د دې احتياج وی يو علت ته ؛ ځکه سلسلة الممکنات مجموعه ممکنه ده ؛ نو جزئيات به ئې هم ممکن وی او ممکن محتاج وی علت ته ، اوس چې دا علت ته محتاج شو ؛ نو د دې دپاره به علت دا مجموعه ممکنات گرځوی او يا بعض د دغه مجموعه به علت گرځوی؟ په اول صورت کښې لازميږی علتيت د شئ لنفسه ، او په دويم صورت کښې لازميږی علتيت د شئ **لِعِلَلِه** او دا دواړه باطل دی. مثلًا «آ ، ب ، ج ، د» وغيره مجموعه ممکنات دی چې علت ته محتاج دی اوس د دې دپاره علت څه دے؟ که د دې تولو

(۱).. المواقف اسم لکتاب فی علم الکلام من تاليفات القاضی عضد الدين الايجی من الکتب المهمة فی مجال العقائد فقد بين المصنف فيه مراتب العلوم و درجاتها ، و له شروح عديدة افضلها شرح الشريف الجرجانی ، و شمس الدين الکرمانی شارح البخاری ، و علی الکتاب حواشی مفيدة اشهرها لعبد الحکيم السيالکوتی و غيره. و الشريف الجرجانی هو علی بن محمد بن علی الشريف الحسنی الجرجانی المعروف بـ سيد مير شريف ، فلکی ، وفقيه ، و موسيقی ، و فيلسوف ، ولغوی. عاش فی اواخر القرن الثامن الهجری ولد فی جرجان سنة ۷۴۰ هـ وعاش معظم حياته فی شيراز ثم انتقل الی سمرقند بعد ما استولی تيمورلنک علی شيراز ثم عاد الی شيراز بعد وفات تيمورلنک و توفی فيه سنة ۸۱۶ هـ

ممکناتُ دپاره علت دا مجموعه وائی یعنی هر یو د ځان دپاره علت شی ؛ نو علتیت د شئ لنفسه راغلو ؛ ځکه «أ» به مثلا واپس علت د «أ» دپاره شی ؛ ځکه پدی مجموعه کښې «أ» موجود دے او ممکن دے چې علت ته محتاج دے. او که بعض علت د بعض دپاره شی مثلا «أ ، د» علت د «ب ، ج» دپاره وائی ؛ نو «أ ، د» بیا ممکن دی علت غواړی د دی دپاره به علت «ج ، ب» وائی مثلا ؛ نو «الف او دال» علت د «جیم ، با» وو او «جیم ، با» واپس علت د «الف ، دال» شو ؛ نو علتیت د شئ لعلله راغے او دا دواړه صورتونه باطل دی لهذا سلسلة الممکنات الی غیر النهایة په مرتب شکل باندی موجود کیدل هم باطل شو. او کله چې ممکنات په مرتب شکل کښې غیر متناهی کیدل باطل شو ؛ نو تسلسل هم باطل شو ؛ ځکه تسلسل عبارت دے د ترتب د امورُ غیر متناهیه نه بالفعل. پس ثابته شوه چې مبدأ د ممکناتُ به خارج عن الممکنات وی او خارج د ممکناتُ نه یو ممتنع دے او بل واجب دے ، اوس ممتنع خو علت نه شی کیدلے ؛ ځکه ممتنع پخپله ندے موجود ؛ نو د بل د وجود دپاره به څه علت شی. پس متعین شوه دا چې دغه مبدأ به واجب الوجود وی چې تسلسل منقطع شی ، پدی شان چې واجب علت ته محتاج نه وی پس سلسله ختمه شوه. اوس اوګوره پدی دلیل کښې هم ابطال د تسلسل راغلو ؛ نو د میر صاحب خبره غلطه شوه چې دا دلیل ابطال د تسلسل ته محتاج ندے.

بَيَانُ بُرْهَانِ التَّطْبِيْقِ

وَ مِنْ مَشْهُوْرِ الْاَدِلَّةِ بُرْهَانُ التَّطْبِيْقِ وَ هُوَ اَنْ تَفْرُضَ مِنَ الْمَعْلُوْلِ الْاَخِيْرِ اِلىٰ غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً وَ مِمَّا قَبْلَهُ بِوَاحِدٍ مَثَلًا اِلىٰ غَيْرِ النِّهَايَةِ جُمْلَةً اُخْرىٰ ثُمَّ نُطَبِّقُ الْجُمْلَتَيْنِ بِاَنْ نَجْعَلَ الْاَوَّلَ مِنَ الْجُمْلَةِ الْاُوْلىٰ بِإِزَاءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْجُمْلَةِ الثَّانِيَةِ وَ الثَّانِيْ بِالثَّانِيْ وَ هَلُمَّ جَرًّا فَاِنْ كَانَ بِإِزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنَ الْاُوْلىٰ وَاحِدٌ مِنَ الثَّانِيَةِ كَانَ النَّاقِصُ كَالزَّائِدِ وَ هُوَ مُحَالٌ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ فَقَدْ وُجِدَ فِي الْاُوْلىٰ مَالَا يُوْجَدُ بِإِزَائِهٖ شَيْءٌ فِي الثَّانِيَةِ فَتَنْقَطِعُ الثَّانِيَةُ وَ تَتَنَاهىٰ وَ يَلْزَمُ مِنْهُ تَنَاهِي الْاُوْلىٰ لِاَنَّهَا لَا تَزِيْدُ عَلَى الثَّانِيَةِ اِلَّا بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ وَ الزَّائِدُ عَلَى الْمُتَنَاهِيْ بِقَدْرٍ مُتَنَاهٍ يَكُوْنُ مُتَنَاهِيًا بِالضَّرُوْرَةِ. ترجمه: او د مشهورو دلائلُ د بطلان التسلسل نه برهان تطبیق دے ، او هغه دا چې ته به فرض کړے د معلول اخیر نه تر غیر متناهی پورې یوه مجموعه «سلسله» دغه شان فرض به کړے د دینه مخکښې به یو معلول سره مثلا یوه بله مجموعه تر غیر متناهی پورې ، بیا به تطبیق د دی مجموعتینُ وکړو پدی شان چې وبه ګرځوو جزء اول د مجموعه اولے نه په مقابله د جزء اول د جمله ثانیه کښې ، او دویم جزء په مقابله د دویم جزء د د دویمے مجموعے ؛ او دغه شان مسلسل کوو «تر غیر متناهی پورې» پس که وو په مقابله د هر جزء کښې د اولے مجموعی یو جزء کښې په دویمه کښې جزء» نو شو ناقص برابر د زائد سره او دا محال ده ، او که چرته «د هر جزء د اولے جملے په مقابله جزء په دویمه جمله کښې» نه وو ، پس موجود شو په اولے جملے کښې داسی جزء چې نشته په مقابله د هغی کښې جزء په دویمه جمله کښې پس کټ شوه دویمه جمله او متناهی شوه ، او لازمیږی د دینه متناهی کیدل د اولے جملے ؛ ځکه چې دا نه وه زائده په دویمه مګر په اندازه متناهی سره او زائد په متناهی باندی په اندازه متناهی سره ګرځی خامخا متناهی.

تَشْرِيحْ: قوله: و من مشهور الادلّةِ: ۷ـ د ابطال التسلسل دپاره بيان د مشهور دليل «برهان التطبيق» كوى. د ابطال التسلسل دپاره حكمآء تقريبًا څلور قسمه دلائل ذكر كوى ۱ـ **برهان السُّلّمِي**: چې د دى پوره تفصيل په ميبذى شرح د هداية الحكمت كښې موجود دے. ۲ـ **برهان التَّضَايُف**: چې د دى پوره تفصيل په **اقليدوس** كښې شوے دے او هداية الحكمة كښې اجمالا ذكر دے. ۳ـ **برهان التَّضْعِيف**. ۴ـ **برهان التطبيق**. دلته شارح رحمۃ اللہ علیہ بيان د برهان التطبيق كوى. وجه د تسميه ئې ظاهره ده چې د دى دليل د صغرى «**المجموعة الثانية**» د جزء اول تطبيق د كبرى «**المجموعة الاولى**» د جزء اول سره او د ثانى د ثانى او ثالث د ثالث سره هكذا الى اخره كيدلے شى.

برهان التطبيق په اصل كښې د يو بل دليل د صغرى دليل دے هغه به اول پيش كړو. دعوى زمونږه دا ده چې «**التَّسَلْسُلُ بَاطِلٌ**» د دى دليل په نمط د قياس استثنائى رفعى سره داسى دے چې كه تسلسل باطل نه شى ؛ نو لازم به شى ترتُّب د امور غير متناهيه بالفعل او تالى باطل پس مقدم ئې مثل دے. د دليل د ملازمے او بطلان التالى نه مخكښې يوه مقدمه ضرورى ده ، هغه دا چې كوم اشيآء په تسلسل كښې راځى ؛ نو په هغى كښې هر سابق علت مُعِدّه دپاره د مابعد وى ، «**علّة مُعِدّة**» په لغت كښې هغه علت چې تيارؤنكے دے بل لره ، او په اصطلاح كښې «**ما يكون عدمهُ الطَّارِى عَلى وُجُودِهِ علّةً لِشَيْءٍ أخر**» يعنى هغه علت چې اول به موجود شى او بيا به پرى عدم طارى شى ، هله به د بل شئ دپاره علت وګرځى. لكه: يو قدم د بل قدم اغستلو دپاره علت معده دے چې اول قدم موجود شى او بيا معدوم شى ؛ نو اوس به دويم قدم موجود شى. يا لكه زمانه چې د دى هر جزء علت معده دے دپاره د دويم جزء لكه ماسپخين علت دے دپاره د مازيګر پدى شان سره چې اول به ماسپخين موجود شى او بيا به معدوم شى هله به مازيګر راځى ، دغه شان مازيګر علت معده دے دپاره د ماښام. او پرون علت معده وو دپاره د نن ورځ بلكه هر سكند ، منټ ، ګنټه علت معدّه د بل وخت دپاره دى.

«**دليل الملازمة**» ظاهر دے چې په تسلسل كښې به ترتب د امور غير متناهيه بالفعل وى چې هر سابق به علت معده وى دپاره د ثانى. «**دليل بطلان التالى**» چې ترتب د امور غير متناهيه پدى طريقه سره څكه باطل دے چې دا ترتب مستلزم دے محال لره «**صغرى**» او مستلزم د محال محال وى «**كبرى**» لهذا تسلسل هم محال او باطل شو. كبرى ظاهره ده چې مستلزم د مُحال مُحال وى ، دليل د صغرى «**برهان التطبيق**» دے چې كه تسلسل پدى طريقه جائز شى ؛ نو استلزام د محالينُ به راشى. يو مُحال دا دے چې يا به خلاف البداهة لازم شى ، او دويم محال دا دے چې يا به اجتماع النقيضين راشى. د دى تفصيل په برهان التطبيق سره دا دے چې مونږه به يو دوه سلسلے فرض كړو يو د معلول اخير (۱) نه لكه: نن ورځ «**اليوم**» شوه تر غير متناهى پورى په جانب د ماضى باندى او بله سلسله به د معلول اخير نه يو جزء مخكښې فرض كړو لكه پرون «**الامس**» شو تر غير متناهى

(۱)ـ مراد د معلول اخير نه هغه علت معده دے چې موجود شوے وى خو لا عدم پرى نه وى طارى شوے لكه: نن ورځ چې موجوده شوى ده خو لا معدومه شوى نده چې صبا موجود شى. او د ماقبله بواحد نه مراد اخيرنے علت معده معدومه دے لكه پرون ورځ شوه.

پورې. دا دواړه سلسلے ئې په جانب د ماضي باندې تر غير متناهي پورې ځي لکه: دا لاندې دوه سلسلے شوے. الی غير النهاية

الی غير النهاية

پديکښې به دا اوله سلسله «کُل، کبری» فرض کړو او دويمه به «جزء، صغری» فرض کړو؛ ځکه دا اوله سلسله په جزء زائد باندې مشتمله ده چې «اليوم» دے او دويمه د هغې نه په يو جزء کښې کمه ده د «الامس» نه شروع ده پدې وجه دا اوله کل او کبری شوه، او دويمه جزء او صغری شوه. بيا د دې جزئين په مابين کښې به تطبيق وکړو چې د اولے سلسلے د هر جزء په مقابله کښې به په دويمه کښې جزء اوګورو لکه ښکه چې د نقشے نه ظاهره ده، اوس دوه احتماله دی يا به د هر جزء د اولے سلسلے په مقابله کښې په دويمه سلسله کښې جزء موجود وی تر غير متناهي پورې او يا به نه وی، هر احتمال باطل دے؛ ځکه په اول احتمال کښې زائد کالناقص کرځی او دا خلاف البداهت ده چې «الکل اعظم من جزئه»؛ ځکه مونږه سلسله اولی «کل او کبری» او سلسله ثانيه «جزء، صغری» فرض کړی ده او دلته دواړه يوشان شوے. او دا اول مُحال وو. او په دويم احتمال کښې اجتماع النقيضين لازميږی؛ ځکه د اولے سلسلے د هر جزء په مقابله کښې چې په دويمه کښې جزء رانغلو؛ نو دويمه سلسله متناهي شوه؛ ځکه اجزآء ئې ختم شو او متناهي هم دغے ته وائی. او د دې سره اوله سلسله هم متناهي شوه؛ ځکه دا په دويمه سلسله باندې په قدر متناهي زائده ده چې يو جزء دے، او قانون دا دے چې زائد په متناهي باندې په قدر متناهي سره کرځی متناهي، حالانکه دا سلسلے مونږه غير متناهي فرض کړی دی. او متناهي او غير متناهي کيدل د يو څيز نده مګر اجتماع النقيضين ده. او دا دويم محال وو. اوس کله چې احتمالين باطل شو؛ نو ترتُّب د امور غير متناهيه بالفعل په طريقے د علت معده سره هم باطل شو چې دېته تسلسل وائی.

بَيَانُ الْاِعْتِرَاضِ عَلٰى بُرْهَانِ التَّطْبِيْقِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ

وَهٰذَا التَّطْبِيْقُ اِنَّمَا يُمْكِنُ فِيْمَا دَخَلَ تَحْتَ الْوُجُوْدِ دُوْنَ مَا هُوَ وَهْمِيٌّ مَحْضٌ فَاِنَّهُ يَنْقَطِعُ بِانْقِطَاعِ الْوَهْمِ فَلَا يَرِدُ النَّقْضُ بِمَرَاتِبِ الْعَدَدِ بِاَنْ تُطَبَّقَ جُمْلَتَانِ اِحْدٰهُمَا مِنَ الْوَاحِدِ لَا اِلٰى غَايَةٍ وَ الثَّانِيَةُ مِنَ الْاِثْنَيْنِ لَا اِلٰى غَايَةٍ وَلَا بِمَعْلُوْمَاتِ اللهِ تَعَالٰى وَ مَقْدُوْرَاتِهٖ فَاِنَّ الْاُوْلٰى اَكْثَرُ مِنَ الثَّانِيَةِ مَعَ لَا تَنَاهِيْهِمَا وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْنٰى لَاتَنَاهِي الْاَعْدَادِ وَ الْمَعْلُوْمَاتِ وَ الْمَقْدُوْرَاتِ اَنَّهَا لَا تَنْتَهِيْ اِلٰى حَدٍّ لَا يُتَصَوَّرُ فَوْقَهٗ اٰخَرُ لَا بِمَعْنٰى اَنَّ مَا لَانِهَايَةَ لَهٗ يَدْخُلُ فِي الْوُجُوْدِ فَاِنَّهٗ مُحَالٌ. ترجمه: او دا تطبيق يقينا ممکن دے په هغه څه کښې چې داخل وی لاندې د وجود «خارجي» نه، نه هغه چې صرف وهمي وی؛ ځکه چې دغه وهميات منقطع کيږی په انقطاع د وهم سره، پس نه راځی اعتراض «نقض» په برهان التطبيق په مراتب العدد باندې پدې شان چې ته تطبيق اوکړی د دوه جملو يوه جمله د «واحد» شميره نه تر غير متناهي پورې او دويمه د «اثنين» شميره نه تر غير متناهي پورې، او نه «واردیږی نقض» په

معلومات د الله تَعَالیٰ او مقدورات د الله تَعَالیٰ باندی؛ ځکه چې اولنئ جمله د دی اکثره ده د دویمې نه سره د عدم تناهی د دی دوارو نه. او دا «عدم ورود د نقض» پدی وجه دے چې معنی د عدم تناهی د اعداد او معلومات او مقدورات دا ده چې دا نه رسیږی یو حد ته چې نه متصور کیږی دپاسه د هغی نه بل، نه پدی معنی سره چې هغه چې غیر متناهی دی داخلیږی لاندی د وجود بالفعل نه؛ ځکه چې دا خو محال ده.

تَشْرِیْح: قوله: و هذا التطبیق: ۸ ـ تمهید کدی یو جواب ته، اعتراض روسته دے «فلایرد النقض» سره. او جواب ئې خه روسته دے «**و ذلک لان**» سره. اول به اعتراض وکړو بیا به تمهید کیدو جواب ته او بیا به جواب وکړو. اعتراض بنا دے په شقین باندی اول شق «**یرد النقض بمراتب العدد**» سره ذکر کوی په نمط د قیاس استثنائی سره. دعوی دا ده چې برهان التطبیق صحیح ندے؛ ځکه که برهان التطبیق صحیح شی؛ نو لازم به شی تناهی په اعدادُ کښې او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» دا دے چې عدد غیر متناهی دے پدی شان چې اول عددِ مفرد دے تر لس عدد پوری، بیا مرکب غیر عطفی شروع شی تر نولس عدد پوری، بیا مرکب عطفی شروع شی تر غیر متناهی پوری. «**دلیل الملازمة**» برهان التطبیق دے چې دا په عدد کښې هم جاری کیږی پدی شان چې یوه سلسله به فرض کړو د «**واحد**» نه تر غیر متناهی پوری او دویمه به فرض کړو د «**اثنین**» نه تر غیر متناهی پوری، اوله سلسله به کل فرض کړو او دویمه سلسله به جزء فرض کړو بیا به د اولے سلسلے د هر عدد تطبیق وکړو د دویمے سلسلے د هر عدد سره. مثلا: د «**واحد**» تطبیق به د «**اثنین**» او «**اثنین**» په د «**ثلثة**» سره **هکذا الی غیر النهایة**. اوس دلته هم دوه احتماله دی یو دا چې د هر عدد د اولے سلسلے په مقابله کښې به په دویمه سلسله کښې عدد موجود وی یا به نه وی. هر احتمال باطل دے؛ ځکه په اول احتمال کښې «**الناقص کالزائد**» جوړیږی چې خلاف ده د بداهت نه او په دویم احتمال کښې په تقدیر د تناهی سره عدم تناهی راځی او دا اجتماع النقیضین ده کما مرَّ تفصیله.

قوله: و لا بمعلومات الله تَعَالیٰ: دا دویم شق د اعتراض دے چې که برهان تطبیق صحیح؛ نو لازم شی به شی تناهی د معلومات د الله تَعَالیٰ او مقدورات د الله تَعَالیٰ او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے، «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے چې معلومات او مقدورات د الله تَعَالیٰ دواړه غیر متناهی دی. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې برهان التطبیق پدیکښې هم جاری کیږی پدی شان سره چې یوه سلسله به د معلومات د الله تَعَالیٰ نه او بله به د مقدرواتُ د الله نه فرض کړو تر غیر متناهی پوری اوله سلسله به «**کل، کبری**» او دویمه به «**جزء، صغری**» فرض کړو؛ ځکه چې معلومات د الله تَعَالیٰ د مقدرورات نه زیات دی پدی شان چې بعض اشیآء معلوم د الله تَعَالیٰ کیدے شی خو مقدور نه شی کیدے، لکه: ذات د باری تَعَالیٰ معلوم د الله تَعَالیٰ دے خو مقدور نه دے؛ وجه دا ده چې د قدرت تعلق تر ضدین سره وی، یعنی په یو شئ باندی د قدرت د الله تَعَالیٰ مقصد به دا وی چې الله جل شانه به دغه شئ موجود کولے هم شی او معدوم کولے به ئې هم شی، اوس که ذات د باری تَعَالیٰ مقدور د الله تَعَالیٰ شی؛ نو د دی مقصد به دا وی چې الله تَعَالیٰ خپل ذات لره موجود کولے هم شی او معدوم کولے به هم شی او دا باطل ده؛ ځکه لازمیږی د دینه امکان د عدم د الله تَعَالیٰ حلانکه امکان د عدم د الله تَعَالیٰ محال دے؛ ځکه چې واجب تَعَالیٰ واجب الوجود

مراتب الاعداد او معلومات مقدورات د الله تعالیٰ غیر متناهی پدی معنی سره ندی بلکه دینه چې غیر متناهی وائی ؛ نو په معنی د «لا تقِفُ عند حَدٍّ» سره ، یعنی داسی حد ته نه رسی چې ختم شی او دینه بره تصور د آخر نه کیږی. دا نه چې دا په غیر متناهی شکل کښې بالفعل موجود دی ، او دی چې څومره افراد خارج ته راشی ؛ نو هغه به متناهی وی لامحاله او چې متناهی شو ؛ نو بلکه د پدیکښې جریان د برهان التطبیق ته څه حاجت او ضرورت هم نشته. والله اعلم.

بَيَانُ إِثْبَاتِ وَحْدَانِيَّةِ الصَّانِعِ

﴿الْوَاحِدُ﴾ يَعْنِىْ اَنَّ صَانِعَ الْعَالَمِ وَاحِدٌ وَ لَا يُمْكِنُ اَنْ يَّصْدُقَ مَفْهُوْمَ وَاجِبِ الْوُجُوْدِ إِلَّا عَلٰى ذَاتٍ وَّاحِدَةٍ.
ترجمه: «الله جل شانه» یو ذات دے یعنی صانع د عالم یو ذات دے او نه ده ممکن چې صادق شی مفهوم د واجب الوجود مگر په یو ذات باندی.

تَشْرِيْحْ: ربط: پدی کتاب کښې پنځه دعوی ذکر کیدی: «**اثبات الصانع ، توحیده ، صفاته ، افعاله ، و سائر المسموعات**» ماتن رحمة الله علیه تر دی ځایه پوری یوه دعوی مبرهنه ثابته کړه چې اثبات الصانع وو ، اوس دویمه دعوی ذکر کوی چې توحید الصانع دے ؛ وائی : «**اَلْوَاحِدُ**» غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی دعوی سره رد کول دی په مشرکین او فلاسفؤ باندی چې دوی د وحدت د صانع ندی قائل.

بیا د «**الله وَاحِدٌ**» معنی څه ده ؟ امام رازی رحمة الله علیه فرمائی: چې د دی ﴿۱﴾.. معنی دا ده چې الله تعالیٰ **ذُوْ اَبْعَاض** او **ذُوْ حِصَص** ندے یعنی مجموعه د اجزاء کثیره نده ، پدی معنی سره «**وَاحِدٌ**» مرادف د بسیط دے ؛ ځکه د بسیط یوه معنی ده «**مَا لَا جُزْءَ لَهٗ**» او د الله جل شانه هم اجزاء نشته.

﴿۲﴾.. مقصد د «**وَاحِدٌ**» امام رازی رحمة الله علیه دا ذکر کړے دے چې په عالم وجود کښې د الله تعالیٰ سره په وجوب الوجود او مبدئیت او صانع د عالم کښې څوک شریک نشته یعنی چالره ئې برخے ندی ورکړی بلکه هر څه پخپله کوی.

﴿۳﴾.. ملا علی قاری رحمة الله علیه فرمائی: چې د «**الله واحدٌ فی الذّات**» معنی دا ده چې ذات د الله تعالیٰ قابل د تجزی ندے. او د «**الله واحدٌ فی الصفات**» معنی دا ده چې «**لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ**» د الله تعالیٰ نظیر نشته. او د «**الله وَاحِدٌ فِی الافعالِ**» معنی دا ده چې «**لاشریک له**» الله تعالیٰ ، یعنی نیازولی ئې ندی نیولی.

﴿٤﴾ شیخ أبوالحسن اشعری رحمة الله علیه فرمائی: چې «**الله وَاحِدٌ فِی الْعَدَدِ**» یعنی الله په عدد کښې یو دے. بعض خلقو په شیخ اشعری رحمة الله علیه باندی شدید تنقید او نکیر کړے دے چې ده کومه معنی کړی ده د «**واحدٌ**» نو بنا پدی معنی سره امام اشعری رحمة الله علیه الله تعالیٰ لره د قبیلے د عدد نه کرځولے دے او عدد خو متناهی دے پس الله تعالیٰ هم متناهی شو ؛ ځکه تناهی د عدد مستلزم ده تناهی د معدود لره. لیکن په امام اشعر رحمة الله علیه باندی دا اعتراض او رد بے ځایه دے ؛ ځکه چې د امام

مونږه ثابت کړے دے، لهذا ثابت شوه چې معلومات د الله تعالیٰ زیات دی د مقدورات د الله تعالیٰ نه، اوس په برهان تطبیق سره به هر معلوم د الله تعالیٰ تطبیق کړو د مقدور سره؛ نو یا به دواړه یو شان وی او یا به مقدورات ختم شی، په اول احتمال کښې «الناقص کالزائد» راځی چې خلاف ده د بداهت نه، او په دویم احتمال کښې اجتماع الضدین راځی کما مرّ.

شارح رحمه الله علیه تمهید وړاندی کوی په «و هذا التطبیق» سره حاصل ئې دا دے: چې برهان التطبیق په هر ځائے کښې نه جاری کیږی بلکه د دی د جریان دپاره شرائط دی چې یو شارح رحمه الله علیه ذکر کړے دے او بل خارجی دے. ۱۔ خارجی شرط خو دا دے چې برهان التطبیق په هر هغه ځائے کښې جاری کیږی چې دغه غیر متناهی اجزاء چې مونږه ئې پدی برهان سره باطلوو په مرتب شکل کښې موجود وی؛ وجه دا ده چې که دغه اجزاء په غیر مرتب شکل کښې موجود نه وی بیا پکښې برهان التطبیق نه جاری کیږی؛ ځکه چې په هغی کښې د دواړو سلسلو تطبیق ممکن ندے.

۲۔ شارح رحمه الله علیه ذکر کړے دے چې دغه غیر متناهی اجزاء به په خارج کښې موجود وی بالفعل برابره خبره ده که مجتمعةً موجود وی لکه نفوس ناطقه، یا علی سبیل التعاقب موجود وی لکه ادوار فلکیه عند الحکماء. دا شرط چې ملحوظ شو؛ نو امور وهمیه خارج شو؛ ځکه په هغی کښې برهان التطبیق نه جاری کیږی؛ وجه ئې دا ده چې وهمی محض امور، اعتباریه محضه وی لهذا ذهن او وهم د دغه امورُ تر یو وخت پوری تصور کولے شی خو چې ذهن او وهم منقطع شو؛ نو دغه اشیاء به هم خود بخود منقطع شی، او چې منقطع شو؛ نو په دغه اشیاء کښې عدم تناهی خود بخود باطل شوه، لهذا جدا دلیل او برهان ته ضرورت نشته چې د برهان التطبیق د جریان زحمت مونږه وکړو، مثال په طور حقیقةً ستا مخی ته یو کتاب پروت دے په خارج کښې او ته د هغی سره دویم کتاب فرض کړے او بیا ورسره دریم، څلورم، پنځم الخ..... فرض کړے، اوس ته پخپله سوچ وکړه چې ستا دغه سوچ به تر څو قائم وی او تر څو به وچلیږی آخر به پکښې انقطاع راشی او ختم به شی ځکه په خارج کښې خو دومره کتابونه نشته بلکه په وهمی طریقے سره ورلره تا دومره تعداد ورکړے وو «یعنی هسی د شیخ چلی بادشاهی وه حقیقت هیڅ هم نه وو» اوس معلومه شوه چې د دغه موجوده کتاب نه علاوه دنورو کتابونو تصور صرف وهمی وو چې ډیر زر ختم شو، اوس چې دغه سلسله خود بخود ختمه شوه او منقطع شوه؛ نو د برهان التطبیق جریان پدیکښې عبث کار دے. دویمه وجه دا ده چې «قوة واهمه» مادی دے د دی زمانه متناهی ده او متناهی شئ په زمانه متناهی کښې د غیر متناهی اشیاء ادراک نه شی کولے لهذا برهان التطبیق پدیکښې نه شی جاری کیدلے، اوس د دینه دا ثابته شوه چې جریان د برهان التطبیق به صرف په امور خارجه موجوده غیر متناهیه کښې کیږی.

قوله: و ذلک لان معنی لاتناهی: پدی عبارت سره شارح رحمه الله علیه تفصیل د جواب کوی چې برهان التطبیق مونږه په کومه ماده کښې چلوو په هغی باندی ستا اعتراض نه راځی، او په کومه ماده چې تا اعتراض کړے دے په هغی کښې مونږه برهان التطبیق چلوو نه. تا اعتراض په مراتب الاعداد او معلوماتُ، مقدوراتُ د الله تعالیٰ کړے دے او پدی ستا اعتراض نه راځی؛ ځکه چې د برهان التطبیق دپاره شرط دا وو چې دا په امور غیر متناهیه موجوده بالفعل کښې راځی او

اشعری رحمۃ اللہ علیہ د کلام توجیه ممکن ده هغه دا چې د ده مقصد دا دے چې الله جل شانه واحد حقیقي دے کوم چې مرادف د جزئي حقیقي دے، داسې نه چې الله تَعَالٰی واحد بالنوع یا واحد بالجنس دے چې لاندې د دینه افراد کثیره متفقة الحقیقة یا مختلفة الحقیقة دي. او د الله تَعَالٰی د غیر متناهي کیدو هرګز دا مطلب ندے چې د الله تَعَالٰی دپاره بے شماره کثرتونه ثابت دي؛ ځکه چې دابعینه شرک دے، لکه څنګه چې یو صحابي ته رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ غصه شو کله چې هغه رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ د الله جل شانه سره په ضمیر د تثنیه کښې جمع کړے وو. په روایت د عدي بن حاتم رضی اللہ عنہ سره نقل دي چې یو سړي د نبي عَلَیْهِ السَّلَامُ مخې ته خطبه ویله؛ نو په خطبه کښې ئې داسې الفاظ او ویل: «مَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ، فَقَدْ رَشَدَ، وَمَنْ يَعْصِهِمَا، فَقَدْ غَوٰى» نبي عَلَیْهِ السَّلَامُ بری رد وکړو چې: «بِئْسَ الْخَطِيْبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ» ﴿صحیح مسلم: ۳/ ۱۲﴾ البته بعض علمآء دومره قدرې وائي چې د امام اشعري رحمۃ اللہ علیہ نه سوء ادب شوے دے چې ده الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی د قبیلے د معدودات نه کړخولے دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ: د دې متن نه تر بل متن پورې شارح رحمۃ اللہ علیہ لس خبرې وړاندې کوي. ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به اوکړي «**يعنى ان**» سره. ﴿۲﴾.. دفع د یو بل اعتراض به اوکړي «**او لا يمكن ان يصدق**» سره. ﴿۳﴾.. مشهور دلیل د متکلمین د وحدت د صانع دپاره **برهان التمانع** به ذکر کړي «**و المشهور فى ذلك**» سره. ﴿٤﴾.. دفع د یو اعتراض به اوکړي «**هذا تفصيل ما يقال**» سره. ﴿٥﴾.. نقل د یو تدافع به اوکړي «**و بما ذكرنا يندفع**» سره. ﴿٦﴾.. مقام د دې دلیل **(برهان تمانع)** به ذکر کړي «**و اعلم ان قوله تَعَالٰی**» سره. ﴿۷﴾.. اعتراض به ذکر کړي په «**لا يقال**» سره. ﴿۸﴾.. د اعتراض نه به جواب اوکړي «**لانا نقول**» سره. ﴿۹﴾.. یو بل اعتراض به اوکړي «**فان قيل**» سره. ﴿۱۰﴾.. جواب عن الاعتراض به اوکړي «**قلنا**» سره.

قوله: يعنى ان صانع العالم: ۱ـ دفع د اعتراض ده چې ماتنه په «**الواحد**» سره ستا مقصود رد کول وو په مشرکین او فلاسفۀ باندې، دا رد ستا صحیح ندے؛ ځکه چې مشرکین خو په وحدت د الله تَعَالٰی باندې قائل دي پدې شان چې په مضرّات او حاجات کښې به هغوی یو الله ته چغه وهله کما قال الله تَعَالٰی: جَاءَتْهَا رِيْحٌ عَاصِفٌ وَّجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَّظَنُّوْا اَنَّهُمْ اُحِيْطَ بِهِمْ دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ ﴿یونس: ۲۲﴾ دغه شان فلاسفه هم په وحدت د باري تَعَالٰی قائل دي، په فن د حکمت کښې د هغوی دا عقیده نقل ده او د وحدت د باري تَعَالٰی دپاره هغوی مستقل باب وضع کوي؟

جواب: په «**يعني**» سره شارح رحمۃ اللہ علیہ اوکړو حاصل ئې دا دے: چې په کوم حیثیت سره دوی په وحدت د باري تَعَالٰی قائل دي په هغه حیثیت سره مونږه په دوی رد ندے کړے، او په کوم حیثیت چې مونږه رد کړے دے په هغه حیثیت دوی په وحدت د صانع قائل ندي، زمونږه خبره شروع ده په وحدت د صانع کښې او دا دواړه ډلې د وحدت د صانع ندي قائل بلکه مشرکینُ به ویل: أَجَعَلَ الْاٰلِهَةَ اِلٰهًا وَّاحِدًا اِنَّ هٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴿ص: ٥﴾ او فلاسفه وائي: چې صانعین ډیر دي مثلاً: الله تَعَالٰی، عقول، هیولی او صورت جسمي وغیره. حاصل دا شو چې فلاسفه او متکلمین دواړه په وحدت د الله تَعَالٰی قائل دي خو فلاسفه په وحدت بحسب الذات قائل دي فقط او متکلمین وحدت بحسب الذات او وحدت بحسب الصنع دواړه ثابتوي. لهذا وحدت بحسب الذات اتفاقي دے؛ ځکه خو ماتن رحمۃ اللہ علیہ

او شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغې هدو تذکره ونکړه، او وحدت بحسب الصنع اختلافي دے؛ نو ماتن رحمۃ اللہ علیہ دغه دعوی پیش کړه.

یا مقصود پدې عبارت سره دفع د یو بل سوال ده سوال: چې دویمه دعوی تا ذکر کړه «الواحد» حالانکه دعوی خو په صورت د قضیه کښې وی او «الواحدُ» خو مفرد دے؟ جواب: وشو چې پوره او مقصدی دعوی دا ده «انَّ صَانِعَ العالَمِ واحدٌ» او دا قضیه ده پس اعتراض نه واردیږي.

یا مقصود پدې عبارت سره یو دریم اعتراض دفع کول دی، اعتراض: ذکر د «الوَاحِدُ» پس د تعیین د صانع العالم نه چې «المحدِثُ هُوَ الله تَعَالیٰ» وو مستدرک دے؛ ځکه الله تَعَالیٰ به یا کلي منحصر في فرد وی کما هو رأی الفلاسفة، او یا به جزئی حقیقي وی کما هو رأی المتکلمین، پدې دوارو صورتونو کښې وحدت د الله تَعَالیٰ ثابت دے لهذا دوباره دا دعوی ذکر کول لغو او مستدرک ده؟

جواب: د تعیین د صانع العالَم نه، نه وحدت في الذات معلومیږي نه وحدت في الصنع او مونږ دلته دعوی د وحدت د صانع کړې ده او دا د مخکښې نه، نه معلومیږي.

قوله: و لا یمکن انْ یصدق: ۴۔ دفع د یو بل اعتراض کوی: چې مراد به د «الواحدُ» نه یا وحدت جنسي وی او یا به وحدت طبعي وی او دا دواړه صورتونه باطل دی؛ ځکه د وحدت جنسي لاندې انواع وی او د وحدت طبعي «نوعي» لاندې اشخاص وی، اوس که الله تَعَالیٰ پدې معنیین سره واحد شي؛ نو دا خو لازمیږي تعدد في الواجب او تعدد في الواجب باطل دے لهذا دعوی د وحدت د باری تَعَالیٰ هم باطل شوه؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائي: «**و لا یمکن**» حاصل ئې دا دے چې مراد د وحدت نه وحدت شخصي دے نه وحدت جنسي او نه وحدت طبعي، نوعي. کنې چې تعدد في الواجب لازم شي؛ ځکه چې مفهوم د واجب الوجود نه صادقیږي مګر په ذات واحده مشخصه باندې.

بُرهَانُ التَّمَانُعِ

وَ الْمَشْهُوْرُ فِیْ ذٰلِکَ بَیْنَ الْمتکلّمِیْنَ بُرْهَانُ التَّمَانُعِ الْمشَارُ اِلَیْه بِقَوْلِه تَعَالیٰ: لَوْ کَانَ فِیْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا، وَ تَقْرِیْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ اَمْکَنَ اِلٰهَانِ لَاَمْکَنَ بَیْنَهُمَا تَمَانُعٌ بِاَنْ یُّرِیْدَ اَحَدُهُمَا حَرْکَةَ زَیْدٍ وَ الْاٰخَرُ سُکُوْنَهٗ لِاَنَّ کُلًّا مِّنْهُمَا فِیْ نَفْسِه اَمْرٌ مُّمْکِنٌ وَ کَذَا تَعَلُّقُ الْاِرَادَةِ بِکُلٍّ مِّنْهُمَا فِیْ نَفْسِه اِذْ لَا تَضَادَّ بَیْنَ اِرَادَتَیْنِ بَلْ بَیْنَ الْمُرَادَیْنِ، وَ ح اِمَّا اَنْ یَّحْصُلَ الْاَمْرَانِ فَیَجْتَمِعُ الضِّدَّانِ اَوْ لَا فَیَلْزَمُ عِجْزُ اَحَدِهِمَا وَ هُوَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ وَ الْاِمْکَانِ فَالتَّعَدُّدُ مُسْتَلْزِمٌ لِاِمْکَانِ التَّمَانُعِ الْمُسْتَلْزِمُ لِلْمُحَالِ فَیَکُوْنَ مُحَالًا، هٰذَا تَفْصِیْلُ مَا یُقَالُ: اِنَّ اَحَدَهُمَا اِنْ لَّمْ یَقْدِرْ عَلیٰ مُخَالَفَةِ الْاٰخَرِ لَزِمَ عِجْزُهٗ وَ اِنْ قَدَرَ لَزِمَ عِجْزُ الْاٰخَرِ، وَ بِمَا ذَکَرْنَا یَنْدَفِعُ مَا یُقَالُ اِنَّهٗ یَجُوْزُ اَنْ یَّتَّفِقَا مِنْ غَیْرِ تَمَانُعٍ وَ اَنْ تَکُوْنَ الْمُمَانَعَةُ وَ الْمُخَالَفَةُ غَیْرُ مُمْکِنَةٍ لِاسْتِلْزَامِهِمَا الْمُحَالَ اَوْ اَنْ یَّمْتَنِعَ اِجْتِمَاعُ الْاِرَادَتَیْنِ کَاِرَادَةِ الْوَاحِدِ حَرْکَةَ زَیْدٍ وَ الْاٰخَرُ سُکُوْنَهٗ مَعًا. **ترجمه:** او مشهور په نیز د متکلمین پدیکښې «**برهان التمانع**» دے چې د هغې طرف اشاره شوی ده پدی قول د الله تَعَالیٰ کښې «**لو کان فیهما الایه**» او د دی تقریر او بیان دا دے چې که چرته ممکن

شی دوه آلهه؛ نو ممکنه به شی په مینځ د دوی کښې تمانع، پدی شان چې یو به اراده کوی د حرکت د زید او بل به اراده کوی د سکون د هغه؛ ځکه چې هر واحد د دی دوارو نه فی نفسه یو ممکن کار دے، دغه شان تعلق د ارادے د هر یو سره فی نفسه «امر ممکن دے»؛ ځکه نشته دے تضاد په مینځ د ارادتین کښې بلکه «تضاد» به مینځ د مُرادین کښې دے، اوس پدی وخت کښې به یا حاصلیږی دغه امرین، پس اجتماع الضدین راځی، او یا به نه حاصلیږی «بلکه یو به حاصلیږی» پس لازمیږی عجز د یو صانع د دوارو نه، او دا علامه د حدوث او امکان ده؛ ځکه چې پدیکښې شائبه د احتیاج ده، پس تعدد مستلزم گرځی امکان د تمانع لره او هغه مستلزم گرځی محال لره، پس شو «تعدد» هم محال. او مونږه چې «پدی تقریر کښې» څه ذکر کړه؛ نو پدی سره دفع کیږی هغه اشکال چې ویلے کیږی: چې کیدے شی ممکن ده چې دی دوارو اتفاق کړے وی بغیر د تمانع نه، او یا دا چې وی دغه ممانعه او مخالفه غیر ممکنه دو جه د استلزام د دینه محال لره، او یا دا چې ممتنع دی وی اجتماع د ارادتین لکه «چې ممتنع ده» اراده د یو «صانع» حرکت او سکون ورکول زید لره په یو ځل باندی.

تَشْرِيحْ: قوله: و المشهور فی ذٰلک: ۳ـ مشهور دلیل د متکلمین ذکر کوی په اثبات د وحدت الصّانع باندی. د دلیل نوم دے «برهانُ التّمانُع» «یعنی دلیل یو بل لره منع کونکے» چې اشاره ورته شوی ده پدی قول د الله تَعَالیٰ کښې «**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا**» بیا شارح رحمۃ اللہ علیه ذیته عین دلیل وه نه ویلو بلکه «المشارالیه» ئی او وے؛ ځکه عین برهان دوی هغه ته وائی چې په صغری کبری باندی مشتمل وی په قیاس اقترانی کښې، او په مقدم تالی باندی مشتمل وی په قیاس استثنائی کښې. او دا اصطلاحات د فن د منطق دی او قران کریم د اصطلاحاتُ د منطق نه پاک او منزه دے. بهر حال پدی آیت کښې اشاره ده قیاس استثنائی ته، بیا په قیاس استثنائی کښې یوه مقدمه شرطیه او بله مقدمه استثائیه مقدره وی چې استثناء د نقیض د تالی به کوی او یا به استثناء د عین مقدم کوی. د اول نوم دے قیاس استثنائی رفعی، او د دویم نوم دے قیاس استثنائی وضعی. په آیت مذکوره کښې قیاس استثنائی رفعی دے چې رفع د نقیض د تالی وکړو نتیجه به نقیض د مقدم راکوی. صورت د شکل به داسی شی «**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ**» دا مقدم شو. «**لَفَسَدَتَا**» دا ئی تالی دے «**لكِنَّهُمَا لَمْ تُفْسَدَا**» استثناء د نقیض التالی شوه. «**فلیس فیهما آلهة الا الله**» نتیجه ئی نقیض د مقدم راکړه. د دینه مونږه په عامه محاوره کښې تعبیر په «**لکن التالی باطل فالمقدم مثله**» سره کوو. اوس دلیل د بطلان التالی خو ظاهر دے چې فساد منتفی دے؛ ځکه فساد عبارت دے د خروج د عالَم د نظام مُشاهَدْ نه یعنی اوس زمکه، اسمان، نور، سپوږمئ، ستوری، غرونه، نهرونه انسانان وغیره چې څنګه الله تَعَالیٰ پیدا کړی دی برابر دی، او فساد دیته وائی چې دا نظام فاسِد او وران شی. دلیل د ملازمے شارح رحمۃ اللہ علیه ذکر کوی پدی عبارت سره چې «**و تقریره انه لو امکن**» په دلیل د ملازمے ذ پوهی دپاره مخکښې یو تمهید ضروری دے.

هغه دا چې ۱ـ «**تمانع**» باب تفاعل دے پدیکښې شرکت من الجانبین وی لهذا کم ازکم دوه آلهه به تمانع کوی یعنی یو بل به د کار نه منع کوی، داسی نه چې یو کار کوی او بل ئی مقابله نه کوی بیا خو تمانع متحقق نه شوه. ۲ـ تمانع به په مینځ د واجبینُ کښې وی؛ ځکه که تمانع په مینځ د واجب او ممکن کښې شی؛ نو ظاهره ده چې واجب به غالب وی او ممکن به مغلوب وی، دغه شان که تمانُع په مینځ د ممکنَینُ کښې وی؛ نو بیا هم تمانع نه متحقق کیږی؛ ځکه یو ممکن په بل غالب کیدے شی. ۳ـ تمانُع په مینځ د داسی امرینُ کښې وی چې متنافیَیْن به وی، لکه حرکت او سکون شو؛ ځکه په امرین متساویَین کښې تمانع نه شی متحقق کیدے بلکه یا به په وجود او

یا به عدم د هغې اتفاق وي. ۴۔ دا چې محل د اِرادتَينُ به امر واحد ممکن وي ولې که امر واحد نه وي یا امر ممتنع وي؛ نو بیا هم تمانع نه شي راتلے.

پس د دې تمهید نه تقریر د تمانع دا دے چې که وجود د دوه آلهه ممکن شي؛ نو د دواړو په مینځ کښې به تمانع هم ممکنه شي، مثلاً: چې یو إله اراده د حرکت د زید اوکړي؛ نو ممکن ده چې دویم إله اراده د سکون د زید اوکړي؛ وجه دا ده چې په تمانع کښې شرکت ضروري دے په حکم د مقدمه اولی باندې، او دغه دواړه آلهه به واجب هم وي په حکم د مقدمه ثانیه باندې، او حرکت او سکون امرین متنافیین هم دي په حکم د مقدمه ثالثه باندې، دغه شان محل د ارادتین یو دے چې زید دے او حرکت او سکون د زید امرین ممکنین هم دي؛ ځکه چې زید جسم دے او د هر جسم دپاره حرکت او سکون ممکن وي لهذا د زید دپاره به هم حرکت او سکون فی حدّ ذاته قطع نظر عن وجود الغیر ممکن وي نو کوم صانع چې اراده د حرکت د زید کړې ده هغه د امر ممکن اِراده کړې ده، او کوم صانع چې د سکون د زید اراده کړې ده هغه هم د امر ممکن اراده کړې ده، دغه شان د هر یو صانع تعلق د ارادے د حرکت او سکون د زید سره هم امر ممکن دے؛ ځکه چې پدې دواړو ارادو کښې څه تضاد خو نشته او بل دا چې اراده د حرکت یو صانع او اراده د سکون بل صانع کړې ده، البته د مُرادین په مینځ کښې تضاد شته چې حرکت او سکون دي خو هغه مُضِر ندے. اوس دري احتمالات دي ۱۔ یا به د دواړو مراد پوره کیږي چې زید به په یو وخت کښې هم حرکت کوي او هم به ساکن وي. ۲۔ یا به د دواړو مراد نه پوري کیږي چې زید به په یو وخت کښې نه حرکت کوي او نه به ساکن وي. ۳۔ یا به د یو مراد پوره کیږي او د بل نه مثلاً: زید به حرکت کوي په دغه وخت کښې به ساکن نه وي یا بالعکس. دا دري واړه احتمالات مُحال او باطل دي، اول احتمال د وجه د اجتماع النقیضین نه، دویم احتمال د وجه د ارتفاع النقیضین نه، او دریم احتمال د وجه د عجز د هغه إله نه چې مراد ئې پوره نه شو؛ ځکه چې عجز علامه د حدوث او امکان ده او حادث او ممکن صانع نه شي جوړیدلے کما مرّ مرارًا. لهذا صانع العالم به واحد لا شریک وي پس تعدد باطل شو.

قوله: هذا تفصیل ما یقال: ۴۔ دفع د اعتراض ده، چې شارحه! تا چې کوم تقریر د برهان تمانع پیش کړو دا صحیح ندے؛ ځکه دا خلاف دے د تقریر د مشهورینُ نه، او هر هغه تقریر چې شان ئې دا وي صحیح نه وي، لهذا دا هم صحیح نه شو. کبری ظاهره ده، دلیل د صغری دا دے چې عامو علماء د تمانع تقریر داسې کړے دے چې **«ان احدهما ان لم یقدر علی مخالفة الاخر الخ»**؟

جواب: شارح رحمہ اللہ علیه اوکړو چې **«هذا تفصیل ما یقال»** حاصل دا دے چې صغری دی نه منم؛ ځکه ځما او د دوی تقریر یو شئ دے صرف د اجمال او تفصیل فرق دے.

قوله: و بما ذکرنا یندفع: ۵۔ یوه تدافع نقل کوي، او په ضمن کښې د خپل تقریر تحسین هم کوي چې ما د تمانع تقریر دومره په خائسته انداز سره پیش کړو چې پټ پټ پکښې دري نور اعتراضات هم دفع شو، هغه اعتراضات ثلثه بالترتیب د جواباتُ سره دا دي: **اعتراض:** برهان تمانع صحیح ندے **«دعوی»** ځکه د دې برهان تقریب تام ندے **«صغری»** او هر هغه دلیل چې تقریب ئې

تام نه وي هغه صحيح نه وي «كبرى» نتيجه ظاهره ده. دليل د كبرى بَيّنْ دے، دليل د صغرى دا دے...

﴿۱﴾.. «أَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يَتَّفِقَا» يعنى ممكنه ده چې دغه اِلٰهينُ په هر كار كښې اتفاق او اتحاد كړے وى پدى شان چې يو وائى: چې څه كله اراده د حركت د زيد اوكړم؛ نو ته به اراده د سكون نه كوى، لهذا تمانع نه شى متحقق كيدے؟ جواب: مونږه په تقرير كښې ويلى دى «لَاَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ» يعنى مونږه تمانع ته ممكن ويلى دى، او اِمْكَانِ اِتِّفاق د اِمْكَانِ تَمَانُع سره منافات نه لرى البته بالفعل اتّفاق د وجود التَّمَانع سره منافات لرى خو فعليت متحقق ندے.

﴿۲﴾.. «او ان تكون المهانعة والمخالفة الخ» دا دويم اعتراض دے: چې كيدے شى دغه ممانعه او مخالفه ممكنه نه وى؛ د وجه د استلزام د دينه مُحال لره پدى شان چې ته وائى چې اجتماع د ضدين راځى يا ارتفاع د ضدين راځى او يا عجز د صانع راځى، لهذا تمانع به نه شى متحقق كيدے؛ ځكه مستلزم د مُحال مُحال وى؟. جواب: مونږه په تقرير كښې ويلى دى «لانَّ كلًّا مِنهُمَا فى نَفْسِه امرٌ ممكنٌ» يعنى چونكه زيد جسم دے او هر جسم قابل د حركت او سكون دے او دا دواړه كارونه پكښې ممكن دى لهذا د هر صانع اراده د حركت او سكون هم ممكن شوه او ديته تمانع وائى پس تمانع هم ممكن شوه.

﴿۳﴾.. «او ان يمتنع اجتماع الارادتين الخ» د دريم اشكال حاصل دا دے چې لكه څنګه د يو شخص دپاره په يو وخت كښې اراده د حركت او سكون د زيد ممتنع ده؛ نو دغه شان په مثال مذكور كښې د دى دواړو ارادو اجتماع هم محال شى. جواب: مونږه په تقرير كښې ويلى دى «اذ لا تضاد بين ارادتين» يعنى په مينځ د ارادتين كښې څه تضاد نشته چې د اجتماع ضدين په وجه باندى محال شى؛ ځكه چې د دواړو ارادو محل جدا جدا دے پدى شان چې محل د ارادے د حركت يو صانع او محل د ارادے د سكون دويم صانع دے او تا د دى قياس په يو صانع كړے دے؛ نو ستا قياس قياس مع الفارق دے، البته د مُرادينُ په مينځ كښې تضاد شته چې حركت او سكون دے. حاصل دا دے چې مونږه په كوم انداز سره د تقرير بيان كړے دے؛ نو دا انداز ډير خائسته او احسن دے.

مُقَامُ بُرْهَانِ التَّمَانُعِ

وَ اعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا حُجَّةٌ اِقْنَاعِيَّةٌ وَ الْمُلَازَمَةُ عَادِيَّةٌ عَلٰى مَا هُوَ اللَّائِقُ بِالْخِطَابِيَّاتِ فَاِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةٌ بِوُجُوْدِ التَّمَانُعِ وَ التَّغَالُبِ عِنْدَ تَعَدُّدِ الْحَاكِمِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَ اِلَّا فَاِنْ اُرِيْدَ الْفَسَادُ بِالْفِعْلِ اَىْ خُرُوْجُهُمَا عَنْ هٰذَا النِّظَامِ الْمُشَاهَدِ فَمُجَرَّدُ التَّعَدُّدِ لَا يَسْتَلْزِمُهٗ لِجَوَازِ الْاِتِّفَاقِ عَلٰى هٰذَا النِّظَامِ وَاِنْ اُرِيْدَ اِمْكَانُ الْفَسَادِ فَلَا دَلِيْلَ عَلٰى اِنْتِفَائِهٖ بَلِ النُّصُوْصُ شَاهِدَةٌ بِطَيِّ السَّمٰوٰتِ وَرَفْعِ هٰذَا النِّظَامِ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا لَا مَحَالَةَ. ترجمه: او پوهه شه چې بيشكه دا قول د الله تعالى «لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا» حجت اقناعى دے او ملازمه «التلازم بين المقدم و التالى» ئى عادى ده بنا په هغه

چې لائق ده د خطابیاتُ سره؛ ځکه چې عادت جاری دے په وجود د تمانع او تغالب باندی په وخت د تعدد د حاکم کښې بنا په هغه چې اشاره ورته شوی ده پدی قول د الله تعالیٰ کښې ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلٰى بَعْضٍ﴾ ﴿المؤمنون: ۹۱﴾ او که داسې نه شی؛ نو پس که اراده کړے شی په فساد سره بالفعل یعنی وتل د زمکے او اسمان د دی نظام مشاهد «موجوده» نه پس صرف تعدد د صانع مستلزم نه ګرځی دی لره د وجه د امکان د اتفاق نه پدی نظام باندی، او که اراده کړے شی د فساد نه فساد بالامکان؛ نو پس نشته دلیل په انتفاء د دی باندی، بلکه نصوص شاهد دی په راغوندیدلو د اسمانونو او په رفع کیدو د دی نظام باندی؛ نو خامخا به دا ممکن وی.

تشریح: قوله: وَ اعْلَمْ اَنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰی: ۶۔ مقام د برهان تمانع ذکر کوی. اصل کښې حجت په دوه قسمه دے: ۱۔ حجت قطعی. ۲۔ حجت اقناعی. حجت قطعی هغه دلیل ته وائی چې مرکب وی د مقدمات یقینیه نه، پدی شان چې دلیل د صغری کبری ئی قطعی او یقینی وی کچرته دغه دلیل په نمط د قیاس اقترانی باندی جوړ وی. او یا دلیل د ملازمه او بطلان التالی ئی قطعی وی کچرته په نمط د قیاس استثنائی باندی جوړ وی. او حجت اقناعی دیته وائی چې مرکب وی د مقدمات ظنیه نه پدی شان چې د مقدماتُ دلیل ئی قطعی یقینی نه وی بلکه ظنی وی، وجه د تسمیه د حجت اقناعی په اقناعی سره دا ده چې هغه خلق چې په هغوی کښې صلاحیت د معرفت د اشیاء په براهینُ سره نه وی هغوی پدی دلیل قناعت او صبر کوی. اوس مقام د برهان تمانع شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی چې دا حجت اقناعی دے.

بعض خلقو د تکفیر د علامه تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ دپاره دا خبره کافی ګنړلی ده چې ده آیت کریمه ته حجت اقناعی ویلے دے. خو نسبت د تکفیر علامه صاحب ته کول او دا الزام په ده باندی لګول صحیح ندی؛ ځکه شارح رحمۃ اللہ علیہ چې په کوم حیثیت سره دیته حجت اقناعی ویلے دے هغه جدا دے او په کوم حیثیت چې قطعی دے هغه جدا دے. **تفصیل المقام** دا دے چې د دی آیت کریمه یو عبارة النص دے پدی اعتبار سره دا حجت اقناعی دے او د دی تفصیل شارح رحمۃ اللہ علیہ روسته کوی. او دویم د دی آیت کریمه اشارة النص دے او پدی اعتبار سره دا حجت قطعی دے لکه مخکښې شارح رحمۃ اللہ علیہ پخپله د دی اقرار کړے دے «**و المشهور فی ذلک بین المتکلمین برهان التمانع المشار الیه بقوله تعالیٰ لَوْ كَانَ فِيهِمَا اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا**»؛ ځکه په قرآن کریم کښې صغری کبری مقدم تالی نشته چې دا بعینه قیاس اقترانی یا قیاس استثنائی شی بلکه اشاره ورته شوی ده. او دا د کلام قدیم فصیح خصوصیت دے چې په یو اعتبار سره یو قسم حجت او په بل اعتبار سره بل قسم حجت دے، لهذا په شارح رحمۃ اللہ علیہ الزام لګول بے ځایه دی.

قوله: و الملازمة عادية: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دلیل ذکر کول دی په اقناعیت د دی دلیل باندی. حاصل ئی دا دے چې په دلیل مذکور کښې تلازم بین المقدم «**تعدد اٰلهه**» و التالی «**فساد**» قطعی او یقینی ندے چې د هغی د وجه نه دا حجت هم قطعی شی، بلکه دغه ملازمه عادیه ده پدی شان چې په عالَم بشر کښې چې حاکمان دوه شی؛ نو د هغوی په مینځ کښې جنګ جګړی فسادات او په یو بل باندی د غلبے د کوشش کولو په وجه باندی فسادات، ورانئ، بد نظمی، بد امنی راځی؛ نو دغه شان د تعدد آلهه او فساد په مینځ کښې هم دغه تلازم دے. خو دا تلازم قطعی ندے؛ وجه دا ده چې دا هم ممکنه ده چې خلاف العادت دغه حُکام د یو بل سره اتفاق اوکړی د دی دپاره چې د اختلافات سره فساد او بدنظمی او بدامنی رانه شی. اوس کله چې دغه تلازم قطعی نه شو بلکه

عادي او ظني شو؛ نو آیت کریمه به اعتبار د عبارة النص سره حجت قطعي او یقیني نه شو بلکه ظني شو.

قوله: على ما هو اللائق بالخطابيات: غرض د شارح رحمه الله علیه پدې عبارت سره دفع د سوال ده چې قران کریم کښې دا خبره د عادت موافق ولې بیان شوې ده؟ **جواب:** دا عادتي خبرې د خطابیات سره لایق دي په جوړو خبرو عوام نه پوهیږي. حاصل الکلام دا دے چې مراد د خطابیات نه هغه دلائل دي چې د هغې د پیش کولو نه روسته غالب ګمان دا وي چې مخاطب زمونږه دغه مدعی له تسلیم کړي؛ ځکه قیاس خطابي هغه قیاس ته وائي چې د داسې مقدماتُ نه مرکب وي چې په ظاهري لحاظ سره مقبول او مُسلّم عند عامة الناس وي، هم دغه وجه ده چې قیاس خطابي عند عامة الناس په نسبت د برهان قطعي باندې ډیر أنفع او أوْفَرْ فائدةً وي؛ ځکه چې د قیاس خطابي مقدمات د عامة الناس د مقبولیت په وجه باندې د جمهورُ د طعن د یرے نه څوک دا جُرئت نه شي کولے چې د دینه مخالفت اوکړي. او دیته قیاس خطابي هم پدې وجه وائي چې عام طور خطباءِ او مقررین به خپلو خطبات او تقاریرُ کښې هم د دې قیاس استعمال کوي؛ ځکه چې اکثر خطباءِ او مقررین به خلقو د خپلے خبرے د منلو کوشش کوي، او پدې مقصد کښې هغوی هم پدې قیاس بیانولو سره کامیابۍ ته رسیږي.

قوله: و الّا فَإِنْ أُرِيْدَ الْفَسَادَ: غرض د شارح رحمه الله علیه پدې عبارت سره تفصیل د دلیل د ملازمے او بطلان التالي دے پدې معنی چې دا دواړه ظني دي قطعي ندي؛ نو د «إلّا» معنی دا شوه چې که دا نه مني چې دغه آیت کریمه حجت اقناعي دے بلکه د حجت قطعي دعوی کوې او د مقدم او تالي په منیځ کښې دغه تلازم ته هم قطعي وائې؛ نو بیا دا دلیل تامولے نه شي؛ ځکه چې د قیاس استثنائي رفعي د تامولو دپاره دوه شرطه دي ۱ـ دلیل د ملازمے به قطعي وي «یعني تعدد آلهه». ۲ـ دلیل د بطلان التالي به قطعي او یقیني وي «یعني فساد» د دې دپاره چې مونږه د تالي استثناء وکړو او نتیجه نقیض د مقدم قطعًا او یقینًا راکړي. اوس دلته دا دواړه خبرې موجود ندي؛ وجه دا ده چې مونږ ستاسو نه تپوس په جانب د تالي «فساد» کښې کوو چې مراد ستا د فساد نه فساد بالفعل دے که فساد بالامکان دے؟ که مراد ستا د فساد نه فساد بالفعل وي؛ نو دلیل د ملازمے دي قطعي ندے؛ ځکه تعدد د آلهه دې وي او دواړو دې په موجوده نظام باندې اتفاق کړے وي چې فساد او بدنظمي به نه جوړوو؛ ځکه دا هم ممکن ده شارح رحمه الله علیه وائي: «فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق على هذا النظام». لهذا اولنے شرط متحقق نه شو. او که مراد ستا د فساد نه فساد بالامکان وي؛ نو بیا دې دلیل د بطلان التالي قطعي ندے چې فساد بالامکان باطل دے؛ ځکه امکان الفساد د دې عالم خو منصوص دے کما قال تعالى: يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ. [الأنبياء: ۱۰۴] وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ. [الزمر: ۶۷] إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ. وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ. وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ. [التکویر: ۱-۳] إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ. وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ. [الانفطار: ۱، ۲] إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ. وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ. وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ. وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ. وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ. [الانشقاق: ۱-۵] اوس چې داسې شوه؛ نو «فيكون ممكنًا لا محالة» یعني فساد یقینًا چې ممکن دے لهذا دویم شرط متحقق نه شو.

بَيَانُ الْمُعَارَضَةِ

لَا يُقَالُ الْمُلَازَمَةُ قَطْعِيَّةٌ وَ الْمُرَادُ بِفَسَادِهِمَا عَدَمُ تَكَوُّنِهِمَا بِمَعْنٰى أَنَّهُ لَوْ فُرِضَ صَانِعَانِ لَأَمْكَنَ بَيْنَهُمَا تَمَانُعٌ فِي الْأَفْعَالِ كُلِّهَا فَلَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا صَانِعًا فَلَمْ يُوْجَدْ مَصْنُوْعٌ ؟ لِأَنَّا نَقُوْلُ إِمْكَانُ التَّمَانُعِ لَا يَسْتَلْزِمُ إِلَّا عَدَمَ تَعَدُّدِ الصَّانِعِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ إِنْتِفَاءَ الْمَصْنُوْعِ. عَلٰى أَنَّهُ يَرِدُ مَنْعُ الْمُلَازَمَةِ إِنْ أُرِيْدَ عَدَمُ التَّكَوُّنِ بِالْفِعْلِ ، وَ مَنْعُ إِنْتِفَاءِ اللَّازِمِ إِنْ أُرِيْدَ بِالْإِمْكَانِ. فَإِنْ قِيْلَ مُقْتَضٰى كَلِمَةِ لَوْ إِنْتِفَاءُ الثَّانِيْ فِي الْمَاضِيْ بِسَبَبِ إِنْتِفَاءِ الْأَوَّلِ فَلَا يُفِيْدُ إِلَّا الدَّلَالَةَ عَلٰى أَنَّ إِنْتِفَاءَ الْفَسَادِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِيْ بِسَبَبِ إِنْتِفَاءِ التَّعَدُّدِ ؟ قُلْنَا نَعَمْ هٰذَا بِحَسَبِ أَصْلِ اللُّغَةِ لٰكِنْ قَدْ يُسْتَعْمَلُ لِلْإِسْتِدْلَالِ بِإِنْتِفَاءِ الْجَزَاءِ عَلٰى إِنْتِفَاءِ الشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلٰى تَعْيِيْنِ زَمَانٍ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا: لَوْ كَانَ الْعَالَمُ قَدِيْمًا لَكَانَ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ وَ الْاٰيَةُ مِنْ هٰذَا الْقَبِيْلِ ، وَ قَدْ يَشْتَبِهُ عَلٰى بَعْضِ الْأَذْهَانِ أَحَدُ الْإِسْتِعْمَالَيْنِ بِالْاٰخَرِ فَيَقَعُ الْخَبْطُ. ترجمه: په طور د اعتراض نه شي ویلے کیدے چې ملازمه قطعي ده او مراد د فساد نه عدم وجود د زمکے او اسمان دے پدی معنی چې که فرض کړے شي دوه صانع ؛ نو خامخا به ممکنه شي په مینځ د دواړو کښې تمانع په ټولو افعالُ کښې پس نه به شي صانع یو هم د دی دواړو نه ، پس موجود به نه شي مصنوع ؟ ځکه چې مونږه په جواب کښې وایو چې امکان د تمانع مستلزم نه ګرځي مګر عدم تعدد د صانع لره او عدم تعدد د صانع نه ګرځي مستلزم انتفآء د مصنوع لره . علاوه لا دا وایو چې واردیږي منع د ملازمے که اراده کړے شي عدم تکون بالفعل او انتفاء د لازم که اراده کړے شي بالامکان. پس که چرته اعتراض اوکړے شي چې تقاضا د کلمے د «لَوْ» انتفاء د ثاني ده په زمانه ماضی کښې په سبب د انتفاء د اول ، پس نه فائده کوی دا مګر دلالت پدې چې انتفاء د فساد په زمانه ماضی کښې په سبب د انتفآء د تعدد ده ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې آو ! دا په اعتبار د اصل لغت سره داسې ده ، لیکن کله کله دا استعمالیږي دپاره د استدلال په انتفاء د جزآء په انتفاء د شرط باندې بغیر د دلالت نه په تعیین د زمان باندې لکه زمونږه پدې قول کښې «**لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر**» او آیت کریمه هم د دې قبیلے نه دے ، او کله کله مشتبه «ګډ وډ» کیږي په بعض اذهانُ باندې یو د استعمالینُ د بل سره ؛ نو پس واقع کیږي خبط.

تَشْرِيْحْ: قوله: لا يقال الملازمة: ۷ـ اعتراض ذکر کوی په طریقه د معارضے سره. خبره پدیکښې شروع ده چې برهان تمانع حجت اقناعی دے که قطعی دے ، مخکښې شارح رحمة الله عليه دا ثابته کړه چې دا حجت اقناعی دے ؛ ځکه یا دلیل د ملازمه قطعی ندے که مراد د فساد نه فساد بالفعل شی ، او یا دلیل د بطلان التالی قطعی ندے که مراد د فساد نه فساد بالامکان شی ، دا معارضے واله وائی چې فساد په دغه دوه صورتونو کښې منحصر کول صحیح ندی بلکه یو دریم صورت هم شته او هغه دا دے چې مراد د فساد نه «**عدم تکوّن**» د عالم ، یعنی عدم وجود د عالَم شی. حاصل د دلیل به داسې شی چې « که په زمکه اسمان کښې متعدد آلهه راشی ؛ نو هیڅ مصنوع به موجود نه شی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل شو. «**دلیل الملازمة**» ته شارح رحمة الله عليه اشاره کوی پدې عبارت سره «**بمعنی انه لو فرض صانعان**» چې که آلهه متعدد شی ؛ نو د دواړو په مینځ کښې به تمانع راشی په ټولو افعالُ کښې ، او چې تمانع راغله ؛ نو یو به هم صانع نه شی او چې کله یو هم صانع نه شو ؛ نو هیڅ قسم مصنوع به هم موجود نه شی ؛ ځکه مصنوع خو د صانع په وجه وجود ته راځی او صانع چې کله صانع ثابت نه شو ؛ نو اشیآء لره به وجود څه ورکوی. «**دلیل بطلان التالی**» هم

ظاهر دے ؛ ځکه چې بے شماره مصنوعات موجود دی لکه زمکه ، اسمان ، غرونه ، دریابونه وغیره. حاصل د معارضے دا شو چې تعدد د آلهه مستلزم دے امکان التمانع لره ، او امکان التمانع مستلزم ده عدم د مصنوع لره. اوس چې فساد پدی معنی سره مونږه واخلو ؛ نو پدی صورت کښې ملازمه قطعی ده لهذا حجت هم قطعی شو نه چې اقناعی ؟.

قوله: لانا نقول امکان التمانع: ۸ ـ د معارضے مذکوره نه جواب کول دی. شارح رحمة الله علیه په دوه طریقو سره جواب ورکوی. د اولے طریقے حاصل دا دے چې "د معارضے دلیل د ملازمے دی نه منم ؛ ځکه ته وائې: «تعدد د آلهه مستلزم دے امکان التمانع لره» دا خبره دی مسلم ده ، خو بیا وائې: «امکان التمانع مستلزم ده عدم د مصنوع لره» دا خبره نشم منلے ؛ ځکه امکان التمانع مستلزم عدم د مصنوع لره نه کرځی بلکه وقوع التمانع مستلزم کرځی عدم د مصنوع لره او وقوع التمانع خو راغلی نده بلکه کیدے شی آلهه متعدد وی او صلح ئې کړی وی چې تمانع به نه واقع کوو. لهذا ملازمه دی بیا قطعی نه شوه ؛ نو ځنګه به حجت قطعی شی ؟.

قوله: علی انه یرد منع الملازمة: په دویمه طریقے سره جواب ورکوی چې تا او ویل: «امکان التمانع مستلزم ده عدم د مصنوع لره» دا عدم د مصنوع ته په کومه طریقه سره وائې بالفعل که بالقوه ؟ په اول صورت کښې ملازمه قطعی نده ؛ ځکه اتفاق ممکن دے ، او په دویم صورت کښې بطلان التالی قطعی ندے ؛ ځکه عدم د مصنوع منصوص دے **کما مرَّ.**

وُرُودُ الْاِعْتِرَاضِ عَلٰی بُرْهَانِ التَّمَانُعِ

قوله: فان قیل مقتضی کلمة: ۹ـ دا اعتراض په اصل دلیل باندی دے. حاصل ئې دا دے چې د ملازمے او بطلان التالی خبرہ پریږده اصل دلیل دی صحیح ندے یعنی تا او ویل: چې آیت کریمه په اعتبار د عبارة النص سره حجت اقناعی او په اعتبار د اشارة النص سره حجت قطعی دے ، ځه وایم چې دا هډو حجت نه دے پاتی لا دا چې حجت قطعی یا اقناعی شی ؛ ځکه چې پدی آیت کریمه کښې کلمه د «لَوْ» ذکر ده ، او قانون په کلمه د «لَوْ» کښې دا دے چې دا راځی دپاره د انتفاء د ثانی "یعنی جزآء" په سبب د انتفاء د اول "یعنی شرط" په زمانه ماضی کښې لکه: «لَوْ جِئْتَنِی لَاَکْرَمْتُکَ» که چرته ته راغلے وی ؛ نو ما به ستا اکرام کړے وو. د دی مطلب دا دے چې اکرام "چې جزاء ده" منتفی دے په سبب د انتفاء د مجیئت "چې شرط دے" په زمانه ماضی کښې ، یعنی ته په زمانه ماضی کښې نه ئې راغلے ځکه دی اکرام ندے شوے. بنا پدی قانون باندی دلته دوه خرابئ راغلے. ۱ـ دا چې مقصود زمونږه نفی د تعدد ده د وجه د عدم د فساد نه ، او دلته د کلمے د «لَوْ» د وضع په مطابقت باندی انتفاء د فساد راغله د وجه د عدم د تعدد نه. ۲ـ مقصود زمونږه انتفاء د تعدد ده مطلقًا بغیر د اشتراط د زمان نه او دلته د «لَوْ» د وضع په مطابقت باندی انتفاء راغله صرف په زمانه ماضی کښې ، لهذا دا دلیل حجت ندے پاتی لا دا چې قطعی شی یا اقناعی شی ؟

قوله: قلنا نعم هذا بحسب: ۱ـ د جواب حاصل دا دے چې منم چې اصلِ وضع د «لَوْ» هم دغه ده چې تا بیان کړه خو کله کله د دې استعمال کیږی دپاره د انتفاء د اول په سبب د انتفاء د ثانی **مُعرّٰی عن الزمان** لکه: پدی قول کښې «**لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر**» دلته هم دغه مطلب دے چې قدم د عالم «چې اول دے» منتفی دے د وجه د انتفاء د عدم تغیّر نه «چې ثانی دے» او آیة کریمه هم د دې قبیلے نه دے. **بالالفاظ دیگر:** «لَوْ» دوه قسمه دے ۱ـ «لَوِ لُغَوِیَّہ خَارِجِیَه» او دا هغه «لَوْ» دے کوم چې په معنی اوله سره دے چې انتفاء د ثانی په سبب د انتفاء د اول فی الزمان الماضی. ۲ـ «لَوِ اسْتِدْلالیه» او دا راځی دپاره د انتفاء د اول په سبب د انتفاء د ثانی **معرّٰی عن الزمان**، په آیة کریمه کښې مراد **استدلالیه** دے نه **لغویه خارجیه**. **بالالفاظ دیگر:** یو د «لَوْ» اصل وضع ده او دویم د دې استعمال دے، اصل وضع د دې هم دغه ده کومه چې معترض بیان کړه، او استعمال د دې برعکس دے دلته مراد زمونږه استعمال دے. (۱)

بَیَانُ صِفَاتِ الْبَارِیْ عَزَّ اِسْمُهُ

﴿الْقَدِیْمُ﴾ **هٰذَا تَصْرِیْحٌ بِمَا عُلِمَ اِلْتِزَامًا اِذِ الْوَاجِبُ لَایَکُوْنُ اِلَّا قَدِیْمًا اَیْ لَا اِبْتِدَآءَ لِوُجُوْدِهٖ اِذْ لَوْ کَانَ حَادِثًا مَسْبُوْقًا بِالْعَدَمِ لَکَانَ وُجُوْدُهٗ مِنْ غَیْرِهٖ ضَرُوْرَةً حَتّٰی وَقَعَ فِیْ کَلَامِ بَعْضِهِمْ اِنَّ الْوَاجِبَ وَالْقَدِیْمَ مُتَرَادِفَانِ لٰکِنَّهٗ لَیْسَ بِمُسْتَقِیْمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَایُرِ الْمَفْهُوْمَیْنِ وَ اِنَّمَا الْکَلَامُ فِی التَّسَاوِیْ بِحَسَبِ الصِّدْقِ فَاِنَّ بَعْضَهُمْ عَلٰی اَنَّ الْقَدِیْمَ اَعَمُّ مِنَ الْوَاجِبِ لِصِدْقِهٖ عَلٰی صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِخِلَافِ الْوَاجِبِ فَاِنَّهٗ لَا یَصْدُقُ عَلَیْهَا وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِیْ تَعَدُّدِ الصِّفَاتِ الْقَدِیْمَةِ وَ اِنَّمَا الْمُسْتَحِیْلُ تَعَدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِیْمَةِ.** **ترجمه:** الله جل شانه قدیم دے، دا تصریح ده په هغه څه چې ښکښې معلوم شو التزاما؛ ځکه چې واجب نه وی مګر قدیم یعنی چې نه وی ابتدا د وجود د هغې دپاره؛ ځکه که چرته صانع حادث مسبوق بالعدم شی؛ نو یقینا د دې وجود به د غیر نه مستفاد وی، تر دې چې واقع شوی دی په کلام د بعض کښې دا چې واجب او قدیم مترادفین دی. لیکن دا خبره صحیح نده، د وجه د یقین نه په تغایر د مفهومین باندی. البته خبره د دې په تساوی باعتبار المصداق کښې ده، پس بیشکه مذهب د

---

(۱)۔ **بَیَانُ اَقْسَامِ لَوْ:** ﴿**فائدة**﴾ «لو» په څلور قسمه دے: (۱).. «**لَوِ وَصلیه**» دا د «**إن وصلیه**» غوندی عمل کوی لکه: **وَلَوْ تَلْتَقِیْ اَصْدَاؤُنَا بعدَ مَوْتِنَا**. (که مېلاودلے انګې «د غر نه اواز تمبیدل» څما پس د مرګ څما نه) دغه شان پدی قول د عمر رَضِیَ اللّٰہُ عَنْهُ کښې په باره د صهیب رَضِیَ اللّٰہُ عَنْهُ کښې «**نِعْمَ الْعَبْدُ صُهیب لَوْ لَمْ یَخَفِ الله لَمْ یَعْصِه**» (**ترجمه:** ډیر ښه بنده دے صهیب اګر که دے د الله تَعَالٰی نه بریدلے هم نه خو بیا ئی هم د هغه نافرمانی نه کوله) یعنی د الله جل شانه اطاعت د الله تَعَالٰی د محبت په بنیاد کوی نه د الله تَعَالٰی د عذاب نه د ویرې په بنیاد باندی. (۲).. «**لَوِ مصدریه**» دا هغه «**لَوْ**» دے چې مابعد د دې به په معنی د مصدر سره وی په شان د «**أنْ مصدریه**» البته عمل به د أن مصدریه نه کوی یعنی نصب به مدخول لره نه ورکوی. کما قال تَعَالٰی: **وَدُّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَیُدْهِنُوْنَ** [القلم: ۹] وقال تَعَالٰی: **یَوَدُّ اَحَدُهُمْ لَوْ یُعَمَّرُ اَلْفَ سَنَةٍ** [البقرة: ۹۶] (۳).. «**لَوِ لُغَوِیه خارجیه**» دا هغه «**لَوْ**» دے چې راځی دپاره د ترتیب خارجی پدی شان چې مقدم مؤخر ښکښې معلوم وی خو دا پته نه لګی چې په حقیقت کښې کوم یو علت او سبب دے د بل دپاره. د دې «**لَوْ**» معنی ده «**انتفاء الثانی لاجل انتفاء الاول فی الزمان الماضی**» یعنی په خارج کښې اول علت د ثانی ګرځیدلے وی په زمانه ماضی کښې کما قال تَعَالٰی: **وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنٰهُ بِهَا** [الأعراف: ۱۷۶] (٤).. «**لَو استدلالیه**» دا هغه دے چې د دې په ذریعه سره یو څیز د بل دپاره دلیل ګرځولے شی، دا «**لَوْ**» راځی دپاره د انتفاء د اول په سبب د انتفاء د ثانی معرّٰی عن الزمان لکه: «**لَوْ کَانَ فِیْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا**» ﴿**شرح التصریح علی التوضیح أو التصریح بمضمون التوضیح فی النحو: ۲/ ٤۱٦**﴾ ﴿**أوضح المسالك إلی ألفیة ابن مالك : ٤/ ۲۲۱**﴾

بعض د دوینه دا دے چې قدیم اعم دے د واجب نه ؛ ځکه چې قدیم صادق دے په صفات د باري تَعَالیٰ باندې به خلاف د واجب باندې ؛ ځکه چې دا نه صادقیږي په دغه صفات باندې ؛ او نشته دے څه استحاله به تعدد د صفات قدیمه کښې او بیشکه مستحیل تعدد د ذوات قدیمه دے.

تَشْرِیْح: ربط: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د بیان د دوه دعوو د مقصود نه ؛ نو شروع ئې وکړه په بیان د دریمے دعوی د مقصود کښې چې بیان د صفاتُ د باري تَعَالیٰ دے. په دغه صفات کښې یو صفت «القدیم» دے ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا مستقلاً ذکر کړو دپاره د رد کولو په فلاسفؤ باندې، د فلاسفؤ مذهب دا دے چې یو ممکن علت د بل ممکن دپاره کیدے شي پدې شان چې هر سابق علت د لاحق دپاره شي. ده پرې رد وکړو چې علت هغه څیز کیدے شي چې د معلول د عدم نول طرق ختم کړي حتی چې په خپل ځان هم طریان العدم ختم کړي ، یعنی علت د ځان نه هم معدوم کیدل ختم کړي او قدیم شي ، اوس که دغه ممکن علت شي او د ځان نه طریان العدم ختم کړي ؛ نو دغه ممکن به علت د ځان دپاره شي او دا باطل ده ؛ ځکه لازمیږي علتیت د شي لنفسه ، او که طریان العدم د ځان نه ختم نه کړي ؛ نو بیا خو معلول موجود کولے نه شي لهذا معلومه شوه چې ممکن د چا دپاره علت نه شي کیدے ؛ ځکه چې ممکن قدیم ندے بلکه قدیم صرف یو ذات د الله تعالی دے او هم دغه واجب تعالی محدِث او صانع د عالَم دے.

﴿**فائدة**﴾.. صفات د باري تَعَالیٰ اولا په دوه قسمه دی. ۱۔ صفات مستقله. ۲۔ صفات التزامیه. بیا صفات مستقله دوه قسمه دی. ۱۔ صفات ثبوتیه . ۲۔ صفات سلبیه چې دیته تنزیهات د باري تَعَالیٰ هم وائي. بیا صفات ثبوتیه دری قسمه دی. ۱۔ صفات ثبوتیه حقیقیه محضه. ۲۔ صفات ثبوتیه حقیقیه ذات الاضافة. ۳۔ صفات ثبوتیه اضافیه محضه.

صفات مستقله خو هغه صفات دی چې په طریقے د استقلال سره اصالةً باري تَعَالیٰ لره ثابت دی لکه: «**حیوٰة ، قدرة وغیره**». صفات التزامیه هغه صفات دی چې د الله جل شانه دپاره ثابت وی لیکن اصالةً نه بلکه په ضمن د بل صفت کښې لکه «**القدیم**» چې په ضمن د واجب الوجود کښې ثابت دے. صفات ثبوتیه هغه صفات د کمال دی چې د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ خَلُوَ د هغې نه ممتنع ده لکه: «**حیوة ، علم ، قدرة**» وغیره. او صفات سلبیه هغه صفات د نقص دی چې د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ تنزیه او خَلُوَ د هغې نه واجب او ضروري ده لکه: «**عرضیت ، جسمیت**» وغیره صفات. بیا صفات ثبوتیه حقیقیه محضه هغه صفات دی چې د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره ثابت وی خو په خپل ثبوت کښې نه تحققًا په چا پوري موقوف وی او نه تعقلاً لکه: «**اللهُ هُوَ الحَیُّ القَیُّوْمُ**». او صفات حقیقیه ذات الاضافة هغه صفات د باري تَعَالیٰ دی چې په خپل ثبوت کښې تعقُّلاً خو چاته محتاج نه وی البته تحققًا په غیر پوري موقوف وی. لکه: «**اللهُ هُوَ السَّمِیْعُ البَصِیْرُ**» اوس سمع بصر د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره ثابت دی چې مسموع او مبصَر ئې متحقق شي خو بغیر د مسموع مبصر نه هم الله جل شانه سمیع ، بصیر دے. صفات ثبوتیه اضافي محضه هغه صفات دی چې هم تعقلاً او هم تحققًا په غیر پوري موقوف وی لکه: «**الله خالقٌ ، رازقٌ ، محيٌ ، ممیتٌ وغیره**» اوس اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ بغیر د مخلوق نه خالق ندے ، بغیر د مرزوق نه رازق نه دے ؛ ځکه الله تَعَالیٰ خو نه خپل خلق کوی او نه ځان لره رزق ورکوی.

أغراض الشارح رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دفع الاعتراض به اوکړی «**هذا تصريحٌ**» سره. ﴿۲﴾.. معنی د قدیم به ذکر کړی «**لا ابتداء لوجوده**» سره. ﴿۳﴾.. دلیل د ثبوت د دی صفت به ذکر کړی «**إذ لو كان حادثًا**» سره. ﴿٤﴾.. تفریع به اوکړی په نقل د کلام د بعض «**حتى وقع في**» سره. ﴿٥﴾.. رد به اوکړی په دغه کلام د بعض باندی «**لكنه ليس بمستقيم**» سره. ﴿٦﴾.. نسبت به ذکر کړی په مینځ د قدیم او واجب کښې سره د بیان الاختلاف نه «**و انما الكلام في التساوي**» سره. بیا د اختلاف په ضمن کښې خپلې خبری دی هلته به ذکر کړے شی.

قوله: هذا تصريح: ۱۔ دفع د اعتراض ده چې ذکر د «**القديم**» صفت پس د بیان د اثبات د الله تعالیٰ واجب الوجود نه صحیح ندے بلکه مستدرک دے؛ وجه دا ده چې «**اذ الواجب لا يكون الا قديما**» یعنی که واجب الوجود قدیم نه شی؛ نو حادث به شی او چې حادث شو؛ نو ممکن شو او دا ناجائز ده چې د واجب نه ممکن جوړ شی؛ ځکه د دی سره قلب الموضوع لازمیږی. لهذا ذکر د قدیم پس د الله تعالیٰ واجب الوجود نه مستدرک شو؟ **جواب:** دیته استدراک نه وائی بلکه دا تصریح بما علم التزامًا ده او دا په کلام د فصحاء کښې شائع ذائع ده.

قوله: اى لا ابتداء لوجوده: ۲۔ د قدیم معنی کوی چې «**لا ابتداء لوجوده**» **بالفاظ دیگر:** «**ما لا يكون مسبوقًا بالعدم**».

قوله: اذ لو كان حادثا: ۳۔ دلیل د قِدم د باری تعالیٰ ذکر کوی. چې که الله تعالیٰ قدیم نه شی؛ نو واجب الوجود به هم نه شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. بطلان التالی ظاهر دے؛ ځکه د باری تعالیٰ وجوب الوجود مونږه په دلائلُ سره ثابت کړے دے. دلیل د ملازمے دا دے چې که باری تعالیٰ قدیم نه شی؛ نو حادث به وی ورنه ارتفاع د متنافیین به راشی. او چې باری تعالیٰ حادث «یعنی مسبوق بالعدم» شو؛ نو خا مخا به محتاج الی الغیر وی او احتیاج الی الغیر منافی دے د وجوب الوجود سره لهذا الله تعالیٰ به واجب الوجود نه شی.

قوله: حتى وقع في كلام: ٤۔ تفریع کوی په ماقبل باندی په نقل د کلام د بعض سره چې د واجب او قدیم په مینځ کښې دومره قوی التزام دے چې په کلام د بعض کښې قول په ترادف د دی باندی واقع شوے دے او وائی: چې دا لفظین مترادفین (۱) دی، اوس که د دی دواړو په مینځ کښې تلازم نه وے؛ نو دا قول به بعض نه کولے.

قوله: لكنه ليس بمستقيم: ٥۔ شارح رحمة الله عليه رد کوی په دغه بعض باندی چې دیته لفظین مترادفین ویل صحیح ندی؛ ځکه په ترادف کښې اتحاد فی المفهوم شرط دے لکه: «**الاسد، الغضنفر**» چې د دواړو مفهوم یو دے چې «**حيوانٌ مفترسٌ**» او په مینځ د واجب او قدیم کښې باعتبار المفهوم اتحاد نشته؛ ځکه د واجب معنی د متکلمین په نیز ده «**ما يكون وجوده من ذاته**» او د فلاسفؤ په نیز باندی ده «**ما يكون وجوده ضروريا**» او قدیم عبارت دے د «**ما لا يكون مسبوقا بالعدم، ما لا ابتداء لوجوده**» نه.

---

(۱).. ترادف وائی: «**ركوب احد خلف الاخر**» ته، او ترادف عبارت دے د دینه چې د یوی معنی دپاره مختلف الفاظ وی گویه که معنی سورلی ده او لفظین پری سواره دی.

بیان النسبة بین الواجب والقدیم

قوله: و انما الکلام فی التساوی: ٦۔ نسبت ذکر کوی په مینځ د واجب او قدیم کښې سره د بیان الاختلاف نه. مخکښې شارح رحمة الله علیه په هغه خلقو رد وکړو چې قول د ترادف ئې کړے وو په مینځ د واجب او قدیم کښې؛ ځکه چې په دواړو کښې اتحاد فی المفهوم نشته، سائل سوال کوی چې اتحاد فی المفهوم خو بینهما نشته البته اتحاد فی الذات خو شته؛ نو پدیکښې بحسب الصدق و المصداق څه نسبت دے؟ شارح رحمة الله علیه وائی: چې پدی مسئله کښې اختلاف دے دوه رأی دی: شارح رحمة الله علیه دغه اختلاف ذکر کوی، د هر مذهب واله دلیل به ذکر کړی. په هر یو مذهب باندی اعتراض او د هغی جواب به ذکر کړی، په آخر کښې به تفصیل المقام وړاندی کړی.

قوله: فان بعضهم علی ان القدیم: ١۔ د بعض متقدمین اشاعره رأی دا ده چې د واجب او قدیم په مینځ کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے، پدی شان چې واجب اخص مطلق او قدیم اعم مطلق دے لهذا هر واجب قدیم دے خو عکس کلی نشته، یعنی د جانب د واجب نه قضیه موجبه کلیه صادق ده او د جانب د قدیم نه قضیه موجبه جزئیه صادق ده.

قوله: لصدقه: پدی عبارت سره دغه بعض اشاعره دلیل او مثال ذکر کوی. چې قدیم د واجب نه ځکه اعم دے چې قدیم په صفاتُ د باری تَعَالیٰ صادق دے او وجوب پری نه صادقیږی؛ ځکه بیا خو تعدد د وجباء راځی او دا باطل دے؛ ځکه مونږه په برهان سره توحید د باری تَعَالیٰ ثابت کړے دے.

قوله: و لا استحالة فی: په بعض اشاعره باندی اعتراض راځی دوی د هغی نه جواب کوی. اعتراض دا دے چې قدم د صفاتُ باطل دے؛ ځکه که صفات د باری تعالی قدیم شی؛ نو چونکه صفات د باری تَعَالیٰ خو ډیر دی؛ نو لازم به شی تعدد د قدمآء او تعدد د قدمآء باطل دے لکه چې تعدد د وجباء باطل دے؟ **جواب:** تعدد د قدمآء چې په کوم حیثیت سره باطل دے په هغی مونږه قول ندے کړے او مونږه چې د تعدد د قدمآء په کوم حیثیت سره قول کړے دے هغه باطل ندے، یعنی یو تعدد د ذوات قدیمه دے دویم تعدد د صفات قدیمه دے، باطل اول قسم دے او د هغی مونږه قائل نه یو، او مونږه د ثانی قائل یو خو هغه باطل ندے لکه زید ذات یو دے او صفات ئې متعدد کیدے شی چې مثلاً: عالم، کاتب، تاجر، شاعر وغیره، خو په دی صفاتُ سره د زید په ذات کښې تعدد نه راځی البته چې ذوات متعدد شی؛ نو بیا نقصان دے؛ وجه دا ده چې ذوات د یو بل نه مغائر او مبائن وی او د دی د تعدد سره شرک او اشتراک لازمیږی. په خلاف د صفاتُ د باری تَعَالیٰ که دا متعدد شی نو خیر دے؛ ځکه چې دا عین د باری تَعَالیٰ ندی لکه چې غیر هم ندی.

وَ فِی کَلَامِ بَعْضِ الْمُتَاَخِّرِیْنَ کَالْاِمَامِ حَمِیْدُ الدِّیْنِ الضَّرِیْرِی رحمة الله علیه و مَنْ تَبِعَهُ تَصْرِیْحٌ بِاَنَّ الْوَاجِبَ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهٖ هُوَ اللهُ تَعَالیٰ و صِفَاتُهٗ، و اسْتَدَلُّوْا عَلیٰ اَنَّ کُلَّ مَا هُوَ قَدِیْمٌ فَهُوَ وَاجِبٌ لِذَاتِهٖ بِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَکُنْ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ لَکَانَ جَائِزُ الْعَدَمِ فِیْ نَفْسِهٖ فَیَحْتَاجُ فِیْ وُجُوْدِهٖ اِلیٰ مُخَصِّصٍ فَیَکُوْنُ مُحْدَثًا، اِذْ لَا نَعْنِیْ بِالْمُحْدَثِ اِلَّا مَا

يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهُ بِإِيْجَادِ شَيْءٍ أٰخَرَ. ثُمَّ اعْتَرَضُوْا بِأَنَّ الصِّفَاتِ لَوْ كَانَتْ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا لَكَانَتْ بَاقِيَةً وَ الْبَقَاءُ مَعْنًى فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰى بِالْمَعْنٰى ؟ فَاَجَابُوْا بِاَنَّ كُلَّ صِفَةٍ فَهِيَ بَاقِيَةٌ بِبَقَاءٍ هُوَ نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَةِ. وَ هٰذَا كَلَامٌ فِي غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهِ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيْدِ وَ الْقَوْلُ بِاِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِيْ قَوْلَهُمْ بِاَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ. فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهَا قَدِيْمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَ هٰذَا لَايُنَافِي الْحُدُوْثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ اِلٰى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَتْ اِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اِنْقِسَامِ كُلٍّ مِّنَ الْقِدَمِ وَ الْحُدُوْثِ اِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ وَفِيْهِ رِفْضٌ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْقَوَاعِدِ وَسَيَأْتِيْ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ اِنْ شَاءَاللهُ تَعَالٰى.

ترجمه: او په کلام د بعض متأخرينُ کښې لکه امام حميد الدين الضريري او د ده متبعين شو تصريح ده پدې باندې چې يقيناً واجب الوجود لذاته الله تَعَالىٰ او صفات د هغه دی ، او دليل ئې نيولے دے پدې باندې چې بيشکه هر هغه څه چې قديم وی هغه به واجب لذاته وی ؛ ځکه چې که قديم واجب لذاته نه شي ؛ نو خامخا به ممکن العدم فی ذاته شي ، پس محتاج به شي به خپل وجود کښې مخصص ته پس حادث به شي ؛ ځکه چې مونږه نه قصد کوو په حادث سره مګر هغه چې متعلق وی وجود د هغه په ايجاد د بل شئ پورې. بيا دوی «متأخرينُ» په ځان اعتراض وکړو چې که صفات د باری تَعَالىٰ واجب لذاتها شي ؛ نو خامخا به دا باقی شي او بقآء خو معنی ده ، پس لازم شو قيام الغنی بالمعنی او دا محال او باطل ده ؟ پس دوی جواب ورکړے دے ځانله چې بيشکه هر صفت چې دا باقی دے په داسې بقاء سره چې هغه بقآء هم عينِ دغه صفت دے. او دا خبره انتهائی ګرانه ده ؛ ځکه چې وينا کول په تعدد د واجب باندې منافی ده د توحيد سره ، او وينا کول په امکان د صفاتُ باندې منافی ده د دې قول د دوی سره چې هر ممکن حادث وی. پس که دوی ګمان اوکړی چې دا قديم بالزمان دے په معنی د عدم المسبوقيت بالعدم باندې او دا ندے منافی د حدوث ذاتی سره په معنی د احتياج د دې ذات د واجب ته ؛ نو پس دا وينا کول دی په هغه څه چې فلاسفه ورته تلی دی د تقسيم د هر واحد د قدم او حادث نه ذاتی او زمانی ته او پديکښې پرېښودل دی ډيرو قواعدُ د اسلام لره او زر ده چې رابه شي د دې دپاره زيات تحقيق ان شاء الله.

تَشْرِيْحُ: قوله: و فی کلام بعض المتأخرين: ۲۔ پدې عبارت سره دويم مذهب ذکر کوی د متأخرين لکه د امام حميد الدين الضرری رحمة الله عليه رأی دا ده چې د دې دواړو په مينځ کښې نسبت د تساوی دے. يعنی هر واجب قديم او هر قديم واجب دے ځکه چې په نسبت د تساوی کښې قضيه موجبه کليه جوړيږی د طرفينُ نه.

قوله: واستدلو علی أن کل ما هو قديم: پدې عبارت سره دليل د فريق ثانی دپاره ذکر کوی. چونکه په نسبت د تساوی کښې دوه دعوی يعنی قضايا وی او هره يوه کليه وی ، دلته اوله دعوی عند المتقدمين والمتأخرين اتفاقی ده چې **«کل ما هو واجب فهو قديم»** ځکه واجب د هغوی په نيز باندې اخص مطلق وو او د اخص مطلق په هر فرد باندې اعم مطلق صادقيږی په کلی طريقے سره **کما مرّ** هم دغه وجه ده چې د دې دعوی دپاره متأخرين دليل نه پيش کوی. البته دويمه دعوی چې **«کل ما هو قديم فهو واجبٌ»** اختلافی ده ، متأخرين دا دعوی مُبَرْهَنه کوی په دليل سره چې حاصل ئې دا دے: که هر قديم واجب نه شي ؛ نو ممکن به شي او په ممکن کښې استواء الطرفين وی پدې شان چې عدم او وجود ئې يو شان وی لهذا دغه ممکن چې د عدم نه وجود ته راغلے دے د دې دپاره به مخصص او مرجح ضروری وی **«و الّا لزم التّرجيح بلا مُرجح»** او چې مخصص ته قديم محتاج شو ؛ نو حادث شو ، وجه دا ده چې حادث ديته وائی چې د بل د ايجاد نتيجه وی يعنی **«ما لوجوده ابتداء»** او چې کله دا حادث شو ؛ نو قديم نه شي کيدے ؛ ځکه د حادث او قديم په مينځ

کښې منافات دے پدې شان چې قدیم «ما لا ابتداء لوجوده» وی. اوس دا نقصان پدې وجه لازم شو چې مونږه قدیم ته ممکن ویلے دے لهذا د قدیم ممکن کیدل باطل شو او چې د قدیم ممکن کیدل باطل شو؛ نو زمونږه دعوی ثابته شوه چې «کل ما هو قدیم فهو واجب» و هو المطلوب.

قوله: ثم اعترضوا: غرض د شارح رحمة الله علیه په فریق ثانی چې کوم اعتراض دے د هغې نقل کوی چونکه دا اعتراض متأخرین پخپله په ځان کوی او جواب ئې هم پخپله کوی. د اعتراض نه مخکښې درې مقدمات ذهن نشین کول ضروری دی. ۱۔ صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ قدیم دی او هر قدیم عندهم واجب دے لهذا صفات د باری تَعَالَىٰ هم واجب شو. ۲۔ کوم څیز چې واجب وی هغه به همیشه دپاره باقی وی فنا به پرې نه راځی. ۳۔ کوم شئ چې قائم بالذات نه وی بلکه په وجود کښې د یو محل او موصوف تابع وی او د موصوف او محل نه بغیر د دی د وجود هډو تصور نه شی کیدے دیته متکلمین معنی وائی، او فلاسفه ورته عرض وائی. صفات د باری تَعَالَىٰ هم د دی قبیلے نه دی چې بغیر د موصوف یعنی باری تَعَالَىٰ نه، نه شی موجود کیدے.

اوس د اعتراض حاصل دا شو چې هر قدیم واجب کیدل باطل دی؛ ځکه که هر قدیم واجب شی؛ نو صفات د باری تَعَالَىٰ به هم واجب شی په حکم د مقدمه اولی باندی، اوس چې صفات د باری تَعَالَىٰ واجب شو؛ نو د دی عدم او فنا به محال وی او چې عدم او فنا ئې محال شوه؛ نو دا به خامخا باقی وی په حکم د مقدمه ثانیه باندی. او بقاء د صفات محال ده؛ ځکه که د صفاتُ دپاره بقاء ثابته شی؛ نو لازم به شی قیام المعنی بالمعنی «عند المتکلمین» او قیام العرض بالعرض «عند الفلاسفه» او تالی باطل پس مقدم ئې مثل. «دلیل الملازمة» دا دے چې کله صفات د باری تَعَالَىٰ باقی شو؛ نو حمل د «باقیة» مشتق به په صفاتُ صحیح وی او مونږه به داسی ویلے شو چې «الصفات باقیةٌ» او قانون دا دی چې یو مشتق حمل شی په یو شئ باندی؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتق به قائم وی په دغه شئ پورې، دلته به هم مبدأ الاشتقاق د باقیةٌ چې «بقآء» ده قائم شی په صفاتُ پورې او بقآء پخپله صفت، معنی او عرض دے؛ نو لازم شو قیام الصفة بالصفة، قیام المعنی بالمعنی قیام العرض بالعرض. و ذا باطلٌ. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے چې قیام العرض بالعرض نه شی کیدے؛ ځکه د قیام العرض معنی مخکښې شوی ده «التبعیة فی التحیز» یعنی عرض به په خپل تحیز کښې تابع د تحیز د شئ آخر وی چې عین دے. او د عرض دپاره خپله څه تحیز نشته، اوس چې د یو شئ دپاره خپله تحیز نه وی؛ نو هغه به بل لره څه حیز ورکړی. لهذا صفات د باری تَعَالَىٰ قدیم دی خو واجب لذاته نه دی؟

قوله: فأجابوا: متأخرین د دی خپل اعتراض نه پخپله جواب کوی، حاصل ئې دا دے: چې دلیل د ملازمے دی نه منم چې دلته قیام المعنی بالمعنی یا قیام العرض بالعرض راځی؛ ځکه قیام نسبت دے او هر نسبت تقاضا د منتسبین کوی چې ماقام او ماقام به دی، او دغه منتسبین به خامخا متغائرین وی ورنه نسبت د دی په منیځ کښې نه شی متحقق کیدے او دلته د ماقام «بقاء» او ماقام به «صفاتُ» په مینځ کښې هیڅ قسم مغایرت نشته؛ ځکه بقآء امرِ زائده خارجه مغائر د صفاتُ نه نده بلکه بقآء د صفات د باری تَعَالَىٰ عین ده د صفاتُ سره، لهذا دلته قیام متحقق ندے نو قیام المعنی بالمعنی یا قیام العرض بالعرض د کوم ځائے نه راغے.

بَيَانُ الرَّدِّ عَلَى الْمَذْهَبَيْنِ

قوله: و هذا كلام فى غاية الصعوبة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره تفصيل المقام ورواندى كول دى. دلته د «**هذا**» په مشار اليه كښې اختلاف دے بعض شارحين د دى مشارٌاليه كلام د متأخرينُ گرځولے دے، خو د ما بعد كلام نوعيت ته چې وكتلے شى؛ نو معلوميږى دا چې دا مخكښې مجموعه كلام مشاراليه د «**هذا**» دے او دا اولى ده، يعنى مقصود د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره رد كول دى په كلام د بعض اشاعرؤ باندى چې په مابين د واجب او قديم كښې په نسبت د عموم خصوص مطلق قائل دى او په كلام د متأخرين هم چې دوى په نسبت د مساوات قائل دى.

﴿**الرد على قول المتأخرين**﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ اول بيان د صعوبت په كلام د متأخرين كښې كوى پدى الفاظ سره «**فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد**» حاصل ئى دا دے چې كه د واجب او قديم په مينځ كښې نسبت د تساوى واخلو لكه چې مذهب د متأخرين او امام حميد الدين الضريرى رحمۃ اللہ علیہ دے؛ نو بيا لازميږى قول په تعدد د وجبآء؛ ځكه بنا د دوى په مذهب به صفات د بارى تَعَالىٰ چې متعدد دى ټول واجب شى لهذا تعدد د وجبآء ظاهر دے او تعدد د وجبآء منافى دے د توحيد سره.

﴿**الرد على قول بعض الاشاعرة**﴾ بيان د صعوبت په كلام د بعض اشاعره كښې پدى الفاظ سره كوى چې «**و القول بامكان الصفات**» حاصل ئى دا دے چې كه هر قديم واجب نه شى؛ نو صفات د بارى تَعَالىٰ به هم واجب نه شى، او صفات د بارى تعالىٰ چې واجب نه شو؛ نو ممكن به شى؛ ځكه ممتنع خو كيدلے نه شى، او چې ممكن شو؛ نو هر ممكن حادث وى لهذا صفات د بارى تَعَالىٰ هم حادث شول حلانكه دوى صفات د بارى تَعَالىٰ قديم گنړلى دى نه چې حادث؛ ځكه د قدم او حدوث په مينځ كښې منافات دے **هذا خلف**. دويم دا چې كه صفات د بارى تَعَالىٰ حادث شى؛ نو د دى محل به هم حادث وى؛ ځكه حدوث د حال مستلزم دے حدوث د محل لره او محل د صفاتُ خو ذات د بارى تَعَالىٰ دے لهذا واجب تَعَالىٰ هم حادث شو و **هٰذا خلف ثانٍ**.

قوله: فان زَعمُوا أنها قديمة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره د اشاعرؤ د طرف نه جواب نقل كول دى او بيا په هغى باندى رد كول دى. د حاصل الجواب نه مخكښې يوه مقدمه ياد ساتل ضرورى دى. هغه دا چې د فلاسفؤ په نيز باندى هر واحد د قِدم او حُدُوث نه په دوه قسمه دى. «**قدم ذاتى، قدم زمانى، حدوث ذاتى، حدوث زمانى**» د هر قسم تعريف او مثال سره د ذكر د نسبت نه په مينځ د دى اقسامُ كښې ملاحظه كول ضرورى دى.

۱۔ **قدم ذاتى: «ما لا يكون محتاجا الى الغير» و بعبارة اخرى: «ما هو مستغنٍ عن الجاعل»** لكه: واجب الوجود شو.

۲۔ **قِدَمِ زَمَانِى: «هو مالا يكون مسبوقا بالعدم» و بعبارة اخرى: «هو مالا اَوَّلَ لِزمانه»** لكه: افلاک، عقول شو عند الفلاسفة.

۳ـ حدوث ذاتي: «هو ما يكون محتاجا الى الغير في وجوده» لكه: عقول، او افلاک شو.

٤ـ حدوث زماني: «هو ما يكون مسبوقا بالعدم» و بعبارة اخرى: «ما لِوجوده بداية» لكه: زيد، عمرو، بكر أفراد الانسان شو مثلا.

تفصيل د نسبت په مينځ د دې اقسامُ كښې دا دے:

﴿۱﴾.. د قدم ذاتي او قدم زماني په مينځ كښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدې شان چې هر قديم بالذات قديم بالزمان دے لكه واجب تَعَالیٰ شو، خو هر قديم بالزمان قديم بالذات ندے لكه عقول، او افلاک شو عندهم.

﴿۲﴾.. د قدم ذاتي د حدوث ذاتي او حدوث زماني دواړو سره نسبت د تباين دے.

﴿۳﴾.. د قدم زماني د حدوث ذاتي سره نسبت د عموم خصوص من وجه دے دري مادې ئې دا دي. ماده د اجتماع ئې عقول او افلاک دي چې هم قديم بالزمان دي عندهم او هم حادث بالذات دي. يوه ماده د افتراق چې قديم بالزمان وي نه چې حادث بالذات لكه: واجب تَعَالیٰ شو. او دويمه ماده د افتراق چې حادث بالذات وي نه چې قديم بالزمان لكه: زيد، عمرو، بكر وغيره شو.

﴿٤﴾.. په مينځ د قديم بالزمان او حادث بالزمان كښې نسبت د تباين دے.

﴿٥﴾.. د حدوث ذاتي او حدوث زماني په مينځ كښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدې شان چې هر حادث بالزمان حادث بالذات دے لكه زيد، عمرو، بكر شو، او هر حادث بالذات حادث بالزمان ندے لكه عقول او افلاک شو.

بعد التمهيد حاصل الجواب دا دے چې بعض اشاعره وائي: چې مونږه چې صفاتُ ته قديم وايو؛ نو دا په معنی د قديم بالزمان سره چې **«ما لا يكون مسبوقا بالعدم»** او صفات د باري تَعَالیٰ واقعي داسې دي؛ ځكه چې صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ مستند دي ذات د واجب تَعَالیٰ ته او واجب تَعَالیٰ خو هميشه دے او هميشه به وي د دې سره به صفات هم هميشه وي. او ته چې وائي چې كه صفات د باري تَعَالیٰ چې واجب نه شي نو حادث به شي، مونږه وايو چې حادث دې شي خير دے؛ ځكه مراد د حدوث نه حدوث ذاتي دے په معنی د محتاج الى الغير باندې او صفات د باري تَعَالیٰ هم داسې دي؛ ځكه چې صفات د باري تَعَالیٰ محتاج دي ذات د واجب ته، او د حدوث ذاتي او قدم زماني په مينځ كښې نسبت د عموم خصوص مطلق وو، لهذا د دې دواړو په مينځ كښې څه منافات نشته.

قوله: فهو قول بما ذهب اليه: شارح رحمه الله پدې عبارت سره رد كوي په جواب د.دغه بعض اشاعره باندې چې دا قول د اشاعرؤ چې صفات د باري تَعَالیٰ قديم بالزمان او حادث بالذات دي دا مذهب او رأى د فلاسفؤ ده چې هغوی قدم او حدوث تقسيم كړے دے قسمينُ ته، متكلمين دا تقسيم نه مني بلكه د دوی په نيز باندې قدم او حدوث يو يو قسم دے چې قدم او حدوث زماني دي.

قوله: و فيه رفض لكثير: غرض د شارح رحمه الله دفع د اعتراض ده چې پدې تقسيم سره بهترين تطبيق اوشو او اشكال ختم شو؛ نو اكر چې د فلاسفؤ قول دے خو ولې نه منلے شي؟ **جواب:** چې د فلاسفؤ دا قيصے او تقسيمات نه شو منلے؛ ځكه چې پديكښې د ډيرو قواعدُ اسلاميه او مُسَلَّمَاتُ پريخودل لازميږي مثلا: دا خلق وائي چې عالَم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه صادر بالاضطرار دے او

دغه شان الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ هم فاعل بالاضطرار دے او فاعل بالاضطرار هميشه دپاره عاجز وی ، اوس چې د دوی دغه تقسيم او تفصيل او منو ؛ نو دا خبری به ورسره هم منل لازمی وی ، او د دی د منلو سره عجز فی الواجب لازميږی «والله تعالىٰ منزهٌ عن ذٰلک» ؛ ځکه عجز فی الواجب ډير لوی نقصان دے لهٰذا د اشاعرؤ دا جواب صحيح نه دے.

قوله: و سيأتی لهٰذا: يعنی صفات واجب دی که ممکن دی د دی پوره بحث په باب د صفاتُ کښې را روان دے ان شاء الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ.

بَيَانُ الصِّفَاتِ الثُّبُوتِيَّةِ مُجْمَلًا

﴿الْحَیُّ الْقَادِرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الشَّائِیُ الْمُرِيدُ﴾ لِاَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ جَازِمَةٌ بِاَنَّ مُحْدِثَ الْعَالَمِ عَلٰی هٰذَا النَّمَطِ الْبَدِيعِ وَ النِّظَامِ الْمُحْكَمِ مَعَ مَايَشْتَمِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمُتْقِنَةِ وَ النُّقُوشِ الْمُسْتَحْسَنَةِ لَايَكُوْنُ بِدُوْنِ هٰذِهِ الصِّفَاتِ ، عَلٰی اَنَّ اَضْدَادَهَا نَقَائِصُ يَجِبُ تَنْزِيْهُ الله تَعَالٰی عَنْهَا ، وَ اَيْضًا قَدْ وَرَدَ الشَّرْعُ بِهَا وَ بَعْضُهَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَيْهَا فَيَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالشَّرْعِ فِيْهَا كَالتَّوْحِيْدِ بِخِلَافِ وُجُوْدِ الصَّانِعِ وَ كَلَامِهٖ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ مِمَّا يَتَوَقَّفُ ثُبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَيْهِ. ترجمه: صانع د عالم جوندے ، قدرت واله ، علم واله ، اوريدونکے ، ليدونکے ، مشيت او اراده لرونکے ذات دے ؛ ځکه چې عقل بداهةً د دی خبری يقين کونکے دے چې پيدا کونکے د دی عالَم پدی عجيبه او ناشنا طرز ، طريقه باندی او دا نظام چې مظبوط دے سره د هغه نه چې مشتمل دے دا په مظبوط کارونو باندی او په خائسته نقشو باندی «دغه صانع» به نه وی بغير د دی صفاتُ نه . علاوه لا دا وايو چې اضداد د دی صفاتُ نقائص دی چې واجب ده صفائی د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د دغے نه ، او هم دغه رنګ بيشکه وارد شوے دے شريعت پدی باندی ، او بعض د دی صفاتُ نه هغه دی چې ندے موقوف ثبوت د شرع په هغی پوری پس صحيح کيږی دليل نيول په شريعت سره په هغی کښې ، لکه: توحيد د باری تعالی شو ، په خلاف د وجود د صانع او کلام د هغے او د دی غوندکی د هغه نه چې ثبوت د شريعت موقوف دے په هغی پوری.

تَشْرِيح: ربط: بحث د صفاتُ شروع دے ، مخکښې ماتن رحمة الله عليه هغه صفاتُ طرف ته اشاره وکړه چې واجب تعالیٰ لره التزامًا ثابت وو ، اوس بيان د صفاتِ مستقله شروع کوی ، مصنف صفات مستقله ثبوتيه اجمالا ذکر کوی ؛ ځکه اصل صفات ، صفاتِ ثبوتيه دی صفات سلبيه خو مجازًا صفات دی ، بيا تفصيل د صفات سلبيه کوی بيا به تفصيل د بعض صفات ثبوتيه اوکړی.

أغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دری دلائل به ذکر کړی په ثبوت د دی صفاتُ د واجب تعالیٰ دپاره «**لانَّ بداهةَ العقلِ / عَلا انَّ اضدادها / وايضًا قد وَرَدَ**» سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «**و بعضها مِمَّا لا يتوقف**» سره.

قوله: لانَّ بداهَةَ العقْلِ: ۱ـ دا اول دليل دے دعوی زمونږه دا ده چې «**اللهُ تَعَالٰی مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ**» دليل په نمط د قياس استثنائی وضعی سره به داسی شی چې «که عالَم مشاهد مشتمل وی په نَمَطِ بديع او نظام مُحْكَم او اَفْعَال مُتْقَنَه او نُقُوشِ مُسْتَحْسَنَه باندی ؛ نو لازم ده چې د دی صانع به خاوند د صفاتُ وی ليکن مقدم حق پس تالی هم حق شو» «**دليلُ حقيَّةِ المقدم**» دا دے چې پدی

کائناتُ لګ نظر واچولی شی چې څومره عجیبه ، مُحکم ، مضبوط ، منظّم نظام د دی عالَم روان دے ، بره اَبِیٌ رنګ واله اسمان چې بے ستنو ولاړ دے ، او بیا د اسمان خائست او د انسان د ضرورت د پوره کولو دپاره روښانه نمر ، سپوږمۍ او ستوری پرقیدونکی ، دا دنګ دنګ غرونه ، سمندرونه او سیندونه ، ونې بوټی ، همواره ، لوړه جوړه زمکه او په هغې کښې د هر ځائے مناسب مخلوق پیدا کول ، د شپے ورځې مناسب بدلون ، لنډه دا چې دا کائنات مع المصالح والحِکَم چې په جوړ نظر سره انصاف پسند انسان مطالعه اوکړی ؛ نو د ده عقل به بے اختیاره دا فیصله اوکړی چې ضرور د دی عالَم او نظام دپاره صانع او څوک چلونکے شته ، او بیا دغه صانع داسې اَخوا دیخوا نه بلکه داسې ذات به وی چې موصوف به وی په ټولو صفاتُ د کمال باندی او منزّه به وی د ټولو صفاتُ د نقصان او عیوباتُ نه ؛ ځکه انسان چې یوه خائسته بنګله یا بل څه بهترین مصنوع اووینې ؛ نو د ده عقل به دا فیصله کوی چې د دی جوړونکے ډیر لوی ماهر او عظیم المرتبه شخصیت دے ، بلا تشبیه د دی مضبوط عالَم او خائسته نظام چلونکے به هم په ټولو خائستونو او صفاتُ د کمال موصوف وی چې همیشه ژوندے به وی ، قادر ، عالِم ، سمیع ، بصیر ، شائی ، مرید به وی. «**دلیل الملازمة**» ظاهر دے چې صانع د دی عالَم په صفات د کمال موصوف نه وی ؛ نو بیا ئې دا ښکلا واله عالَم څنګه په مناسب طریقے سره موجود کړو ؟ معلومه شوه چې الله تَعَالیٰ ذو صفاتِ الکمال دے.

قوله: عَلَا اَنَّ اضدادها: دویم دلیل وړاندی کوی. دا دلیل په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره داسې دے «چې که واجب الوجود متصف په صفات د کمال باندی نه شی ؛ نو لازمه ده چې متصف کیږی به په اضدادُ د دغه صفاتُ باندی «**لکن التالی باطل فالمقدم مثله**» «**دلیل الملازمة**» دا دے چې کله د واجب تَعَالیٰ دپاره دغه مذکوره صفات د کمال ثابت نه شی ؛ نو خامخا به د دی اضداد ثابتوی ورنه لازمیږی ارتفاع النقیضین او دا باطل ده. «**دلیل بطلان التالی**» دا دے چې د دی صفاتُ اضداد: موت ، عجز ، جهل ، عمی ، اصم کیدل ، غیر مرید او غیر مشائی کیدل دی او دا ټول صفات د نقصان دی چې د الله تَعَالیٰ تنزیه ترینه واجب ده.

قوله: و ایضًا قد ورد: دریم دلیل بیانول دی. دا دلیل په نمط د قیاس اقترانی شکل اول سره دے چې «**لانها قد ورد الشرع باثبات الصفات ، و کل ما هذا شانه فهو ثابت لله تَعَالیٰ ، فالصفات ثابت لله تَعَالیٰ**». «**دلیل الکبری**» ظاهر دے او «**دلیل الصغری**» دا دے چې قرآن کریم ناطق دے په اثبات د صفاتُ باندی د الله تَعَالیٰ دپاره مثلا: **اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ** [آل عمران: ۲] **اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ وَّاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا** [الطلاق: ۱۲] **اِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ** [غافر: ۲۰] **اِنَّ اللّٰهَ یَفْعَلُ مَا یُرِیْدُ** [الحج: ۱۴] **اِنَّ اللّٰهَ یَفْعَلُ مَا یَشَآءُ** [الحج: ۱۸]

قوله: و بعضها لا یتوقف: ۲ـ دفع د اعتراض ده. اعتراض په دریم دلیل واردیږی چې ته وائې شریعت وارد دے په اثبات د صفاتُ باندی دا دلیل دی صحیح ندے ؛ ځکه چې دا دلیل مستلزم دے مُحال لره ، او هر هغه دلیل چې شان ئې دا وی صحیح نه وی لهذا دا دلیل هم صحیح نه شو. «کبری ظاهره ده». دلیل د صغری دا دے چې پدی دلیل کښې صفات محتاج شو په خپل ثبوت کښې شرع ته ، خو بل طرف ته شرع محتاج ده په خپل ثبوت کښې صفاتُ ته پدی معنی چې شریعت او

قانون به د هغه چا معتبر وی چې موجود وی ، متکلّم بکلام وی ؛ نو شریعت په خپل ثبوت کښې محتاج شو صفت وجود او صفت کلام د الله تعالیٰ ته او دا ندے مگر دور او دور محال دے ؟
جواب: صفات د الله تعالیٰ دوه قسمه دی: یو قسم هغه دی چې شریعت په خپل ثبوت کښې هغې ته محتاج دے لکه چې معترض د هغې نشاندیهی وکړه، دویم قسم صفات هغه دی چې شریعت په خپل ثبوت کښې هغې ته محتاج ندے لکه: توحید د باری تعالیٰ شو وجه دا ده که بالفرض آلهه متعدد هم شی بیا به هم د دوی یو شریعت او قانون وی لهذا شریعت توحید ته محتاج نه شو ، د دغه شان سمع ، بصر وغیره ته هم شریعت محتاج ندے. اوس مونږه هغه صفات په شریعت سره ثابتوو چې شریعت واپس په خپل ثبوت کښې محتاج دغه صفاتُ ته نه وی. پاتې شو هغه صفات چې شریعت هغې ته محتاج دے د هغې ثبوت مونږه په شریعت سره نه کوو بلکه په دغه نورو دلائلُ سره د هغې اثبات کوو **فلا دور ولا اشکال.**

تَفْصِيْلُ صِفَاتِ السَّلْبِيَّةِ

﴿لَيْسَ بِعَرَضٍ﴾ لِاَنَّهُ لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهٖ بَلْ يَفْتَقِرُ اِلٰى مَحَلٍّ يُقَوِّمُهُ فَيَكُوْنُ مُمْكِنًا وَ لِاَنَّهُ يَمْتَنِعُ بَقَاؤُهُ وَ اِلَّا لَكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًى قَائِمًا بِهٖ فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنٰى بِالْمَعْنٰى وَ هُوَ مُحَالٌ لِاَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ اَنَّ تَحَيُّزَهُ تَابِعٌ لِتَحَيُّزِهٖ وَ الْعَرَضُ لَا تَحَيُّزَ لَهُ بِذَاتِهٖ حَتّٰى يَتَحَيَّزَ غَيْرُهُ بِتَبَعِيَّتِهٖ. وَ هٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى اَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنًى زَائِدٌ عَلٰى وُجُوْدِهٖ وَ اَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِيَّةُ فِي التَّحَيُّزِ ، وَ الْحَقُّ اَنَّ الْبَقَاءَ اِسْتِمْرَارُ الْوُجُوْدِ وَ عَدَمُ زَوَالِهٖ ، وَ حَقِيْقَتُهُ الْوُجُوْدُ مِنْ حَيْثُ النِّسْبَةِ اِلَى الزَّمَانِ الثَّانِيْ ، وَ مَعْنٰى قَوْلِنَا وُجِدَ وَ لَمْ يَبْقَ اَنَّهُ حَدَثَ فَلَمْ يَسْتَمِرَّ وُجُوْدُهُ وَ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِيْ ، وَ اَنَّ الْقِيَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ النَّاعِتُ كَمَا فِيْ اَوْصَافِ الْبَارِيْ تَعَالٰى فَاِنَّهَا قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰى وَ لَا تَحَيُّزَ بِطَرِيْقِ التَّبَعِيَّةِ لِتَنْزِيْهِهٖ تَعَالٰى عَنِ التَّحَيُّزِ ، وَ اَنَّ اِنْتِفَاءَ الْاَجْسَامِ فِيْ كُلِّ اٰنٍ وَّ مُشَاهَدَةُ بَقَائِهَا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ لَيْسَ بِاَبْعَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِي الْاَعْرَاضِ. **ترجمه:** صانع د عالَم عرض ندے ؛ ځکه چې د عرض دپاره قیام بذاته نشته بلکه دے محتاج وی یو محل ته چې هغه ورلره وجود ورکوی پس دا ممکن شو ، او بل پدی وجه چې ممتنع ده بقاء د عرض ولی که داسې نه شی ؛ نو شی به بقاء معنی قائمه په عرض پوری پس لازم به شی قیام المعنی بالمعنی او دا محال ده ؛ ځکه چې معنی د قیام العرض بالشئ دا ده چې تحیز د دی تابع وی د تحیز د دغه شئ او د عرض دپاره پخپله تحیز نشته تر دی چې متحیز شی غیر د دینه د ده په تبعیت باندی ، او دا دلیل بنا دے پدی خبره باندی چې بقاء د شئ امر زائده دے په وجود د شئ باندی او قیام معنی د دی تبعیت فی التحیز ده ، او حقه خبره دا ده چې بقاء استمرار الوجود او عدم زوال د شئ دے ، او حقیقت د بقاء وجود دے په اعتبار د نسبت سره زمانه ثانی طرف ته ، او معنی د دی قول زمونږه چې «وجد و لم یبق» دا ده چې پیدا شو خو همیشه نه شو وجود د دی او ثابت نه شو په دویمه زمانه کښې. او بیشکه د قیام معنی اختصاص ناعتی ده لکه په صفاتُ د باری تعالیٰ کښې چې دغه صفات قائم دی په ذات د الله تعالیٰ پوری او ندی متحیز په طریقے د تبعیت سره ؛ ځکه الله تعالیٰ د تحیز نه پاک دے. او بیشکه «حقه ده» چې انتفاء د اجسامُ په هر وخت کښې او مشاهده د بقاء د دی په تجدد د امثال سره نده ډیره بعیده د دینه په اعراض کښې.

تَشْرِيْح: ربط: هر كله چې فارغ شو ماتن رحمة الله عليه د بيان د صفات ثبوتيه نه اجمالاً ؛ نو شروع ئې وكړه په تفصيل د صفات سلبيه كښې. بيا مصنف رحمة الله عليه صفات ثبوتيه په اجمال كښې مخكښې كړه ځكه چې صفت د شيءِ قائم بالشيءِ وي بنا پدې باندې اصل صفات ، صفات ثبوتيه دي. باقې شو صفات سلبيه ؛ نو ديته صفات ويل مجازي اطلاق دے ؛ ځكه صفت د شيءِ خو قائم بالشيءِ وي او دا خو قائم په واجب تَعَالیٰ پوري ندي بلكه سلب دي ترينه ، لهذا د دې حقيقةً نوم تنزيهات دي.

بيا په تفصيل كښې ماتن رحمة الله عليه صفات سلبيه مقدم كړه په صفات ثبوتيه باندې ؛ ځكه چې صفات سلبيه مرتبه د تخلّي ده ، او صفات ثبوتيه مرتبه د تحلّي ده ، او مرتبه د تخلّي مقدم وي په مرتبه د تحلّي باندې لكه: اول د لرګي صفائي اوكړے شي بيا ئې رنګ روغن كيږي. بيا صفات سلبيه دومره زيات دي چې د شمير نه بهر دي ، هم دغه وجه ده چې بعض خلقو د دې هډو تذكره او تعين ندے كړے خو چې په كوم صفت كښې نقص دے هغه منتفي او سلب دے د واجب تَعَالیٰ نه. البته مصنف رحمة الله عليه په طور د نمونې بعض ذكر كړي دي ، هغه چې د هغې نقص ډير ظاهر دے.

بيا ماتن رحمة الله عليه اولاً هغه صفات سلبيه ذكر كوي چې د هغې نقص په حق د باري تَعَالیٰ كښې ډير ظاهر دے په هغې كښې د ټولو نه اول ظاهر البطلان «عرضيت» د باري تَعَالیٰ دے ؛ ځكه د الوهيت او عرضيت په مينځ كښې تناق ډيره واضحه ده تر دې چې په عالَم كښې هيڅ څوك هم د عرضيت د إِلٰه قائل نشته ، او كه باعتبار الظاهر څوک د يو عرض د الوهيت قائل هم شي ؛ نو هغه به د دې دپاره داسې صفات ثابتوي چې هغه د جوهر خاصه وي لهذا دغه عرض به د هغوی په نيز عرض پاتې نه وي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. دليل د ماتريديه به ذكر كړي په نفي د صفت عرض. «لانه لا يقوم بذاته» سره. ﴿۲﴾.. د ليل د اشاعره به ذكر كړي «و لِاَنّه يمتنع بقائه» سره. ﴿۳﴾.. تمهيد به كيدى رد ته په اشاعرو باندې «و هٰذا مبنىٌّ علىٰ» سره. ﴿٤﴾.. رد به اوكړي په دليل د اشاعره باندې «و الحق اَنّ البقآء» سره. ﴿٥﴾.. رد به اوكړي په فلاسفو باندې «نَعَمْ تَمَسُّكهم فى قيام العَرَضِ» سره. ﴿٦﴾.. تفريع به اوكړي «و بهٰذا تبيّن ان لّيست» سره.

قوله: لانه لا يقوم بذاته: ۱ـ بيان د دليل د ماتريديه په نفي د عرض باندې كوي. دعوى دا ده چې صانع العالم عرض ندے. دليل ئې په نمط د قياس استثنائي رفعي سره دے چې كه صانع عرض شي ؛ نو لازم شي كيدل د صانع ممكن او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دليل بطلان التالى» بار بار بيان شوے دے چې صانع ممكن ندے. «دليل الملازمة» شارح رحمة الله عليه بيان كړے دے پدې الفاظ سره «لانه لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه» حاصل ئې دا دے چې كه صانع عرض شي ؛ نو د عرض دپاره قيام بذاته نه وي بلكه عرض قائم بالغير وي چې محل دے ، او پدې صورت كښې به صانع محتاج شي يو محل ته په وجود كښې او احتياج اماره د حدوث او امكان ده.

قوله: و لانّه يمتنع بقائُه: ۲ـ بيان د دليل د اشاعره كوي په نفي د عرض باندې. دا دليل هم په نمط د قياس استثنائي رفعي سره دے چې كه صانع عرض شي ؛ نو بقاء به ورله ثابته نه شي او تالي باطل پس مقدم ئې مثل. «دليل بطلان التّالى» بيا ظاهر دے ؛ ځكه د الله جل شانه وجوب الوجود ثابت شوے دے. «دليل الملازمة» شارح رحمة الله عليه ذكر كړے دے پدې عبارت سره چې «و اِلّا لكان

البقآء معنىً» چې که صانع باق شی ؛ نو لازم به شی قیام المعنی بالمعنی «علی اصطلاح المتکلمین» او قیام العرض بالعرض «علی اصطلاح الفلاسفة» او قیام الصفة بالصفة «علی اصطلاح اهل اللغة» او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «دلیل الملازمة» دا دے چې بقآء هم عرض او معنی ده ، او عرض خو عرض دے اوس صانع خو باق دے او مخکښې قانون تیر شوے دے چې مشتق حمل شی په یو شئ باندی ؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتق به قائم وی په دغه شئ پورې ، اوس چې صانع عرض شی ؛ نو بقآء به پورې قائم شی چې عرض دے ؛ نو قیام المعنی بالمعنی راغله. «دلیل بطلان التالی» شارح رحمة الله علیه پدی الفاظ سره پیش کوی چې «لان قیام العرض بالشّیء» یعنې معنی د قیام العرض بالشئ دا ده چې تحیز د دی عرض به تابع وی د تحیز د شئ آخر. او د عرض دپاره پخپله تحیز نشته ؛ نو بل شئ به د ده په تبعیت سره څه متحیز شی.

قوله: و هٰذا مبنیٌّ علی: ۳۔ تمهید الی الرَّد دے. د اشاعرۇ دلیل بنا دے په مقدمتَیْن باندی. ۱۔ دا چې بقآء د شئ امر زائده دے په وجود شئ باندی ، یعنی بقآء د شئ ځانله شئ دے او وجود د شئ ځانله شئ دے. ۲۔ دا چې د قیام العرض معنی تبعیت فی التحیُّز ده ، یعنی د جوهر د تحیز په وجه به دغه عرض مشار الیه کرځی په اشاره حسی سره.

قوله: و الحقُّ أن البقآء: ٤۔ رد دے په دلیل د اشاعره باندی. حاصل ئی دا دے چې د اشاعره دلیل چې په کومه دوه مقدمو بنا دے هغه دواړه مقدمی غلطی دی. اوله مقدمه خو ځکه غلطه ده چې بقآء د شئ غیر د شئ او امر زائده د شئ نه ندے بلکه عین وجود د شئ دے ، پدی شان چې یو څیز په کوم آن کښې د عدم نه وجود ته راشی ، دی حُدوث ته وجود وائی ، او بیا چې دغه شئ په دویمه زمانه کښې ثابت شی او مستمر الوجود شی دیته بقآء وائی. یعنی بقآء بعینه دغه وجود دے خو هله چې په دویمه زمانه کښې ثابت شی. حاصل دا چې په آن الحدوث کښې نوم د دغه شئ وجود دے او چې دغه وجود لګ مستمر شی د دی نوم بقآء ده. لهٰذا بقآء د عرض د عرض نه غیر شئ ندے بلکه عرض او بقآء عینین دی ؛ نو قیام العرض بالعرض متحقق نه شو ؛ ځکه د ماقام او ماقام به په مینځ کښې مغایرت ضروری دے او هغه دلته نشته.(۱)

قوله: و معنی وجد و لم یبق: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې څه نه منم دا چې بقآء د شئ عین وجود د شئ دے ؛ ولی که دا خبره صحیح شی ؛ نو لازم به شی تناقض په دی قول مشهور د عقلآء کښې چې «وجد و لم یبق» او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «وجه الملازمة» دا ده چې بقآء او وجود یو شئ شو ؛ نو د دی کلام حاصل به شی «وجد و لم یوجد» او دا صراحةً تناقض دے لهٰذا بقآء د شئ عین وجود د شئ نه شی کیدے ؟. **جواب:** شارح رحمة الله علیه وائی: په قول د عقلاء کښې تناقض نشته بلکه د دی په معنی ځان پوهه کړه ، هغه دا چې د «وجد و لم یبق» معنی ده «وجد فلم یستمرَّ وجوده» یعنی دغه شئ موجود شو خو د آن الحدوث نه روسته په بله زمانه کښې موجود او ثابت نه شو ، اوس تناقض رانغلو ؛ ځکه چې د «وَجَدَ» اثبات تعلق د زمانه اول سره

(۱).. و الجواب عن جانب الاشاعرة انا لانسلم ان البقآء لیس بامر زائد علی وجود الشئ ، بل هو امر زائد لا محالة ؛ لان تعریف البقآء کما قلت «هو استمرار الوجود» فالوجود فی هذا التعریف هو المضاف الیه ، والمضاف الیه امر زائد خارج عن المضاف ، فبقآء العرض باطل و الا یلزم قیام العرض بالعرض کما قالت الاشاعرة.

دے او د «لم یبق» نفی تعلق د زمانه ثانی سره دے ، اوس چې وحدت د زمان رانغے ؛ نو تناقض هم ثابت نه شو.

قوله: و انّ القیام هو الاختصاص: دا رد دے په دویمه مقدمه د اشاعرؤ باندی چې معنی د قیام العرض هغوی تبعیت فی التحیز کړی وه. دے وائی چې دا صحیح نده ؛ ځکه بیا به په صفات باری تعالیٰ کښې هم دا معنی کوی چې صفات د باری تعالیٰ تابع د باری تعالیٰ دی په تحیز کښې او دا باطل ده ؛ ځکه واجب تعالیٰ د تحیز نه منزه دے پدی معنی چې نه ذات د باری تعالیٰ متحیز دے او نه ئې صفات متحیز دی **لا بالذات و لا بالتبع**. بلکه حقه دا ده چې د قیام العرض بالشئ معنی ده اختصاص ناعتی ، یعنی شئ اول چې ما قام دے د شئ ثانی سره چې ماقام به دے داسی تعلق راشی چې شئ اول نعت او صفت د ثانی دپاره شی او شئ ثانی ئې منعوت او موصوف شی او دغه نعت په منعوت باندی حمل شی په حمل اشتقاق سره. لکه «**الله ذو قدرة ، الله ذو علم**» او مشتق ئې پرې حمل شی په حمل مواطاتی سره لکه: «**الله قادر ، الله عالم**» وغیره ، او پدی معنی سره قیام العرض بالعرض راتلے شی چې یو عرض نعت او بل ئې منعوت شی لهذا دغه دویمه مقدمه بنائیه هم صحیح نه شوه.(۱)

قوله: و انّ انتفاء الاجسام: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره رد کول دی په اشاعرؤ باندی خو مخکښې ئې په دلیل باندی رد وکړو اوس ئې په اصل دعوی رد کوی چې بقاء د اعراض محال ده. حاصل د رد دا دے چې دغه اشاعره وائی چې جسم په هر آن کښې فنا کیږی یعنی پرون چې کوم جسم وو نن هغه نشته ، که ته ورته او وائی چې زید خو پرون هم وو او نن هم شته ، دوی وائی چې جسم لره وجود شته او ضروری دے خو په تجدّد د امثال سره ، یعنی دا نن چې تا ته کوم جسم ښکاری او لیدلے کیږی دا د پرونی جسم مثل دے. اوس مونږه اشاعرؤ ته وایو چې کله اجسام منتفی کیږی په هر آن کښې او مشاهده د بقاء ئې په تجدد د امثال سره کیږی او سره د امکان نه ئې وجود ضروری دے ؛ نو دا بعید از قیاس نده د دینه په اعراض کښې چې د اعراض دپاره دی هم بقاء ثابته شی په تجدّد د امثال سره بلکه ضروری دی شی.

خو دا رد صحیح ندے او قیاس د اعراض په اجسام هم قیاس مع الفارق دے ؛ ځکه د اجسام بقاء اصالةً ضروری ده او په تجدّد د امثال سره باطل ده ؛ وجه دا ده که چرته اجسام په هر آن کښې منتفی شی او بقاء ئې په تجدّد د امثال سره ثابت شی ؛ نو بیا خو به جزاء او سزا ، قصاص او حدود هر سره ساقط شی ؛ ځکه چې زید مثلا د جمعے په ورځ باندی بکر لره قتل کړو او بیا ترینه قصاص په بله ورځ کښې اغستے کیږی ؛ نو دا دی صحیح نه شی ؛ ځکه چې د جمعے په ورځ چې قتل کوم زید کړے وو د قصاص په ورځ هغه زید ندے موجود بلکه د هغی مثل موجود دے او قصاص خو د مثل نه اغستل نه صحیح کیږی بلکه د عین قاتل نه به قصاص اغستے شی لهذا دا قاعده باطله ده.

(۱).. و الجواب عنه أن هذا معنی القیام علی رأی الحکماء و الفلاسفة و نحن علی مذهب المتکلمین ، و عندهم معنی القیام التبعیة فی التحیز کما مر تفصیله.

نَعَمْ تَمَسُّكُهُمْ فِيْ قِيَامِ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ بِسُرْعَةِ الْحَرَكَةِ وَ بُطُوْئِهَا لَيْسَ بِتَامٍ إِذْ لَيْسَ هٰهُنَا شَيْءٌ هُوَ حَرَكَةٌ وَ اٰخَرُ وَ هُوَ سُرْعَةٌ اَوْ بُطُوْءٌ بَلْ هٰهُنَا حَرَكَةٌ مَخْصُوْصَةٌ تُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ إِلٰى بَعْضِ الْحَرَكَاتِ سَرِيْعَةً وَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَعْضِ بَطِيْئَةً وَ بِهٰذَا تَبَيَّنَ اَنْ لَيْسَتِ السُّرْعَةُ وَ الْبُطُوْءُ نَوْعَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ مِنَ الْحَرَكَةِ إِذِ الْاَنْوَاعُ الْحَقِيْقِيَّةُ لَا تَخْتَلِفُ بِالْإِضَافَاتِ. ترجمه: آو! دليل نيول د فلاسفؤ په قيام العرض بالعرض كښې په سرعت د حركت او سُست والى د حركت سره تام ندے؛ ځكه چې نشته د لته څه شئ چې هغه حركت شي او بل شئ چې هغه بطوء شي، بلكه دلته كښې يو مخصوص حركت دے چې مسمّى كولے شي په نسبت سره بعض حركات ته سريع «تيز» او په نسبت سره بعض ته بطئ «سُست»، او پدې سره واضحه شوه دا خبره چې ندے سرعت او بطوء دوه مختلفے نوع د حركت؛ ځكه چې انواع حقيقيه نه مختلف كيږي په نسبتونو «اعتبارات» سره.

تَشْرِيْحْ: قوله: نعم تمسّكهم: ۴ـ رد كوي په فلاسفؤ باندې. مخكښې شارح رحمة الله عليه په بطلان د قيام العرض بالعرض كښې په دلائلُ د اشاعره متكلمين باندې رد وكړو؛ نو واهم وهم وكړو چې گنې شارح رحمة الله عليه په قيام العرض بالعرض كښې په مذهب د فلاسفؤ باندې دے؛ ځكه چې هغوى په جواز د قيام العرض بالعرض باندې قائل دي؛ نو شارح رحمة الله عليه جواب كوي چې نه د فلاسفؤ دليل هم كمزورے او غير تام دے په خپله مدعى باندې، هغه دليل دا دے چې حركت د جسم دپاره يو عرض دے او پدې حركت پورې سرعت او بطوء قائميږي؛ ځكه حركت يا سريع «تيز» وي او يا بطوء «سُست» وي لهذا قيام العرض بالعرض ثابت شو. شارح رحمة الله عليه رد كوي په دوى باندې چې په قيام العرض بالعرض كښې د سرعة الحركة او بطوئها نه دليل نيول تام ندي او فلاسفه پدې مثال كښې په غلط فهمئ كښې واقع شوي دي چې د دي په بنا ئې قيام العرض بالعرض جائز كړے دے؛ ځكه چې د قيام الشئ بالشئ دپاره شيئين متغائرين كيدل ضروري دي چې يو ماقام او بل ماقام به شي او په مثال مذكور كښې دا نشته؛ ځكه چې دوى حركت د سرعت او بطوء نه علاوه شئ گڼلے دے خو داسې نده بلكه دلته يو مخصوص حركت دے چې د بعض حركاتُ په مقابله كښې ورته **سريع** او د بعض نورو په مقابله كښې ورته **بطيئ** ويلے شي، مثلاً: د موټر سائيكل رفتار او حركت **بالنسبة الى السيارة** «موټرته» بطيئ دے او هم دغه حركت **بالنسبة الى الدرّاجة** «سائيكل ته» سريع دے. «يا لكه: حركت د موټر په نسبت د ټانگے، خر كارئ او په نسبت د هوائي جهاز سره» اوس يو حركت دے خو په يو اعتبار سره سريع او په بل اعتبار سره بطيئ شو لهذا حركت او سرعت، بطوء امرين متبائنين نه شو چې قيام پكښې متحقق شي بلكه يو شئ دے لهذا د فلاسفؤ دليل تام ندے.

قوله: و بهذا تبيّن أن ليست: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره رد كول دي په بعض الناس باندې. بعض خلقو دا قول كړے دے چې سرعت او بطوء نوعين مختلفين متبائنين د حركت دي. شارح رحمة الله عليه وائي: مونږه چې بره كوم تفصيل وكړو د دينه د دې خلقو د قول فساد واضح شو، پدې شان چې سرعت او بطوء هيڅ كله هم نوعين مختلفين د حركت نه شي كيدے؛ ځكه چې تباين او اختلاف دانواع حقيقيه اعتباري، نسبتي او اضافي نه وي بلكه ذاتي وي. **«و بعبارةٍ اُخرىٰ»** د انواع حقيقيه اختلاف او تباين د امور خارجيه په بنا باندې نه وي بلكه د امور داخله په بنياد باندې وي لكه: انسان او فرس نوعين متبائنين مختلفين د حيوان دي، اوس د دوى اختلاف د يو بل سره د امور داخله ذاتيه په وجه دے چې د انسان ذاتيات «حيوان او ناطق» او د فرس ذاتيات «حيوان او

صاهل» دی. اوس که د انسان سره مونږه د ناطق په ځائے صاهل ولګوو ؛ نو دغه انسان انسان باقي نه شو بلکه فرس په ترینه جوړ شی. معلومه شوه چې سرعت او بطوء نوعین مختلفین د حرکت نه شو ؛ ځکه چې د دوی اختلاف اعتباری دے چې په نسبت د امر خارجي سره دے.

اعتراض: شارح رحمة الله عليه چې په دلیل د اشاعره باندی رد وکړو او هغه ئې کمزورے ښکاره کړو ؛ نو ولې د شارح رحمة الله عليه مقصد دا دے چې الله تعالیٰ عرض دے څه ؟ **جواب:** داسې نده بلکه د شارح رحمة الله عليه مقصد پدی رد سره یو خو ترجیح ورکول دی دلیل د امام ابومنصور ماتریدی رحمة الله عليه لره او دویم مقصد د شارح رحمة الله عليه دا دے چې کله ځکښې دا ثابته شوه چې الله تعالیٰ واجب الوجود دے ؛ نو د الله تعالیٰ عرض نه کیدل بدیهي خبره ده لهٰذا د دی د نفی دپاره دلیل ته هډو ضرورت نشته ، او که بالفرض څوک ئې دلیل پیش کوی ؛ نو بیا داسې کمزورے بیکاره دلیل ندی پیش کول پکار چې مستدِل پکښې پخپله راګیر شی ؛ ځکه چې د اشاعرۇ دا خبره چې عرض لره بقاء په تجدد د امثال سره شته داسې خبره ده چې خلاف الحس و البداهت دواړه ده.

بَيَانُ نَفْيِ الْجِسْمِيَّةِ وَ الْجَوْهَرِيَّةِ عَنْهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ

﴿وَلَا جِسْمٌ﴾ لِاَنَّهٗ مُتَرَكِّبٌ وَّ مُتَحَيِّزٌ وَ ذٰلِكَ اَمَارَةُ الْحُدُوْثِ ﴿وَلَا جَوْهَرٌ﴾ اَمَّا عِنْدَنَا فَلِاَنَّهٗ اِسْمٌ لِلْجُزْءِ الَّذِىْ لَا يَتَجَزّٰى وَ هُوَ مُتَحَيِّزٌ وَجُزْءٌ مِّنَ الْجِسْمِ وَ اللهُ تَعَالٰى مُتَعَالٍ عَنْ ذٰلِكَ وَ اَمَّا عِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ فَلِاَنَّهُمْ وَ اِنْ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلْمَوْجُوْدِ لَا فِىْ مَوْضُوْعٍ مُجَرَّدًا كَانَ اَوْ مُتَحَيِّزًا لٰكِنَّهُمْ جَعَلُوْهُ مِنْ اَقْسَامِ الْمُمْكِنِ وَ اَرَادُوْا بِهِ الْمَاهِيَّةَ الْمُمْكِنَةَ الَّتِىْ اِذَا وُجِدَتْ كَانَتْ لَا فِىْ مَوْضُوْعٍ وَ اَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِهِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِهٖ وَ الْمَوْجُوْدُ لَا فِىْ مَوْضُوْعٍ فَاِنَّمَا يَمْتَنِعُ اِطْلَاقُهُمَا عَلَى الصَّانِعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِذٰلِكَ مَعَ تَبَادُرِ الْفَهْمِ اِلَى الْمُرَكَّبِ وَ الْمُتَحَيِّزِ ، وَ ذِهَابِ الْمُجَسِّمَةِ وَ النَّصَارٰى اِلٰى اِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَ الْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى الَّذِىْ يَجِبُ تَنْزِيْهُ اللهِ تَعَالٰى عَنْهُ.

ترجمه: او صانع د عالم جسم ندے ؛ ځکه چې جسم مرکب او متحیز وی او دا علامه د حدوث ده. او صانع جوهر ندے ، هر چې زمونږه په نیز ده ؛ نو ځکه چې دا نوم دے د جزء لایتجزی دپاره او هغه متحیز دے او جزء دے د جسم نه او الله پاک منزه دے د دغے نه ، او هر چې په نیز د فلاسفوٴ دے ؛ نو بیشکه دوی اګر چې کرځولے دے جوهر لره نوم دپاره د موجود چې د موضوع تابع نه وی برابره خبره ده که مجرد وی یا متحیز وی لیکن دوی کرځولے دے جوهر لره د اقسام د ممکن نه او دوی اراده کړے دے پدی سره ماهیت ممکنه هغه چې کله موجود شی ؛ نو نه وی په موضوع کښې ، او هر چې دا ده چې اراده کړے شی په دی دوارو «جسم ، جوهر» سره قائم بذاته او موجود لا فی موضوع ، پس بیشکه بیا ممتنع دے اطلاق د دی په صانع باندی د جهته د نشت والی د راتللو د شرع نه پدی باندی ، سره د جلت تک د فهم نه مرکب او متحیز ته ، او په وجه د تګ د مجسمه او نصاری نه اطلاق د جسم او جوهر ته په صانع باندی په هغه معنی سره چې واجب ده صفائی د الله تعالیٰ د هغې نه.

تشریح: ربط: غرض د ماتن رحمة الله عليه خو دویم صفت د صفات سلبیه نه ذکر کول دی چې الله تعالیٰ جسم ندے. او غرض د شارح رحمة الله عليه په دوه طریقو سره دلیل ذکر کول دی د عدم جسمیت د صانع دپاره. یو دلیل په «لِاَنَّهٗ مُتَرَكِّبٌ» سره ، دویم دلیل په «وَّ مُتَحَيِّزٌ» سره.

قوله: لانه متركبٌ: اول دليل په نمط د قياس اقتراني سره دے چې **«لانه متركب»** صغرى. **«و كل ما هذا شانه فهو حادث»** كبرى. **«فالله تعالىٰ حادث»** نتيجه شوه. دليل د صغرى دا دے چې جسم عين مركب دے او د دى دوه قسمه اجزاء دى ١۔ اجزاء ذهنيه چې جنس او فصل دى. ٢۔ اجزاء خارجيه چې عند المتكلمين اجزاء لا تتجزى ، او عند الحكماء هيولى او صورت دى. دغه شان هر جسم په حِصَصْ او اَبعاضْ باندى مشتمل وى چې دا ئى اجزاء وى. او د ليل د كبرى شارح رحمة الله عليه ذكر كړے دے چې **«و ذٰلک امارة الحدوث»** يعنى تركب علامه د حدوث ده ؛ ځكه چې په تركب كښې احتياج الى الاجزاء وى او احتياج مستلزم دے حدوث لره.

قوله: و متحيز: دا د دويم دليل صغرى ده **«و كل ما هذا شانه فهو حادث»** كبرى ده ، و نتيجه كما مر. دليل د صغرى ظاهر دے چې هر جسم متحيز وى يقينًا. دليل د كبرى دا دے چې كله جسم محتاج شو حيز ته ؛ نو احتياج الى الغير علامه د حدوث ده. دويم دا چې هر هغه شئ چې متحيز وى هغه قابلِ تقسيم وى ، او هر قابلِ تقسيم شئ قابل الانعدام وى (١) ، او هر قابل الانعدام حادث وى پس كه الله تعالىٰ جسم شى ؛ نو حادث به شى ، حلانكه دا خبره مخكښې ثابته شوى ده چې صانع د عالم واجب الوجود او قديم دے.

د دينه علاوه نور هم ډير دلائل دى په سلب د جسميت د الله تعالىٰ نه ، من جمله د دغه دلائلُ نه هغه دليل هم دے چې شارح مقاصد بيان كړے دے. چې كه واجب تعالىٰ جسم شى ؛ نو يا به ورلره ټول صفات د جسم ثابتوئ ، يا به ترينه ټول منتفى كوئ ، او يا به ورلره بعض ثابتوئ او بعض نه ؟ شق اول باطل دے په وجه د اجتماع د ضدين باندى ؛ ځكه په كل صفات د جسم كښې حركت او سكون ، سواد او بياض هم دى پس واجب تعالىٰ به په يو ځل په حركت ، سكون . او سواد ، بياض موصوف شى او دا نده مگر اجتماع الضدين ده. شق ثانى هم باطل دے په وجه د ارتفاع الضدين ، او بل پدى وجه هم چې بعض صفات من لوازم الجسم دى لكه: ذو ابعاد ثلثه كيدل. او شق ثالث هم باطل دے ؛ ځكه ثبوت د بعض صفات چې ته كوى ؛ نو يا به د مُرجّح په وجه ثابتوى پس لازميږى احتياج د بارى تعالىٰ مُرجِّح ته ، او احتياج علامه د حدوث ده. او يا به ئى بغير د مُرجِّح نه ثابتوى پس لازميږى ترجيح بلا مرجح او دا ټول باطل دى. لهٰذا د بارى تعالىٰ دپاره ثبوت د جسميت هم باطل شو.

دا دليل هم كيدے چې الله تعالىٰ جسم ندے. ولى كه جسم شى ؛ نو الله تعالىٰ به متناهى شى او تالى باطل پس مقدم ئى مثل دے ، دليل د بطلان التالى خو ظاهر دے چې الله تعالىٰ متناهى ندے ، دليل د ملازمے دا دے چې كه الله تعالىٰ جسم شى ؛ نو ضرور به ذو اَبعاد وى ، او عدم تناهى د ابعاد باطل ده ، اوس چې بارى تعالىٰ متناهى شو ؛ نو خامخا به متشكل وى ؛ ځكه شكل عبارت دے د «هغه هيئت نه چې حاصل شى جسم ته د احاطى د حد واحد يا حدودُ نه» معلومه شوه چې يو شئ متناهى وى هغه به خامخا متشكل وى د وجه د احاطے نه ، اوس چې بارى تعالىٰ متشكل شو ؛ نو يا به ورلره كل اشكال ثابتوى يا بعض اشكال ؟ اول صورت باطل دے په وجه د

(١).. هر قابل تقسيم شئ ځكه قابل انعدام وى چې تقسيم عبارت دے د وجود د منفصلينُ نه په اختتام د متصل وحدانى باندى ، او يا تقسيم عبارت دے د **«احداث الكثير فى واحد المبهم»** نه ، اوس چې متصل وحدانى ختم شى ، يا احداث د كثرت راشى په واحد مبهم كښې دا بعينه انعدام دے.

اجتماع الاضداد ، او شق ثاني هم باطل دے ؛ ځکه لازمیږی احتیاج الی الغیر که دغه شکل د بو مخصص به وجه ثابت شوے وی ، او یا لازمیږی ترجیح بلا مرجح که مخصص ورلره نه وی.

قوله: و لا جوهر: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو دریم صفت سلبی د باری تَعَالیٰ ذکر کوی چې الله تَعَالیٰ جَوْهَر ندے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ :

﴿۱﴾.. دلیل د متکلمین به ذکر کړی په عدم د دی صفت باندی «أما عندنا» سره. ﴿۲﴾.. دلیل د فلاسفو به ذکر کړی په «و أما عند الفلاسفة» سره. ﴿۳﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «و أما اذا ارید» سره. ﴿٤﴾.. اعتراض به اوکړی «فان قیل فکیف» سره. ﴿۵﴾.. جواب به اوکړی «قلنا بالاجماع» سره. ﴿٦﴾.. د یو چا جواب به رانقل کړی «و قد یقال» سره. ﴿۷﴾.. رد به اکړی په دغه جواب باندی «و فیه نظر» سره.

قوله: أما عندنا فلانه اسم: ۱۔ دا خبره د متکلمین او د فلاسفو په نیز اتفاقی ده چې واجب تَعَالیٰ جوهر ندے ، خو دلائل د دوارو جدا جدا دی. اول د متکلمین دلیل نقل کوی چې: «الله تَعَالیٰ لیس بجوهر» دلیل ئې په نمط قیاس استثنائی رفعی سره داسی دے «لو کان الواجب جوهر یلزم أن یکون متحیزًا و جزءًا من الجسم لکن التالی باطل فالمقدم مثله» «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے ؛ ځکه که الله تَعَالیٰ متحیز شی ؛ نو محتاج الی الغیر به شی **کَمَا مَرَّ.** دغه شان الله تَعَالیٰ جزء الجسم هم ندے ؛ ځکه چې کله جسم متحیز شو ؛ نو د دی جزء هم متحیز شو او دا باطل ده. «دلیل الملازمة» دا دے چې کله عند المتکلمین جوهر عبارت دے د جزء لایتجزی نه او جزء لایتجزی جزء الجسم دے او جزء الجسم او جسم دواړه متحیز دی ، اوس که واجب تَعَالیٰ جوهر شی ؛ نو دا به هم متحیز شی او دا باطل ده.

قوله: و أما عند الفلاسفة فلانهم: ۲۔ د فلاسفو دلیل په سلب د صفتِ جوهر عن الله تَعَالیٰ دا دے: چې دوی د جوهر تعریف کوی «الموجود لا فی موضوع» یعنی هغه موجود چې په خپل وجود کښې یو محل او موضوع ته محتاج نه وی ، برابره خبره ده که مجرد عن الماده وی لکه واجب تَعَالیٰ ، عقول ، نفوس وغیره شو عندهم ، یا متحیز وی لکه: جسم ، هیولی ، صورت وغیره شو. اوس پدی تعریف باندی پکار ده چې جائز شی اطلاق د جوهر په واجب تَعَالیٰ باندی خو فلاسفه بیا هم د جوهر اطلاق نه کوی په باری تَعَالیٰ باندی ؛ ځکه چې دوی جوهر قسم د ممکن کرځولے دے پدی شان چې دوی وائی: چې مفهوم یعنی «ما حصل فی الذهن» په دوه قسمه دے ۱۔ **واجب تَعَالیٰ.** ۲۔ **ممکن.** بیا ئې ممکن دوه قسمه کړے دے ۱۔ **جوهر.** ۲۔ **عرض.** او بیا ئې د جوهر تعریف کړے دے په دی الفاظ سره چې «ماهیةٌ ممکنةٌ اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع» لهذا جوهر عندهم قسم د ممکن شو او ممکن ئې مقسم شو او مقسم مرعی وی په أقسامُ کښې اوس که واجب تَعَالیٰ ته جوهر او وایو ؛ نو ممکن به ورته هم وایو ، بل طرف ته د امکان او وجوب په مینځ کښې منافات دے.

قوله: و أما اذا ارید بهما القائم: ۳۔ دفع د اعتراض ده چې «جسم» او «جوهر» هر یو د دینه یوه بله معنی هم لری مثلا: د جسم معنی ده «القائم بالذات» او د جوهر معنی ده «الموجود لا فی موضوع» او

پدی معنی سره بلا قباحته اطلاق د جسم او جوهر په باری تعالیٰ کیدلے شی خو بیا هم تاسو د جسم او جوهر اطلاق ته مطلقًا صحیح نه وائی دا ولی ؟ **جواب:** چې د جسم او جوهر اطلاق په باری تعالیٰ باندی اګر چې په دغه معنی سره صحیح دے خو بیا هم مونږه اطلاق نه شو کولے د دری علتلو او وجوهٔ په بنا باندی چې لاندی ذکر کولے شی.

قوله: من جهة عدم ورود الشرع: اوله وجه دا ده چې د اطلاق د جسم او جوهر په شریعت کښې ورود ندے راغلے ، چونکه د علماء اتفاق دے پدی خبره چې اسماء د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ توقیفی او سمعی دی ، لهذا د هغه نوم اطلاق به په باری تعالیٰ جائز وی چې په قرآن کریم یا په احادیث د رسول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کښې پری اطلاق شوے وی.

قوله: مع تبادر الفهم: دویمه وجه دا ده چې کله د جسم او جوهر اطلاق وشی ؛ نو ذهن سبقت کوی مرکب او متحیز ته نه «**قائم بالذات**» او نه «**موجود لا فی موضوع**» ته او د مرکب او متحیز نسبت باری تعالیٰ ته صحیح ندے لهذا د جسم او جوهر اطلاق هم صحیح نه شو.

قوله: و ذهاب المجسمة و النصاری: دریمه وجه دا ده چې یوه ډله ده چې مجسمه ورته وائی د هغوی عقیده دا ده چې د واجب تعالیٰ دپاره ځما او ستا په شان جسم دے ، او بله ډله د نصاری ده دوی وائی چې باری تعالیٰ جوهر دے او د دری اجزاء نه مرکب دے «**آب ، ابن ، روح القدس**» د اهل الحق تولو اتفاق او اجماع ده پدی خبره باندی چې مجسمه او نصاری چې کومه عقیده په حق د باری تعالیٰ کښې لری د دینه تنزیه د باری تعالیٰ واجب او اشد ضروری ده ، اوس که مونږه اطلاق د جسم او جوهر په واجب تعالیٰ باندی وکړو اګر چې په معنی د «**القائم بالذات ، الموجود لا فی موضوع**» ولی نه وی خو د جسم په اطلاق کښې به د مجسمه او د جوهر په اطلاق کښې به د نصاری سره توافق او مشابهت لازم شی ، او دا په شریعت کښې ممنوع دے ؛ ځکه «**من تشبه بقوم فهو منهم**» لهذا په الله تعالیٰ باندی د جسم او جوهر اطلاق صحیح ندے.

بَيَانُ الْإِعْتِرَاض

فَإِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ يَصِحُّ إِطْلَاقُ الْمَوْجُوْدِ وَ الْوَاجِبِ وَ الْقَدِيْمِ وَ نَحْوِ ذٰلِكَ مِمَّا لَمْ يَرِدْ بِهِ الشَّرْعُ ؟ قُلْنَا بِالْإِجْمَاعِ وَ هُوَ مِنْ أَدِلَّةِ الشَّرْعِ. وَ قَدْ يُقَالُ إِنَّ اللهَ تَعَالیٰ وَ الْوَاجِبَ وَ الْقَدِيْمَ أَلْفَاظٌ مُتَرَادِفَةٌ وَ الْمَوْجُوْدُ لَازِمٌ لِلْوَاجِبِ وَ إِذَا وَرَدَ الشَّرْعُ بِإِطْلَاقِ اِسْمٍ بِلُغَةٍ فَهُوَ إِذْنٌ بِإِطْلَاقِ مَا يُرَادِفُهُ مِنْ تِلْكَ اللُّغَةِ أَوْ مِنْ لُغَةٍ أُخْرٰى وَمَا يُلَازِمُ مَعْنَاهُ. وَ فِيْهِ نَظَرٌ. **ترجمه:** پس که چرته د اعتراض په طور او ویلے شی چې څنګه به صحیح شی اطلاق د موجود ، او واجب ، او قدیم او د دی پشان باندی د هغه نومونو چې نده وارده شوی شَرْعَ په هغی باندی ؟ مونږ په جواب کښې وایو : چې د اجماع په وجه باندی او دا د ادلة الشرع نه ده. او کله ویلے کیږی چې بیشکه الله تعالیٰ او واجب او قدیم الفاظ مترادفه دی اوموجود لازم د واجب دے ، او کله چې وارد شی شریعت په اطلاق د یو نوم باندی په یوه ژبه «**لغت**» کښې پس دا به اجازت وی په اطلاق د هغه نوم چې مرادف د دی وی د دغه ژبے نه او یا د بلے ژبے نه او په هغه چې لازم وی د معنی د دی لغت سره. او پدیکښې نظر «**اعتراض**» دے.

تَشْرِيْح: قوله: فان قيل: ۵۔ منشأ د اعتراض اولنے علت د عدم اطلاق د جسم او جوهر دے چې شارح رحمہ اللہ علیہ ويلي وو: «من جهة عدم ورود الشرع» حاصل د اعتراض دا دے چې تا اوس او ويل: چې په واجب تَعَالٰی باندی اطلاق د جسم او جوهر پدی وجه ندے صحيح چې پدی باندی شريعت ندے وارد شوے، اوس كله چې خبره هم دا ده؛ نو بيا خو دی په الله تَعَالٰی باندی اطلاق د واجب، قديم، موجود وغيره په عربئ ژبه كښې هم صحيح نه شی. دغه شان په نورو ژبو كښې هم په الله تَعَالٰی څه اطلاقات كيږی لكه په فارسئ كښې «خدا، پروردگار» په تركئ كښې «تنكری» په انګريزئ كښې «گاډ» په پښتو كښې «تول واكو» وغيره اطلاقات په باری تَعَالٰی باندی كيږی او خلق ورته جائز وائی حالانكه دا يو نوم هم د شريعت نه ثابت ندے؟

قوله: قلنا بالاجماع: ۵۔ د جواب حاصل دا دے چې دا خبره غلطه ده چې دا اسماء د شريعت نه ندی ثابت بلكه دا په اجماع د امت سره ثابت دی او اجماع د دلائل شرعيه نه يو دليل دے؛ ځكه ادله د شرع څلور دی «كتاب الله، سنة رسول، اجماع الامة، قياس» پاتی شوه دا خبره چې د دی خبری څه دليل دے چې اجماع د دلائل شرعيه نه يو دليل دے؟ **جواب:** دا دے چې دا په كتاب الله او سنت رسول دواړو سره ثابت دی چې اجماع د دی امت دليل شرعی دے. د كتاب الله نه دليل دا آيت كريمه دے: **وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا** [البقرة: ١٤٣] امام ابو منصور ماتريدی رحمہ اللہ علیہ فرمائی: چې دا آيت كريمه د قرآن كريم نه دليل دے په حجتيت د اجماع باندی، پدی شان چې پدی آيت كښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی دی امت لره په عدالت باندی موصوف كړی دی او هم دغه عدالت ئې د شهادت او د قبول شهادت دپاره مدار كرځولے دے، لهذا دا امت چې په كوم شئ اجماع اوكړی او د هغی شهادت اوكړی هغه به قابل قبول وی. دغه شان د امام شافعی رحمہ اللہ علیہ نه د اجماع د حجتيت په باره كښې چا تپوس اوكړو، هغه ترينه مهلت طلب كړو، او پس د طلب نه ئې جواب وركړو چې د قرآن كريم دا آيت كريمه: **وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا** [النساء: ١١٥] د اجماع د حجتيت دليل دے. د سنت رسول عَلَيْهِ السَّلَام نه حديث د «المستدرك على الصحيحين للحاكم: ١/ ١٩٩» دے نبی عَلَيْهِ السَّلَام فرمائی: **لَا يَجْمَعُ اللهُ هٰذِهِ الْأُمَّةَ عَلَى الضَّلَالَةِ أَبَدًا وَقَالَ: يَدُ اللهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ فَاتَّبِعُوا السَّوَادَ الْأَعْظَمَ، فَإِنَّهُ مَنْ شَذَّ شَذَّ فِي النَّارِ**

يعنی په ضلالت او غلطه خبره د دی امت اجماع نه شی كيدے او د امت د لوی جماعت تابع داری ضروری ده او څانله والے نقصانی دے.

قوله: و قد يقال: ٦۔ پدی عبارت سره شارح رحمہ اللہ علیہ د مذكور اعتراض نه د يو چا جواب رانقل كوی چې د واجب، قديم، موجود وغيره اطلاق په الله تَعَالٰی صحيح دے، دوی مقدمتين وضع كړی دی او بيا ئې قاعده كليه پيش كړی ده او جواب ئې كړے دے. هغه مقدمتين دا دی:

١۔ الله، واجب، قديم الفاظ مترادفه دی. ٢۔ موجود معنی التزامی د مفهوم د واجب ده؛ ځكه كوم شئ چې واجب وی خامخا به هغه موجود وی ورنه بيا به ورته څوک واجب نه وائی.

قاعده كليه دا ده چې كله شريعت اجازت اوكړی په اطلاق د يو اسم په واجب تَعَالٰی باندی په يو لغت كښې پس دا به اجازت وی په جواز د اطلاق د مرادف د دغه لفظ او په اطلاق د لازم د دی باندی، برابره خبره ده كه **مِنْ هٰذِهِ اللُّغَةِ** وی او كه **من لغةٍ أُخرى** وی. اوس كله چې اصول دا

مفرد دی ؛ نو جواب دا شو چې شریعت خو اجازت د اطلاق د «الله» کړے دے په واجب تعالیٰ په عربي لغت کښې ؛ نو په حکم د مقد متیڼ به دا اجازت وی په اطلاق د مرادف د دی لفظ په عربيئ کښې چې واجب ، او قدیم دی ، او یا په بله ژبه کښې لکه خُدا ، تنکری ، یزدان ، کاډ او نول واکو وغیره الفاظ دی. دغه شان دا به اجازت وی په اطلاق د لازم د دی لفظ چې لفظ د «موجود» دے په عربیئ ژبه کښې او یا په بله ژبه کښې.

د دینه دا معلوم شوه چې اطلاق د لفظِ خُدا په الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ جائز دے ؛ ځکه چې دا معنی د الله ده یا لازم د معنی د الله تَعَالیٰ ده ؛ وجه دا ده چې خُدا په اصل کښې «خود آ» اسم فاعل دے ، معنی ئې ده «پخپله راغلے» د کثرت استعمال په وجه باندی پکښې تخفیف راغلے دے واو حذف شوے دے «خُدَا» ترینه جوړ شو.

قوله: وفیه نظر: ۷ـ پدی جواب باندی رد دے ؛ ځکه خو شارح رحمة الله علیه دا جواب په صیغې د تمریض «قد یُقال» سره ذکر کړو. حاصل د رد دا دے چې کوم مُقدمتیڼ د جواب چې تا پیش کړے او بیا دی جواب اوکړو دا ټول غلط دی. اوله مقدمه خو ځکه غلطه ده چې د ترادف دپاره اتحاد فی المفهوم شرط دے او د «الله ، واجب ، قدیم» په مابین کښې اتحاد فی المفهوم نشته بلکه تغایر فی المفهوم دے پدی شان چې د الله تَعَالیٰ مفهوم دے «**الذات الواجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال**» او د واجب مفهوم دے «**ما یکونُ وجُودُه من ذاته**» او د قدیم مفهوم دے «**ما لا یکون مسبوقا بالعدم**» لهذا پدیکښې ترادف نشته ، البته باعتبار المصداق پدیکښې اتحاد شته خو هغه جدا خبره ده. دویمه مقدمه دی هم غلطه ده چې موجود معنی التزامی د واجب ده ؛ ځکه د معنی التزامی دپاره لزوم ذهنی شرط دے او هغه دلته نشته. دریمه قاعده ئې هم غلطه ده چې ده او ویل: چې کله په شریعت کښې اجازت د اطلاق د یو اسم وشی ؛ نو دا به اجازت وی په اطلاق د مترادف د دغې لفظ باندی ، اوس دا ځکه غلطه ده چې په شریعت کښې اطلاق د «عَالِمُ» په الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ شوے دے کما قال تَعَالیٰ: **عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ** ﴿التغابن: ۱۸﴾ او د دی د مترادف چې «**عاقل**» دے اطلاق په باری تَعَالیٰ باندی نا جائز دے ؛ ځکه د عقل معنی ده ترل «**قید**» او د دی اطلاق نقص دے په حق د باری تَعَالیٰ کښې. د دی سره سره ئې دا قاعده هم غلطه ده چې اطلاق د یو اسم په باری تَعَالیٰ وشی ؛ نو دا به اجازت وی په اطلاق د لازم د هغې باندی ؛ ځکه په شریعت کښې اطلاق د خالق په الله تَعَالیٰ شوے دے کما قال تَعَالیٰ: **اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** ﴿الزمر: ۶۲﴾ د دی سره لازم دا خبره ده چې الله تَعَالیٰ **خالق الکلب و الخنزیز** هم دے ، حلانکه صاحب النبراس لیکلی دی چې دا اطلاق جائز ندے ؛ ځکه پدیکښې سوء ادب دے په حق د باری تَعَالیٰ کښې. لهذا صحیح جواب دغه اول دے چې د دی اسماء اطلاق په باری تَعَالیٰ باندی په اجماع د امت سره ثابت دے ؛ نو د دی اطلاق صحیح دے برابره ده که عربیئ ژبه کښې وی او که په بله ژبه کښې وی.(۱)

---

(۱)- **بَيَانُ إِخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِيْ إِطْلَاقِ لَفْظِ خُدَا وَغَيْرِ ذٰلِكَ عَلَى اللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ** ﴿**تفصیل المقام**﴾.. د دی خبری وضاحت ضروری دے چې د کومو اسماء اطلاق په واجب تَعَالیٰ صحیح دے او کومو ندے ؟ پدی مسئله کښې اختلاف دے یو خو مذاهب دی.

(۱).. بعض وائی: اسماء الهی کل په کل توقیفی یعنی موقوف علی السمع و الشرع دی لهذا د واجب او قدیم اطلاق په باری تَعَالیٰ صحیح ندے ؛ ځکه چې پدی باندی ورود د شرع ندے راغلے.

﴿وَلَا مُصَوَّرٌ﴾ اَیْ ذِیْ صُوْرَةٍ وَّ شَکْلٍ مِثْلِ صُوْرَةِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ تِلْکَ مِنْ خَوَاصِ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَاسِطَةِ الْکَمِّیَّاتِ وَ الْکَیْفِیَّاتِ وَ اِحَاطَةِ الْحُدُوْدِ وَ النِّهَایَاتِ ﴿وَلَا مَحْدُوْدٌ﴾ اَیْ ذِیْ حَدٍّ وَّ نِهَایَةٍ ﴿وَلَا مَعْدُوْدٌ﴾ اَیْ ذِیْ عَدَدٍ وَّ کَثْرَةٍ ، یَعْنِیْ لَیْسَ مَحَلًّا لِلْکَمِّیَّاتِ الْمُتَّصِلَةِ کَالْمَقَادِیْرِ وَلَا الْمُنْفَصِلَةِ کَالْاَعْدَادِ وَ هُوَ ظَاهِرٌ. ﴿وَ لَا مُتَبَعِّضٌ وَ لَا مُتَجَزٍّ﴾ اَیْ ذِیْ اَبْعَاضٍ وَ اَجْزَاءٍ ﴿وَ لَا مُتَرَکِّبٌ مِّنْهَا﴾ لِمَا فِیْ کُلِّ ذٰلِکَ مِنَ الْاِحْتِیَاجِ الْمُنَافِیْ لِلْوُجُوْبِ فَمَا لَهٗ اَجْزَاءٌ یُسَمّٰی بِاِعْتِبَارِ تَاَلُّفِهٖ مِنْهَا مُتَرَکِّبًا وَ بِاِعْتِبَارِ اِنْحِلَالِهٖ اِلَیْهَا مُتَبَعِّضًا وَ مُتَجَزِّیًا ﴿وَ لَا مُتَنَاهٍ﴾ لِاَنَّ ذٰلِکَ مِنْ صِفَاتِ الْمَقَادِیْرِ وَ الْاَعْدَادِ. ترجمة: او واجب تَعَالیٰ صورت والا یعنی خاوند د صورت او شکل ندے لکه صورت د انسان ، فرس شو ؛ ځکه چې دغه د خواصُ د اجسامُ نه دی چې حاصلیږی دغه اجسامُ ته په واسطه د کمیاتُ او کیفیاتُ او احاطے د حدودُ او نهایاتُ سره. او دغه الله محدود ندے یعنی خاوند د حد او انتهاء ندے او نه دغه الله معدود دے یعنی خاوند د عدد او کثرت. یعنی ندے الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ محل دپاره د کمیات متصله لکه مقادیر شو ، او د منفصله لکه اعداد شو او دا ظاهره ده. او نه الله متبعِّض دے او نه متجزّی دے یعنی خاوند د أبعاضُ او اجزاء ، او نه مرکب دے د دینه ؛ ځکه چې پدی ټولو کښې دے احتیاج چې منافی دے د وجوب سره ، پس هغه څیز چې د هغی دپاره اجزاء وی ؛ نو په اعتبار د تالیف "په ترتیب جوړځ" سره د دغه اجزاء نه مسمی کولے شی په مرکب سره ، او په اعتبار د تحلیل "سپړدلو" سره دغه اجزاء ته متبعض او متجزی دے. او دغه الله متناهی هم ندے ؛ ځکه چې "متناهی کیدل" د صفاتُ د مقادیرُ او اعدادُ نه دی.

تَشْرِیْحُ: قَوْلُهٗ: وَلَا مُصَوَّرٌ: غرض د ماتن رحمة الله عليه خلورم د صفات سلبیه نه ذکر کوی چې الله تَعَالیٰ مصوَّر ندے.

قوله: ای ذی صورة: غرض د شارح رحمة الله عليه خو یو تعین د صیغے د "مُصَوَّرٌ بفتح الواو" کوی چې دا صیغه د اسم مفعول ده ، او صیغه د اسم فاعل نده "بکسر الواو" ، دویم غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د اعتراض ده چې د دی صفت مذکوره سلب د الله تَعَالیٰ نه صحیح ندے ؛ ځکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په کلام مجید کښې ځانله دا صفت ثابت کړے دے او د اسماء الحسنی نه ئی شمیرلے دے فرمائی: **هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ** ﴿الحشر: ۲٤﴾ ؟ **جواب:** د الله جل شانه دپاره چې کوم صفت ثابت دے هغه

﴿۲﴾:. بعض محققین وائی: چې کوم اسماء او صفات د الله تَعَالیٰ چې د عَلَمْ په مرتبه کښې دی د هغی اطلاق په باری تَعَالیٰ صحیح دے برابره خبره ده که دغه اسم په لغت عربئ کښې وی او که **من لغة اخری** وی. لکه په عربئ کښې لفظ د "**الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ**" چې عَلَم دے او په فارسئ کښې لفظ د "**خُدَا**" او په ترکئ کښې لفظ د "**تَنْگری**" او په انګریزئ کښې لفظ د "گاډ God" او په پښتو کښې لفظ د "**تول واکوا**" شو ، د دی اعلامُ توقف علی الشرع ضروری ندے البته کوم اسماء چې مأخوذ من الصفات دی لکه "**سمیع ، بصیر**" وغیره شو د دی توقف علی الشرع ضروری دے.

﴿۳﴾.. معتزله ، کرامیه وائی: چې هر هغه اسم چې عقل هغه صحیح او جائز وګڼړی د هغی اطلاق په باری تَعَالیٰ جائز دے برابره ده که شریعت په هغی باندی وارد شوے وی او که نه وی ، لکه: قرآن کریم کښې راځی: **وَسَيَجْزِي اللهُ الشَّاكِرِيْنَ [آل عمران: ۱٤٤]** پدی آیت کریمه کښې د جزآء فعل اسناد باری تَعَالیٰ شوے دے ، اوس د فعل جزآء نه چې کوم اسم فاعل "**جازی**" جوړیږی د دی اطلاق عند المتعزله والکرامیه په الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ باندی جائز دے.

﴿٤﴾.. بعض نور وائی: کوم اسماء چې د اسماء شرعیه مترادف دی د هغی اطلاق په باری تَعَالیٰ باندی جائز دے ، البته هغه اسماء چې د کفارو د ژبے سره خاص وی د هغی اطلاق په صحیح نوی ؛ ځکه دغه اسماء موهِم نقص دی.

﴿۵﴾.. اسماء د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په دوه طریقے استعمالیږی ۱۔ من باب التسمیة. لکه "**یاالله ، یا رحمن ، یا غفار**" وغیره چې د دعاء د غوښتو په وخت کښې ویلے کیږی یا د ذکر په طور ویلے کیږی پدیکښې ورود د شرع ضروری دے. ۲۔ من باب الاخبار. لکه "**الله موجود ، الله قدیم الله واجب**" وغیره شو د دی دپاره ورود د شرع ضروری ندے. لهذا که څوک لفظ د "**خُدَا**" پدی اعتبار سره وائی چې دا معنی او ترجمه د لفظ د الله ده ؛ نو جائز دے لکه چې موږه د "**رحمن**" معنی په مهربان سره کوو ، البته که په طور د ذکر څوک د دی وِرْد کوی ؛ نو ثواب ورته نه میلاویږی. والله اعلم وعلمه اتم.

په صيغه د اسم فاعل سره دے او مونږه چې سلب کړے دے ؛ نو دا په صيغه د اسم مفعول سره دے یعنی واجب تَعَالیٰ ذی صورت ندے «**ذی شکل**» ئی عطف تفسیر دے.

قوله: مثل صورة انسان: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده. چې په حدیث د صحیح مسلم شریف کښې دی «**إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ**» ﴿مسلم شریف: ٤/ ۲۰۱۷﴾ د دینه دا معلوم شوه چې د الله تَعَالیٰ دپاره صورت شته لهذا د دی سلب د باری تَعَالیٰ نه صحیح ندے ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ اوکړو چې «**مثل صورة انسان و فرس**» یعنی د الله دپاره صورت کما یلیق بشانه شته خو د انسان فرس وغیره غوندی صورت نه لری.

قوله: لان تلک من خواص الاجسام: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دلیل ذکر کول دی. دعوی دا ده چې «اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ مصوَّر مثل صورة انسان و فرس ندے» دلیل ئی په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره دے چې که الله مصوَّر شی ؛ نو جسم به شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے ؛ ځکه مخکښې مونږه ثابته کړی ده چې الله تَعَالیٰ د جسمیت او جوهریت نه منزه دے. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې حصول د صورت او شکل په واسطه د کمّیَّاتُ ، کیفیاتُ او احاطة الحدود والنهایات راځی او دا ټولے خبرے من خواص الاجسام دی ، لهذا د الله تَعَالیٰ صورت او شکل ثابتول مستلزم کرځی جسمیت د الله تَعَالیٰ لره. اوس صورت او شکل ځنګه په واسطه د کم ، کیف ، حدود او نهایاتُ سره حاصلیږی ؟ ؛ نو دا داسی چې د شکل تعریف دوی کوی چې «**هَيْئَةُ مقدارٍ أحاطَ به حدٌّ واحدٌ او حدُودٌ**» یعنی دا عبارت دے د مقدار د هیئت نه چې احاطه پری کړی وی یو حد یا حدود. اوس که یو حد پری احاطه کړی وی دیته شکل مدوَّر وائی لکه شکل کروی. او که حدّین پری احاطه کړی وی ؛ نو دیته شکل مَخْرُوطِیْ وائی لکه د هاتی خرتم. او که دری حدودُ پری احاطه کړی وه دیته شکل مثلث وائی او داسی په بره شکل مُربَّع ، مُخمَّس ، مُسدَّس. معلومه شوه چې د «**حدود**» جمع نه جمع لغوی مراد ده چې شکل مخروطی ته هم شامل شی. اوس په تعریف د شکل کښې د مقدار «**طول ، عرض ، عمق**» ذکر راغلو چې دا د قبیلے د کمّیَّاتُ نه دے. او د هیئت ذکرپکښې هم راغلو چې دا د قبیلے د کیفیاتُ «رنګونه ، سیده والے ، کوږ والے وغیره» نه دے ، او د احاطة الحدود ذکر پکښې هم راغلو.

قوله: ولا محدود: ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو پنځم نمبر صفت د صفات سلبیه نه ذکر کوی چې الله محدود ندے.

قوله: ای ذی حدّ و نهایة: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره اعتراض دفع کوی چې سلب د حدیت د باری تَعَالیٰ نه صحیح ندے ؛ ځکه حد عبارت دے د تعریف نه او د باری تَعَالیٰ تعریف خو کیدلے شی ؟ **جواب:** چې دلته مراد د حد نه حد منطقی ندے بلکه حد جِګّیِ دے. پس د هغی نه حد په دوه قسمه دے ۱ـ **حد منطقی**. چې دا عبارت دے د تعریف د شیءِ نه په ذاتیاتُ سره لکه: تعریف د نسان په «**الحیوان الناطق**» سره. ۲ـ حد جِګّیِ. چې دا عبارت دے د انتهاء د شیءِ نه لکه:

نقطه د خط انتهاء ده ، خط د سطح او سطح د جسم تعليمي انتهاء ده. شارح رحمة الله عليه فرمائي: چې ماتن رحمة الله عليه پدې عبارت سره نفي د حد حِکَمِي کړې ده نه د حد منطقي.(١)

قوله: و لا معدود: غرض د ماتن رحمة الله عليه خو شپږم د صفات سلبيه نه ذکر کوي چې الله تعالیٰ معدود ندے ؛ ځکه چې عدد مستلزم دے کثرت لره او کثرت په شئ کښې په دوه طريقو سره راځي. ١ـ **کثرت باعتبار الاجزآء**. ٢ـ **کثرت باعتبار الجزئيات**. او باری تعالیٰ د دې دواړه قسمه کثرت نه منزه دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه: ﴿١﴾.. دفع د اعتراض به اوکړي **«اى ذى عدد»** سره. ﴿٢﴾.. د مخکښې درے واړه صفات حاصل به ذکر کړي **«يعنى ليس محلا للكميات»** سره.

قوله: اى ذى عدد و كثرة: ١ـ دفع د سوال ده چې عدد عند اَهْلِ الْحُسَّاب ديته وائي: چې واقع کيږي نصف د مجموعه د حاشِيَتَيْنُ **«طرفين»** بنا پدې تعريف باندې يو/١ عدد ندے بلکه عدد به د دوه/٢ نه شروع کيږي ؛ ځکه چې د يو/١ دپاره حاشتين نشته چې دا ئې نصف شي ، البته د دوه/٢ دپاره حاشتين شته چې « ١ او ٣ » دے اوس چې دا حاشتين جمع کړے ؛ نو « ٣+١= ٤» راځي او د ٤ دپاره نصف «٢» راځي. بنا پدې تعريف واقعي چې باری تعالیٰ معدود ندے ؛ ځکه چې واجب تعالیٰ خو واحد لاشريک دے او واحد عدد نه شو. خو بل تعريف د عدد کيږي **«ما يُقَال فى جواب عَنْ»** هغه چې په جواب د **«عَدّ»** کښې واقع کيږي لکه: تا ته څوک او وائي چې **«عدّ اٰلِهتَكَ»** نو ته به جواب ورکوې چې **«واحدٌ»** بنا پدې تعريف باندې **«واحدٌ»** په عدد کښې داخل دے لهذا واجب تعالیٰ هم د قبيلے د عدد نه دے ؛ ځکه الله تعالیٰ واحد دے. **جواب:** شارح رحمة الله عليه وکړو چې **«ذى عددٍ و كثرةٍ»** يعني د واجب تعالیٰ نه نفي د معدوديت پدې معنی ده چې په باری تعالیٰ کښې کثرت نشته ځنکه چې په عدد کښې کثرت دے ، پدې شان چې اول عدد د مفرد نه شروع شي تر لس پورې ، بيا مرکب بنائي شروع شي تر نولس پورې. او بيا مرکب عطفي شروع شي چې د هغې دپاره څه انتهاء نشته.

قوله: يعنى ليس محلًّا للكمّيات: ٢ـ حاصل د مخکښې درې واړه صفات ذکر کوي چې د الله تعالیٰ نه **«مصور ، محدود ، معدود»** صفات منتفي دي. د دې مقصد دا دے چې واجب تعالیٰ محل د کميّات متصله هم ندے لکه مقادير يعني طول ، عرض ، عمق شو. وجه دا ده چې مقادير من **خواص الاجسام** دي او باری تعالیٰ جسم ندے **كما مَرَّ**. دغه شان واجب تعالیٰ محل د کميّات منفصله هم ندے لکه اعداد شو ؛ ځکه چې باری تعالیٰ واجب الوجود دے او د واجب الوجود نه جزء وي او نه ئې شريک وي لهذا واجب تعالیٰ د قبيلے د عدد نه کرځول د ده دپاره اجزاء او د هغې نه ترکيب ثابتول دي و **الله تعالیٰ منزهٌ منها**.

﴿**تنبيه**﴾.. د کم اقسام او د هغې تعريفات مع الامثله مخکښې بيان شوي دي په طور د تعليق سره.

---

(١).. ځنکه چې د باری تعالیٰ نه حد حکمی منتفي دے دغه شان ترينه حد منطقي هم منتفي دے ؛ ځکه چې حد منطقي مستلزم دے ترکيب ذهني لره د جنس او فصل نه او باری تعالیٰ د ترکيب ذهني نه هم منزه دے لکه ځنکه چې د ترکيب خارجي نه منزه دے.

قوله: وَلَا مُتَبَعِّض وَ لَا مُتَجَزّ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو ۷، ۸ او ۹ نمبر دری صفات سلبیه په یو ځل ذکر کول دی چې د باری تَعَالیٰ دپاره تبعُض، تجزّی او ترکُّب نشته.

أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل به ذکر کړی د سلب د دی دری واړه صفاتُ دپاره «لما فی ذلک» سره. ﴿۲﴾.. فرق به ذکر کړی په مینځ د دی دری واړه صفات کښې «فما له اجزآء یسمی» سره.

قوله: لما فی ذلک من: ۱۔ دلیل ئی دا دے چې پدی دری واړه صفاتُ کښې احتیاج دے اجزآء نه او احتیاج منافی دے د وجوب سره؛ ځکه احتیاج اماره د امکانِ او حدوث ده.

قوله: فما له اجزآء: ۲۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د متبعّض، متجزّی او متركّب په مینځ کښې فرق ذکر کوی. چې باعتبار الذات دا دری واړه یو شئ دے البته فرق ئی اعتباری دے پدی شان چې کوم شئ ذو اجزآء وی؛ نو دا پدی حیثیت چې د اجزآءُ نه جوړ دے او دا مجموعه د اجزآء ده دیته **مُترکّب** وائی. او پدی حیثیت سره چې دغه اجزآءُ ته د دی انحلال او سپردل کیږی او ترکیبی حیثیت ئی ختمیږی دیته متبعّض او متجزّی وائی. بیا د متبعّض او مِتجزّی په مینځ کښې فرق دا دے چې د متبعّض په صورت کښې دغه **مُنحَل إلیهَا** افراد او جزئیات د شئ وی او دغه شئ ئی کلی وی. او د متجزی په صورت کښې دغه **مُنحَل إلیها** اجزآء د شئ وی او دغه شئ ئی کُل وی. نو حاصل دا شو چې باری تَعَالیٰ نه کلی دے نه کل دے او نه مرکب من الاجزآء دے.

قوله: ولا مُتناهٍ: لسم د صفات سلبیه نه ذکر کوی چې اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ متناهی هم ندے.

قوله: لانَّ ذٰلک من: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دلیل ذکر کول دی چې که اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ متناهی شی نو د قبیلے د مقدار او عدد نه به وګرځی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے **کمامرَّ تفصیله.** «**دلیل الملازمة**» چې تناهی د عدد او مقدار صفت دے اوس که اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ متناهی شی؛ نو خامخا به د قبیلے د مقدار او عدد نه کیدل لازم شی.

سوال: خلق خو وائی چې اعداد غیر متناهی دی او ته وائی چې تناهی د عدد صفت دے دا خو ښکاره تضاد دے؟ **جواب:** مونږه چې عدد ته متناهی وایو؛ نو په جدا معنی سره چې په خارج کښې بالفعل کوم عدد موجود وی دا به متناهی وی، او خلق چې ورته غیر متناهی وائی؛ نو هغه په جدا معنی سره دے چې **لاتَقِفُ عِنْدَ حَدّ** دے.

﴿وَلَا یُوْصَفُ بِالْمَاهِیَةِ﴾ اَیْ الْمُجَانَسَةِ لِلْاَشْیَاءِ لِاَنَّ مَعْنٰی قَوْلِنَا مَا هُوَ مِنْ اَیِّ جِنْسٍ هُوَ وَ الْمُجَانَسَةُ تُوْجِبُ التَّمَایُزَ عَنِ الْمُتَجَانِسَاتِ بِفُصُوْلٍ مُقَوِّمَةٍ فَیَلْزَمُ التَّرْکِیْبُ ﴿وَلَا بِالْکَیْفِیَّةِ﴾ مِنَ اللَّوْنِ وَ الطَّعْمِ وَ الرَّائِحَةِ وَ الْحَرَارَةِ وَ الْبُرُوْدَةِ وَ الرُّطُوْبَةِ وَ الْیُبُوْسَةِ وَغَیْرِ ذٰلِکَ مِمَّا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْاَجْسَامِ وَتَوَابِعِ الْمِزَاجِ وَالتَّرْکِیْبِ.

ترجمه: او واجب تَعَالیٰ نه موصوف کیږی په ماهیت سره، یعنی په مجانست دپاره د اشیآء؛ ځکه چې معنی د دی قول زمونږه چې «ما هو» دے دا ده چې دا د کوم یو جنس نه دے، او مجانست واجبوی جدائی د مشارکات جنسیه نه په فصول مقومه «ذاتیه» سره پس لازمیږی ترکیب. او نه موصوف کیږی باری تَعَالیٰ په کیفیت سره د رنګ، خوند، بوئ، تود والی، یخ والی، لوند والی، وچوالی او علاوه د دینه هغه چې هغه وی د صفاتُ د اجسامُ نه او د توابع د مزاج او ترکیب نه.

تَشرِيح: **قوله: ولا يوصف بالماهية:** ماتن رحمۃ اللہ علیہ د صفات سلبيه نه يو لسم صفت ذكر كوى چې الله تَعَالیٰ په ماهيت نه موصوف كيږى. يعنى الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په داسى شئ نه موصوف كيږى چې د «**ما هُوَ**» په جواب كښې واقع كيږى ؛ ځكه كه الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په ماهيت باندى موصوف شى ؛ نو لازم به شى تركيب په الله تَعَالیٰ كښې او تالى باطل پس مقدم ئې مثل شو. «**دليل بطلان التالى**» ظاهر دے كما مر تفصيله. «**دليل الملازمة**» دا دے چې كه الله موصوف بالماهية شى ؛ نو جنس به شى او قاعده دا ده چې «**كل ما لَهُ جنسٌ فَلَهُ فصلٌ و كُلُّ ما له جنسٌ و فصلٌ فهو مركبٌ ذهنًا**» پس په بارى تَعَالیٰ كښې به هم تركيب ذهنى راشى او دا منافى دے د وجوب سره.

أغراضُ الشَّارح رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دفع د وهم به اوكړى «**اى المجانسة**» سره. ﴿۲﴾.. وجه د تسميه د ماهيت به ذكر كړى «**لان معنى قولنا**» سره. ﴿۳﴾.. دليل به ذكر كړى پدى خبره چې بارى تَعَالیٰ د چا سره شريك فى الجنس ندے «**و المجانسة توجب**» سره.

قوله: قوله: اى المجانسة للاشياء: ۱۔ دفع د وهم داسى ده چې مراد به د ماهيت نه «**ما به الشئ هو هو**» وى او پدى معنى سره خو نفى د ماهيت د بارى تَعَالیٰ نه صحيح نده ؛ ځكه د هر شئ دپاره خپل څه ماهيت وى چې هغه شئ په هغى باندى شئ ګرځى ، پس د بارى تَعَالیٰ دپاره به هم ضرور څه ماهيت وى چې د هغى په وجه بارى تَعَالیٰ واجب ګرځيدلے دے ؟ **جواب:** دلته مراد د ماهيت نه مجانست دے او پدى معنى سره ماهيت د بارى تَعَالیٰ نه منتفى كول ضرورى دى.

قوله: لان معنى قولنا ماهو: ۲۔ وجه د تسميه د ماهيت ذكر كوى چې ماهيت ته ماهيت ځكه وائى چې دا په جواب د «**ماهو**» كښې واقع كيږى. ديته وائى «**تسمية المسئول باسم آلة السُّؤال**» ځكه «**ماهو**» **آلة السوال** ده او مسئول جنس دے د **آلة السوال** نوم جنس لره كيخودلے شو.

قوله: و المجانسة توجب التمايز: ۳۔ دليل ذكر كوى چې بارى تَعَالیٰ موصوف بالماهيت ندے يعنى د بارى تَعَالیٰ مجانست د اشياء سره نشته ؛ ځكه چې د كوم شئ مجانست وى د اشياء سره هغه كښې عموم راشى او په شركآء كښې مُبهم شى ، اوس د دى د امتياز دپاره يو فصل مقوّم ضرورى وى «**يعنى دا سى فصل چې د ده په قِوَام او ذات كښې داخل شى**» چې د نورو شركآءُ نه دا ممتاز كړى او جدا نوعه حاصل شى ، پس د بارى تَعَالیٰ دپاره به هم فصل مقوّم لازم شى او دا قاعده مخكښې ذكر شوه چې «**كل ما له جنس فله فصل ، و كل ما له جنس و فصل فهو مركبٌ ذهنًا ، و الله تَعَالیٰ متعال عن ذلك علوًا كبيرًا**» ځكه چې د كوم شئ دپاره اجزآء ذهنيه راشى ؛ نو ضرور به د هغى دپاره اجزآء خارجيه هم راځى او احتياج الى الاجزآء اماره د حدوث او امكان ده چې منافى دے د وجوب سره.

قوله: فصل يقوّمُه: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د فصل سره د «**يقوّمُه**» قيد په لګولو سره دفع د اعتراض ده ، چې ته وائى د هر جنس دپاره لابدى وى د فصل نه ؛ نو مراد به ستا د فصل نه فصل مُقَسِّمْ وى او فصل مُقَسِّم خو د هر جنس دپاره ضرورى ندے ؛ ځكه چې جنس عالى لكه جوهر شو د دى فصلِ مُقَسِّمْ نشته چې تقسيم پكښې را ولى ؟ **جواب:** مراد د فصل نه فصل مُقَوِّمْ دے

چې د دی سره حصول د شئ راځی ، او فصل مُقَوِّمْ د هر جنس دپاره ضروری دے حتی چې د جوهر دپاره هم فصل مُقَوِّمْ ضروری دے اګر چې فصل مُقَسِّمْ ئی ضروری ندے.

قوله: ولا بالكَيْفِيَّةِ: غرض د ماتن رحمة الله عليه نه دولسم د صفات سلبيه نه ذکر کوی چې باری تَعَالىٰ به کیفیت نه موصوف کیږی.

قوله: مِنَ اللَّوْنِ و الطَّعمِ: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره یو د کیفیت تعیین کوی چې مراد د دینه رنګ ، خوند ، بوئ ، تود ، یخ ، لوند ، وچ وغیره کیفیات دی یعنی پدیکښې هر قسم کیفیت د باری تَعَالىٰ نه منتفی دے ، برابره ده که د هغی احساس په حواس ظاهره سره کیږی لکه دغه مذکوره کیفیات شو ، یا ئی ادراک په حواس باطنه سره کیږی لکه غم ، خوشحالی ، پښیمانتیا وغیره شو. دویم دلیل ته اشاره کوی پدی عبارت سره چې «**مِمَّا هُوَ من صفات الأَجْسام**» یعنی که باری تَعَالىٰ موصوف بالکیفیة شی ؛ نو واجب تَعَالىٰ به جسم او مرکب وګرځی او تالی باعتبار الشقین باطل دے پس مقدم ئی مثل دے. «**دليل بطلان التالی**» ظاهر دے کما مرَّ مِرارًا. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې څومره کیفیات چې دی دا **مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسَام و تَوَابِعِ الْمِزَاج** دی ، اوس که باری تَعَالىٰ موصوف بالکیفیة شی ؛ نو لازمًا به جسم شی ، او مزاج چونکه مرکب وی لهذا باری تَعَالىٰ به هم مرکب شی.

قوله: من توابع المزاج: مزاج د مُمَازَجَتْ نه مأخوذ دے باب مفاعله ده په معنی د خلط ملط او ګډوډ والے سره راځی. او په اصطلاح کښې: «**كيفيةٌ متشابهةٌ تحصل عن تَفَاعُلِ عناصرٍ منافرةٍ لأجزاء مماسةٍ ، بحيث تكسر سَورة كل منها سورة كيفية الآخر.**» ﴿التعريفات : ۲۱۱﴾ **ترجمه:** مزاج عبارت دے د هغه کیفیت نه چې حاصل شی د خلط د اشیآء «عناصر» متضاده نه پدی شان سره چې هر یو ضد کسر «ماتول» اوکړی د تیره والی د ضد آخر. لکه: تود او یخ دوه مُتضاد عُنْصَرْ دی چې دا خلط شی د یو بل سره ؛ نو هر یو د بل زور کم کړی پس د دینه یو بین بین مزاج جوړ شی چې نه ډیر یخ وی او نه ډیر تود وی. دغه شان لوند او وچ چې د یو بل سره خلط شی هر یو کسر د تیره والی د بل اوکړی ؛ نو د دینه هم یو معتدل مزاج حاصل شی.

بَيَانُ اَنَّ الْوَاجِبَ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ لَيْسَ بِمُتَمَكِّنٍ فِيْ مَكَانٍ

﴿وَلَا يَتَمَكَّنُ فِيْ مَكَانٍ﴾ لِاَنَّ التَّمَكُّنَ عِبَارَةٌ عَنْ نُفُوْذِ بُعْدٍ فِيْ اٰخَرَ مُتَوَهَّمٍ اَوْ مُتَحَقَّقٍ يُسَمُّوْنَهُ المكَانَ وَالْبُعْدُ عِبَارَةٌ عَنْ اِمْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ اَوْ بِنَفْسِه عِنْدَ الْقَائِلِيْنَ بِوُجُوْدِ الْخَلَاءِ وَاللهُ تَعَالىٰ مُنَزَّهٌ عَنِ الْاِمْتِدَادِ وَ الْمِقْدَارِ لِاسْتِلْزَامِه التَّجَزِّيْ. فَاِنْ قِيْلَ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ مُتَحَيِّزٌ وَّلَا بُعْدَ فِيْهِ وَ اِلَّا لَكَانَ مُتَجَزِّيًا ؟ قُلْنَا الْمُتَمَكِّنُ اَخَصُّ مِنَ الْمُتَحَيِّزِ لِاَنَّ الْحَيِّزَ هُوَ الْفَرَاغُ الْمُتَوَهَّمُ الَّذِيْ يَشْغَلُهُ شَيْءٌ مُمْتَدٌّ اَوْ غَيْرُ مُمْتَدٍّ فَمَا ذَكَرَ دَلِيْلٌ عَلىٰ عَدَمِ التَّمَكُّنِ فِي الْمَكَانِ وَ اَمَّا الدَّلِيْلُ عَلىٰ عَدَمِ التَّحَيُّزِ فَهُوَ اَنَّهُ لَوْ تَحَيَّزَ فَاِمَّا فِي الْاَزَلِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْحَيِّزِ اَوْ لَا فَيَكُوْنَ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ ، وَ اَيْضًا اِمَّا اَنْ يُسَاوِيَ الْحَيِّزَ اَوْ يَنْقُصَ عَنْهُ فَيَكُوْنَ مُتَنَاهِيًا اَوْ يَزِيْدَ عَلَيْهِ فَيَكُوْنَ مُتَجَزِّيًا وَ اِذَا لَمْ

يَكُنْ فِیْ مَكَانٍ لَمْ يَكُنْ فِیْ جِهَةٍ لَا عَلُوٍّ وَلَا سِفْلٍ وَلَا غَيْرِهِمَا ؛ لِاَنَّهَا اِمَّا حُدُوْدٌ وَّ اَطْرَافٌ لِلْاَمْكِنَةِ اَوْ نَفْسُ الْاَمْكِنَةِ بِاِعْتِبَارِ عُرُوْضِ الْاِضَافَةِ اِلٰی شَیْءٍ. ترجمه: او باری تَعَالیٰ متمکن ندے په یو مکان کښې ؛ ځکه چې تمکن عبارت دے د ننوتلو د یو بعد نه په بل بعد متوهم یا موجود کښې چې دوی نوم ورکوی هغې ته مکان ، او بعد عبارت دے د هغه امتداد «طول ، عرض ، عمق» نه چې قائم دے تر جسم او یا قائم بالذات دے په نیز د هغه جا چې قائل دی په وجود د خلاء باندی ، او الله تَعَالیٰ پاک دے د امتداد او مقدار نه ؛ ځکه چې دا مستلزم دے تجزی لره ، پس که او ویلے په طور د اعتراض چې **جوهر الفرد** متحیز دے او بعد پکښې نشته کنه بیا خو به متجزی شی ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې متمکن اخص دے د متحیز نه ؛ ځکه چې حیز خلاء متوهم هغه ده چې مشغوله کړی هغې لره شئ که ممتد وی او که غیر ممتد وی ، پس کوم څه چې ذکر شو دا دلیل وو د باری تَعَالیٰ په عدم تمکن فی المکان باندی او هر چې دے دلیل په عدم تحیز فی حیز باندی ؛ نو هغه دا دے چې که باری تَعَالیٰ متحیز شی ؛ نو یا به په ازل کښې وی پس لازم شو قدم د حیز او که په ازل کښې نه وی ؛ نو کیږی باری تَعَالیٰ محل د حوادثُ ، دغه شان یا به دغه مساوی وی د حیز سره او یا به ترینه کم وی پس گرځی باری تَعَالیٰ متناهی او یا به زیات وی د حیز نه پس کیږی باری تَعَالیٰ متجزی. او کله چې دغه باری تَعَالیٰ په مکان کښې نه شو ؛ نو نه کیږی په جهت کښې نه په بره او نه لاندی او نه علاوه د دی دواړو نه ؛ ځکه چې دغه جهات یا حدود او اطراف د امکنه دی او یا عین امکنه دی په اعتبار د عروض د نسبت د دی یو شئ ته.

تَشْرِيْحُ: قوله : ولا يتمكّنُ فی مكان: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه دیارلسم د صفات سلبیه نه ذکر کول دی چې اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ په یو مکان کښې ندے موجود ؛ ځکه د یو شئ په مکان کښې کیدلو مطلب دا دے چې دے په خپل وجود کښې مکان ته محتاج وی او الله تَعَالیٰ د احتیاج نه منزه دے. بیا «**تمکّن**» عبارت دے د «**کون فی المکان**» نه.

اعتراض: بیا خو ذکر د «**فی مکانٍ**» روسته د «**لا یتمکّنُ**» نه مستدرک دے ؛ ځکه «**تمکّن**» دغه معنی ادا کوی ؛ نو «**فی مکانٍ**» ته ضرورت نشته ؟ **جواب:** ماتن رحمۃ اللہ علیه اضافه د «**فی مکانٍ**» د فائدے دپاره کړی ده چې دفع د وهم ده ، هغه دا چې «**تمکّن**» په دوه معنو سره راځی یو په معنی د «**کون فی المکان**» سره ، او پدی معنی سره دا صفت د باری تَعَالیٰ نه سلب دے ، دویم په معنی د «**قدرت**» سره راځی لکه قران کریم کښې راځی: **فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ** [الأنفال: ۷۱] او پدی معنی سره دا صفت د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت دے ؛ نو ماتن رحمۃ اللہ علیه د «**فی مکانٍ**» اضافه وکړه د دی دپاره چې دلته اوله معنی مراد ده ، او واهم دی وهم ونکړی چې دلته به معنی ثانی مراده وی. بیا د باری تَعَالیٰ دپاره **تمکّن فی مکان** نشته پدی معنی سره چې د باری تَعَالیٰ خاص یو مقام نشته چې الله تَعَالیٰ پکښې نفوذ کړے وی. او دا مذهب د اهل السنة والجماعة دے چې باری تَعَالیٰ فوق العرش دے بغیر د تمکن نه او کیفیت ئی هم مونږه ته معلوم ندے. د امام مالک رحمۃ اللہ علیه نه چا تپوس وکړو د استوآء علی العرش په باره کښې ؛ نو هغه جواب ورکړو چې «**الإستوآءُ معلومٌ ، و الكَيْفُ مَجْهُولٌ ، والسُّؤالُ عنه بِدْعَةٌ**» یعنی استوآء معلومه ده چې الله تعالی څنګه ویلی دی ، کیفیت ئی مجهول دے ، او تپوس کول د دی په باره کښې بدعت دے. او صاحب د بدأ الامالی فرمائی: **شعر**

وَرَبُّ الْعَـرْشِ فَوْقَ الْعَـرْشِ لٰكِنْ * بِلَا وَصْفِ التَّمَكُّنِ وَاتِّصَـالِ**

او دی قسمه صفاتُ ته متشابهات وائی چې پدیکښې اختلاف دے : ۱ـ د متشبهه مذهب دا دے چې د باری تَعَالیٰ دپاره دا صفات داسی ثابت دی څنګه چې د مخلوق دپاره ثابت دی مثلاً: په

قرآن کريم کښې راځي: ﴿يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح: ١٠) ﴿فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾ (البقرة: ١١٥) ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم: ٤٢) دغه شان په حديث کښې راځي: «لن تمتلیء النار حتی يضع الجبار قدمه فيها ، فتقول قط قط قد امتلأت» (غرائب التفسير وعجائب التأويل : ٢/ ١١٣٣) حاصل دا چې دوی وائی «لَهُ يَدٌ كَأَيْدِينَا ، و وجهٌ كوجوهنا ، و ساقٌ كساقنا ، و قدمٌ كأقدامنا»

٢۔ رائې د جمهورُ اهل السنة والجماعة متقدمين ده ، دوی دا قسمه صفات باری تَعَالیٰ لره ثابتوی بِلَا تَشْبِيهٍ وَلَا تَاْوِيلٍ دوی وائی: «الله أعلم بمراده» يعنی د «يد ، وجه ، ساق» وغيره نه چې څه مراد دی زمونږه پری ايمان دے او د معنی مراد علم ئې الله تَعَالیٰ دے.

٣۔ رائې د اهل السنة والجماعة متأخرينُ ده ، دوی وائی چې د باری تَعَالیٰ دپاره دا قسمه صفات ثابت دی خو تأويل پکښې کوی پدی شان چې مثلاً د «يد» نه مراد قدرت دے ، او د «وجه» نه مراد ذات د باری تَعَالیٰ دے ، او د «ساق» نه مراد ظهور دے وغيره وغيره.

٤۔ دريم مذهب د علامه ابن تيميه رحمۃ اللہ علیہ دے ، دے وائی چې مراد د «يد ، وجه ، ساق» نه مثلاً حقيقی لاس ، مخ او پنډۍ ده خو كما يليق بشانه ، يعنی هغه د دغه متشابهاتُ حقيقی معنی اخلی خو كما يليق بشانه ورسره وائی. بعض خلق د علامه ابن تيميه رحمۃ اللہ علیہ د خبری په مقصد ندی پوهه شوی ؛ نو علامه ته ئې د «مجسّمه ، مشبّهه» نسبت کړے دے ، خو داسې نده بلکه د شيخ الاسلام علامه ابن تيميه رحمۃ اللہ علیہ عقيده د عام اهل السنة والجماعة ده خو د لګ فرق سره چې هغه دقيق دے. والله أعلم.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿١﴾.. دليل د عدم تمکن فی مکان دپاره به ذکر کړی «لانّ التّمکّن عبارةٌ» سره. ﴿٢﴾.. اشاره به اوکړی يو اختلاف ته «متوّهم او متحقّق» سره. ﴿٣﴾.. د بُعدْ تعريف به اوکړی «و البُعد عبارةٌ» سره. ﴿٤﴾.. اعتراض به اوکړی «فانْ قيل» سره. ﴿٥﴾.. جواب به اوکړی «قلنا» سره. ﴿٦﴾.. دفع د يو اعتراض به اوکړی «فما ذکر دليل علی» سره. ﴿٧﴾.. دليل په عدم تحَيُّز فی حيزٍ «و أمّا الدّليل علی عدم التّحيّز» سره. ﴿٨﴾.. بعض نور صفات سلبيه د باری تعالی به ذکر کړی او د هغی د نفی دپاره به دليل ذکر کړی «و اذا لم يکن فی مکانٍ» سره.

بَيَانُ الْإِخْتِلَافِ فِيْ تَعْرِيفِ الْمَكَانِ

قوله: لان التمکن: ١۔ دليل ذکر کول دی په نفی د صفت مذکوره باندی. د دليل نه مخکښې د يو خو خبرو وضاحت ضروری دے. ١۔ د «بُعد» نه څه مراد دے ؟ ٢۔ اختلاف فی تعريف المکان. ٣۔ د «تمکن فی مکان» نه څه مراد دے ؟ ٤۔ «خلاء» موجوده ده کنه ؟

﴿١﴾.. «ما هو البعد القائم بالجسم» ؟ عند الحکمآء و المتکلمين په هر جسم پوری يو بعد او إمتداد قائم وی چې دا عبارت دے د «طول ، عرض ، عمق» نه ، پدی شان چې دا بُعد عرضِ زائده علی

حقيقة الجسم دے ، دليل او علامه د عرضيت او زائد والی ئی دا ده چې دا په يو ځائے نه پاتی کيږی بلکه بدليږی رابدليږی لکه: يو انسان ولاړ وی د هغی طول ، عرض ، عمق يو شان وی ، خو چې کله کيني ؛ نو بيا ئی طول ، عرض ، عمق بدل شی سره د دينه چې حجم ئی هم هغه حجم وی کوم چې په حالت د قيام کښې وو ، معلومه شوه چې امتداد د حقيقت د جسم نه علاوه څيز دے. بيا د دی امتداد مختلف اسمآء دی مثلا: «بُعدِ مادی ، بُعدِ عَرض ، جِسْمِ تَعلیمِی» وغيره. حکمآء او متکلمين دواړه په جسم کښې د امتداد د وجود قائل دی ، فرق ئی صرف دا دے چې حکمآء اشراقيِّين دی لره موجود متحقق منی ، او متکلمين دی بُعد ته متوهم وائی. عند المتكلمين دا ځکه غير موجود دے چې د دوی په نيز باندی جسم مرکب دے د اجزآء لا تتجزی نه چې دا غير محسوس اجزآء دی ، اوس کوم جسم چې د دينه مرکب شی هغه به هم قطعی نه وی بلکه يو امر موهوم به وی ؛ نو د دی بُعد هم متوهَّم شو. او حکمآء جسم مرکب وائی د هيولی او صورت جسمی نه او دا موجود محسوس دی پدی وجه د دی بُعد هم موجود متحقِّقْ شو.

﴿تنبيه﴾ دا تفصيل د هغه «بُعد» دے کوم چې قائم بالجسم وی ، دويم بُعد هغه دے چې مجرد عن الماده او قائم بالذات دے چې دوی هغی ته مکان وائی ، دی «بُعد» ته هم حکمآء موجود او متکلمين موهوم وائی.

﴿۲﴾.. «الاختلاف فی تعريف المكان» په تعريف د مکان کښې اختلاف دے دری مذاهب دی: ۱ـ عند المشائيِّين مکان عبارت دے د «السَّطحُ البَاطِنُ من الجِسم الحَاوِی المماسُ للسَّطح الظَّاهِرِ من الجِسْمِ المحْوِی» كالمآء فی الكوز ، كما مر.

۲ـ عند أفلاطون و الاشراقيين مکان عبارت دے د «نُفُوذُ بُعْدٍ فِی بُعْدٍ أُخر مُتَحَقِّقٍ» يعنی ننوتل د يو بُعد په بل بُعد کښې چې متحقّق موجود وی لکه: يو تش حوض دے د دی يو خپل بُعد دے چې د دی حوض اطراف په هغی کَيره اچولی ده ، خو مينځ ئی د هوا نه ډک دے کله چې پديکښې اوبو نفوذ وکړو ؛ نو د دی حوض نه هوا خارجه شوه او اوبه پکښې حاصل شوی چې د هغی خپل طول ، عرض ، عمق دے ، خو دی اوبو د حوض په اصل طول عرض عمق کښې هيڅ قسم تغيير را نه وستلو بلکه هغه په خپل ځائے قائم متحقق علی حاله دے ، داسی نده چې د حوض نه دغه بُعد او وتلو او بل ځائے حاصل شو ، ديته بُعدِ جَوْهَرِی او بُعدِ مجرد عن المادّه هم وائی.

۳ـ عند المتكليمن مکان عبارت دے د «نُفُوذُ بعدٍ فی بُعدٍ أخَرَ موهومٍ» نه په مثال مذکور کښې د دغه تش حوض دپاره بعد شته خو موهوم دے متحقق ندے کله چې پکښې او به حاصل شوی ؛ نو هغی پکښې ځانله بُعد حاصل کړو.

﴿۳﴾ ما المراد من التمكن فی مكانٍ ؟ د تمکن فی مکان نه مراد دا دے چې يو بعد (مراد د جسم بُعد دے.) په بل بُعد کښې (مراد د مکان بُعد دے) نفوذ او سرايت او ننوتل اوکړی برابره خبره ده که دا دويم بُعد متحقّق وی لکه دا رائی د اشراقيينُ او افلاطون وه ، او که متوهَّم وی لکه دا رائی د متکلمين وه.

﴿٤﴾ الخلآء موجودٌ أمْ لَا ؟ خلآء عبارت دے د هغه بُعد نه چې يو جسم هغی لره مشغول کړے نه وی. پدی مسئله کښې د عقلآء اختلاف دے چې په عالَم کښې خلآء موجود متحقّق ده او که نه

غیر موجود متوهَّم ده. د افلاطون او د هغه د متّبعین ، اشراقیین مذهب دا دے چې د خلآء دپاره وجود شته ، او دا مذهب د متکلمین هم دے خو فرق دا دے چې أفلاطون او اشراقیین خلآء جوهرِ موجود بالفعل منی ، او متکلمین خلآء جوهرِ موجود مَوْهُومِ مَحْض منی ، یعنی خلآء د دوی په نیز باندی «لاشئ محض» دے. او د جمهورُ حکمآء مذهب دا دے چې خلآء غیر موجود شئ دے. و **التفصیل فی فن الحکمة.**

پس د دی تمهید نه اوس دلیل ملاحظه کوو هغه دا چې باری تَعَالیٰ متمکن فی مکان ندے «دعوی» ؛ ځکه چې که باری تَعَالیٰ متمکن فی مکانٍ شی ؛ نو حادث به شی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے او بار بار تیر شوے دے چې باری تَعَالیٰ حادث ندے ، «**دلیل الملازمة**» شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے چې تمکن عبارت دے د «**نفوذ بعد فی بعد اخر متحقق عند الاشراقیین او متوهم عند المتکلمین**» نه ، د دی تعریف نه دا معلوم شوه چې هر متمکن فی مکانٍ ذِیْ بُعْدٍ یعنی طول ، عرض ، عمق واله وی ، اوس که باری تَعَالیٰ متمکن فی مکانٍ شی ؛ نو د ده دپاره به هم بعد ثابت شی ، او ذی بعد قابل تقسیم وی ؛ ځکه طول په یو جانب او عرض په جانبین او عمق په دری جوانبُ تقسیم قبلوی ، او هر قابل تقسیم شئ قابل انعدام وی ، او هر قابل انعدام حادث وی پس باری تَعَالیٰ به هم حادث شی.

قوله: نفوذ بُعْدٍ: د دی بُعد نه مراد هغه بُعد دے چې قائم بالجسم وی. او «**فی بُعدٍ أخر**» نه مراد هغه بُعد دے چې مجرد عن الماده وی.

قوله: متوهَّم: ۲ـ اختلاف ته اشاره ده چې محشی ئې تفصیل بیان شو ، «**متوهم عند المتکلمین**» او «**متحقق عند الاشراقیین**»

قوله: و البُعد عبارة: ۳ـ د بعد تعریف کول دی. چې بعد هغه امتداد «**طول ، عرض ، عمق**» دے چې قائم بالجسم دے چې دیته بعد قائمه بالجسم وائی. او یا هغه امتداد چې قائم بنفسه دے چې دیته بعد مجرد عن الماده وائی ، او «**عند القائلین بوجود الخلآء**» نه مراد متکلمین او اشراقیین دی ، **کما مر التفصیل.**

قوله: فَانْ قِیل الجوهر الفرد: ٤ـ اعتراض په تعریف مذکور د تمکُّن دے ، منشأ د اعتراض عدم فرق دے بین المکان و الحیز. حاصل د اعتراض دا دے چې تا د باری تَعَالیٰ د عدم تمکن فی مکانٍ دپاره دلیل دا پیش کړو چې په باری تَعَالیٰ کښې بُعد نشته ، او په کوم شئ کښې چې بُعد نه وی د هغه دپاره مکان او حیز هم نه وی ، دا قاعده ستا صحیح نده ؛ ځکه چې **جوهر الفرد** بمعنی **الجزء الذی لایتجزی** بالاتفاق متحیز دے ، حلانکه په جوهر الفرد کښې بُعد نشته ؛ ځکه که بعد پکښې راشی ؛ نو جوهر الفرد به قابل تقسیم او متجزی شی او دا باطل ده ؟

قوله: قلنا المتکمن: ٥ـ جواب ذکر کوی منشأ د جواب فرق دے په مینځ د حیز او مکان کښې. حاصل د جواب دا دے چې دا اعتراض ستا صحیح وو خو که حیز او مکان یو شئ وو او د دواړو په مینځ کښې نسبت د تساوی وو ، حلانکه پدی دواړو کښې فرق دے په ضمن د عموم خصوص مطلق کښې ، مکان اخص مطلق او حیز اعم مطلق دے ؛ ځکه چې مکان د هغه څیز دپاره وی چې په هغی کښې بُعد او امتداد وی په خلاف د متحیز فی حیز چې د دی دپاره دا ضروری نده

بلکه حیز د هغه شئ دپاره هم کیدلے شی چې ممتد وی لکه جسم ، او د هغه دپاره هم کیدلے شی چې غیر ممتد وی لکه **جوهر الفرد** بمعنی **الجزء الذی لایتجزی.** لهذا جوهر الفرد متحیز دے خو متمکن ندے چې بعد ورلره لازمی شی او قابل تقسیم شی.

قوله: فما ذکر دلیل: ٦۔ دفع د اعتراض ده چې مکان خاص شو او حیز عام شو ؛ نو تا خو نفی د تمکن فی مکان وکړه د باری تعالیٰ نه او نفی د خاص مستلزم نفی د عام لره نه گرځی او باری تعالیٰ چې څنګه متمکن فی مکان ندے دغه شان متحیز فی حیز هم ندے ؛ نو د هغی دپاره خو دلیل ذکر نه شو ؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه فرمائی: چې ستا خبره صحیح ده ، د عدم تحیز دپاره دلیل واوره په دوه طریقو سره.

قوله: فهو انه لو تحیز: ۷۔ دلیل اول دا دے چې که الله تعالیٰ متحیز فی حیز شی ؛ نو دا به یا به ازل کښې وی او یا به په لایزال کښې وی ، او تالی په اعتبار د شقین سره باطل دے پس مقدم ئی مثل شو. **«دلیل بطلان التالی باعتبار الشق الاول»** که باری تعالیٰ په ازل کښې متحیز شی ؛ نو لازم به شی قدم الحیز او دا باطل ده ؛ څکه حیز ماسوی الله من العالَم دے او مونږه مخکښې حدوث د عالَم بجمیع اجزائه ثابت کړے دے لهذا حیز هم حادث شو. **«دلیل بطلان التالی باعتبار الشق الثانی»** که باری تعالیٰ په لایزال کښې متحیز فی حیز شی ؛ نو لازم به شی کیدل د باری تعالیٰ محل د حوادثُ او دا هم باطل ده ؛ څکه کوم شئ چې محل د حوادثُ وی هغه حادث وی لهذا باری تعالیٰ به هم حادث شی.

قوله: و ایضًا إما أن یُساوی: دا دویم دلیل دے دعوی ئی هم هغه ده چې باری تعالیٰ متحیز فی حیز ندے ؛ څکه که باری تعالیٰ متحیز فی حیزِ شی ؛ نو بیا به خالی نه وی یا به مساوی وی د حیز سره یا به ترینه ناقص وی او یا به ترینه زائد وی ، او تالی په اعتبار د شقوق ثلثه سره باطل دے پس مقدم ئی مثل شو. **«دلیل الملازمة»** ظاهر دے ؛ څکه شقوق هم دغه دری دی بل نشته. **«دلیل بطلان التالی»** باعتبار الشق الاول والثانی دا دے چې چونکه حیز متناهی دے او مساوی د متناهی یا انقص من المتناهی ، متناهی وی پس باری تعالیٰ هم متناهی شو او دا باطل ده ؛ څکه چې تناهی من باب المقادیر والاعداد ده او باری تعالیٰ نه من جنس المقادیر دے او نه من جنس الاعداد دے. **«بطلان التالی باعتبار الشق الثالث»** داسی دے چې که باری تعالیٰ زائد شی د حیز نه ؛ نو پدی صورت کښې به تقسیم راشی په باری تعالیٰ کښې پدی شان چې څه حصه به په حیز کښې دننه شی او څه حصه به د حیز نه بهر شی او تقسیم په واجب تعالیٰ کښې هم باطل دے.

قوله: و اذا لم یکن فی مکان: ۸ ـ څه بعض نور صفات د باری تعالیٰ ذکر کوی او پدی سره مقصود د شارح رحمة الله عليه دفع د اعتراض ده. **اعتراض** دا دے چې تاسو د باری تعالیٰ نه نفی د مکان او حیز خو وکړه خو دا معلومه نه شوه چې د باری تعالیٰ دپاره جهت شته او کنه ؟ **جواب:** چې که ماتن رحمة الله عليه د باری تعالیٰ نه نفی د مکان وکړه ؛ نو د دی سره نفی د جهت خود بخود وشوه ، یعنی نفی د مکان مستلزم ده نفی د جهت لره پدی شان چې د جهت په تعریف کښې اختلاف دے ، او بنا بر هر تقدیر نفی د مکان مستلزم ده نفی د جهت لره. خو مراد د جهت نه خاص جهت دے ، پدی عبارت سره مونږه دفع د سوال وکړه **سوال:** دا دے چې نفی د جهت د باری تعالیٰ نه صحیح نده ؛

ځکه باري تعالی خانله ځپله جهت ثابت کړے دے فرمائي: **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ** ﴿الأنعام: ۱۸﴾ **وَهُوَ الَّذِيْ فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَّفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ** ﴿الزخرف: ۸۴﴾ معلومه شوه چې د باري تعالی دپاره جهت شته؟ **جواب:** مراد د جهت نه خاص جهت دے **لا كما يليق بشانه.**

قوله: لانّها إمّا حُدُوْدٌ: غرض د شارح رحمة الله عليه دليل ذکر کول دي په نفي د جهت باندې حاصل ئې دا دے چې عند الحكمآء د جهت تعريف دے: «**حُدُوْدُ الْأَمْكِنَةِ و أَطْرَافُهَا**» يعني «جهت حدود او اطراف د أمكنه دے» ځکه جهت عبارت دے د منتهی د اشاره حسيه نه ، او منتهی د اشاره حسيه سطح **مُحَدَّبْ** «بره طرف» د **فلک الافلاک** دے او فلک الافلاک د ټول عالَم دپاره مکان دے لهذا جهات اطراف او حدود د مکان شو، بنا پدې تعريف باندې جهات د مکان دپاره عوارض دي اوس باري تَعَالٰی چې څنګه د مکان نه پاک دے؛ نو د عوارضُ د مکان نه هم پاک دے.

قوله: او نفس الامكنة: عند المتكلمين جهت عبارت دے د عين مکان نه ، يعني «**انفوذ بُعدٍ في بُعدٍ أخر**» ته جهت وائي. ليکن «**باعتبار عروض الاضافة اليه**» مثلا درې منزله مکان دے پديکښې مينځ واله منزل فوق دے په نسبت د اول منزل او تحت دے په نسبت د دريم منزل باندې سره د دينه چې دغه دريم منزل هم مکان دے. معلومه شوه چې جهت عين مکان دے او فرق ئې اضافي او نسبتي دے. او چې باري تَعَالٰی مکاني نه شو؛ نو جهت واله هم ندے.

﴿**وَلَا يَجْرِيْ عَلَيْهِ زَمَانٌ**﴾ **لِاَنَّ الزَّمَانَ عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مُتَجَدِّدٍ يُقَدَّرُ بِه مُتَجَدِّدٌ أٰخَرَ ، وَعِنْدَ الْفَلَاسِفَةِ عَنْ مِقْدَارِ الْحَرَكَةِ وَاللهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنْ ذٰلِكَ. وَ اعْلَمْ أَنَّ مَا ذَكَرَهُ مِنَ التَّنْزِيْهَاتِ بَعْضُهُ يُغْنِيْ عَنِ الْبَعْضِ إِلَّا أَنَّهُ حَاوَلَ التَّفْصِيْلَ وَالتَّوْضِيْحَ قَضَاءً لِحَقِّ الْوَاجِبِ فِيْ بَابِ التَّنْزِيْهِ وَرَدًّا عَلَى الْمُشَبِّهَةِ وَ الْمُجَسِّمَةِ وَ سَائِرِ فِرَقِ الضَّلَالِ وَ الطُّغْيَانِ بِأَبْلَغِ وَجْهٍ وَ أَوْكَدِه فَلَمْ يُبَالِ بِتَكْرِيْرِ الْأَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَ التَّصْرِيْحِ بِمَا عُلِمَ بِطَرِيْقِ الْاِلْتِزَامِ.**

ترجمه: او نه جاري کيږي په صانع باندې زمانه؛ ځکه چې زمانه زمونږه په نيز عبارت دے د نوي امر نه چې اندازه کولے شي پدې سره يو بل نوے امر، او د فلاسفو په نيز باندې عبارت دے د مقدار د حرکت نه ، او الله تَعَالٰی پاک دے د دينه ، پوهه شه هغه چې ذکر کړي دي ماتن رحمة الله عليه په باب د تنزيهاتُ کښې بعض د دينه بے پرواهي راولي د بعض نورو نه ، مګر دومره ده چې بيشکه مصنف رحمة الله عليه قصد د تفصيل او توضيح کړے دے دپاره د پوره کولو د حق واجب تَعَالٰی په باب د تنزيه کښې او دپاره د رد کولو په مشبّهه او مجسّمه او په ټولو ګمراه او سرکشه فرقو باندې په کامل طريقے او مظبوطې طريقے سره ، پس باک ئې ندے کړے په تکرار د الفاظ مترادفه باندې او په تصريح د هغه چې معلوم شوي دي په طريقے د التزام سره.

تَشْرِيْح: قَوْلُهٗ: وَلَا يَجْرِيْ عَلَيْهِ زَمَانٌ: غرض د ماتن رحمة الله عليه څوارلسم صفت سلبي ذکر کول دي چې په الله تَعَالٰی باندې زمانه نه جاري کيږي ، د جريان الزمان مقصد دا دے چې باري تَعَالٰی زماني ندے داسې چې بغير د زمانے نه د الله تَعَالٰی وجود نه شي متصور کيدے ، حاصل د مخکښې او دې صفت دا شو باري تَعَالٰی نه مکاني دے او نه زماني دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دليل به ذکر کړي په سلب د دې صفت باندې عند المتكلمين «**لان الزمان عندنا**» سره. ﴿۲﴾.. دليل به ذکر کړي په سلب د دې صفت عند الفلاسفة «**و عند الفلاسفة**» سره. ﴿۳﴾.. نقل د يو اعتراض به اوکړي «**و اعلم أنّ ماذكره**» سره. ﴿۴﴾.. جواب به ئې ذکر کړي «**إِلَّا أَنَّهُ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ**» سره. ﴿۵﴾.. دفع د يو اعتراض به اوکړي «**ثُمَّ ان مبنی التَّنْزِيه**» سره.

﴿٦﴾.. دلائل د مخالفینْ به ذکر کړی «و احتجّ المخَالِفُ» سره. ﴿٧﴾.. رد به اوکړی په دلائلُ د دوی باندی «و الجواب انَّ ذٰلِکَ» سره.

قوله: لانَّ الزّمان عندنا عبارةٌ: ١۔ چونکه په تعریف د زمانی کښې اختلاف دے لهذا دلیل د متکلمین او د فلاسفوْ په اصطلاح باندی جدا جدا دے. د متکلمین په نیز باندی زمانه عبارت دے د مُتَجَدِّدْ «نوی» نه چې اندازه کولے شی پری یو بل مُتَجَدِّدْ شیئ. مُتَجَدِّدْ هر هغه څیز ته ویلے شی چې په یو حالت باندیْ قائم نه پاتی کیږی بلکه تغیّر او تبدُّل پکښې راځی. مثلا په میاشتو سره د کنتو او په کنتو سره د ورځو او په ورځو سره د میاشتو او په میاشتو سره د کلونو او په کلونو سره د عمر اندازه لګولے شی. اوس دلیل دا سی شو چې که باری تَعَالیٰ زمانی شی ؛ نو باری تَعَالیٰ به مُتَجَدِّدْ او حادث شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ د تجدد او حدوث نه پاک دے. «دلیل الملازمة» د تعریف د زمانی نه معلوم شو چې په زمانه کښې تجدُّد او حدوث دے لهذا اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ زمانی نه شی کیدے.

قوله: و عند الفلاسفة: ٢۔ د فلاسفوْ په نیز باندی چونکه زمانه عبارت دے د مقدار د حرکت د فلک الافلاک نه ، یعنی زمانه یو داسی شیئ دے چې زیات او کم ته تقسیم قبلوی مثلا نیمه ورځ د پورهٖ ورځے نه کمه او پوره ورځ ترینه زیاته ده. اوس دا کمے زیاتے په واسطه د حرکت د فلک الافلاک باندی معلومیږی اوس که باری تَعَالیٰ زمانی شی ؛ نو لازم به شی دا چې په باری تَعَالیٰ به فلک الافلاک احاطه کړی وی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «دلیل بطلان التالی؛ لان الشیئ المُحاط متناه و الله تَعَالیٰ منزه عن ذٰلک. «دلیل الملازمة» د تعریف د حرکت نه معلوم شو. لهٰذا باری تَعَالیٰ عند المتکلمین والفلاسفه زمانی نه شی کیدے.

اَلْاِعْتِرَاضُ وَالْجَوَابُ

قوله: و اعلم انَّ ماذکره: ٣۔ اعتراض دا دے چې ماتن رحمۃاللہعلیہ په کوم نمط او عبارت سره صفات سلبیه ذکر کړه دا صحیح ندی «دعوی» ځکه چې دا مشتمل دی په حَشْوِ او تکرار باندی «صغری» او کوم عبارت چې شان ئی دا وی هغه صحیح نه وی «کبری». دلیل د کبری خو واضح دے. دلیل د صغری دا دے چې د تنزیهاتُ د بیان په سلسله کښې چې مصنف رحمۃاللہعلیہ د «لیس بعرضٍ» نه واخله تر «لا یجری علیه زمان» پوری کومه تنزیهات ذکر کړه پدیکښې بعض تنزیهات داسی دی چې د هغی د نفی کولو سره د بعض نورو نفی التزامًا معلومیږی مثلا: نفی د «جوهرٌ» مستلزم ده نفی د «جسمٌ» لره ؛ ځکه جوهر جزء د جسم دے او په نفی د جزء سره نفی د کل راځی ، دغه شان نفی د «مصورٌ» مستلزم ده نفی د «محدودٌ ، معدودٌ ، متناهٍ» لره ؛ ځکه د صورت او شکل سره مقدار لازم دے او په محدود ، معدود ، متناهی کښې هم مقدار وی. دغه شان نفی د «متبعض»

مستلزم دہ نفي د «مترکب، متجزی» وغيره لره، لهذا د ماتن رحمه الله کلام مشتمل دے په تکرار باندې «و التکرار شنيع جدًا»؟

قوله: إلّا أنّهٗ حاول التّفصيل: ۴۔ د جواب حاصل دا دے چې صغرى دې مسلم ده چې د ماتن رحمه الله عبارت په تکرار باندې مشتمل دے خو کليت د کبرى دې نه منم چې هر تکرار صحيح نه وي ځکه تکرار دوه قسمه دے، يو تکرار **لا لنکتة و لا لفائدة** وي، دويم تکرار **لنکتة و لفائدة** وي، اول باطل دے خو راغلے ندے او ثانی راغلے دے خو باطل ندے، دلته د دوه فائدو په وجه باندې تکرار راغلے دے. ۱۔ «**قضاءً الحقّ الواجب**» چې ماتن رحمه الله تفصيل وکړو پدې وجه چې پوره والے وشي د حق الواجب په باب د تنزيه کښې چې باری تعالیٰ د هر نقص نه پاک دے. ۲۔ «**و ردًّا على المشبّهة**» پدې وجه چې په ښکاره او کامل الفاظ سره رد وشي په فِرَق ضاله باندې خاصکر په مشبهه او مجسمه باندې، د دې دوه وجهُ په بنا باندې ماتن رحمه الله د الفاظ مترادفه هډو باک ونکړو، او نه ئې د دې خيال وساتو چې تصريح بما علم التزمًا اوکړي.

دَفْعُ الْإِعْتِرَاضِ عَنِ الشَّارِحِ رحمه الله

ثُمَّ إِنَّ مَبْنَى التَّنْزِيْهِ عَمَّا ذَكَرْتُ عَلٰى أَنَّهَا تُنَافِيْ وُجُوْبَ الْوُجُوْدِ لِمَا فِيْهِ مِنْ شَائِبَةِ الْحُدُوْثِ وَ الْإِمْكَانِ عَلٰى مَا أَشَرْنَا إِلَيْهِ لَا عَلٰى مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمَشَايِخُ مِنْ أَنَّ مَعْنَى الْعَرَضِ بِحَسَبِ اللُّغَةِ مَا يَمْتَنِعُ بَقَاؤُهٗ، وَ مَعْنَى الْجَوْهَرِ مَا يَتَرَكَّبُ عَنْهُ غَيْرُهٗ وَ مَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكَّبُ هُوَ عَنْ غَيْرِهٖ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِمْ هٰذَا أَجْسَمُ مِنْ ذٰلِكَ، وَ أَنَّ الْوَاجِبَ لَوْ تُرُكِّبَ فَأَجْزَاؤُهٗ إِمَّا أَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزَمُ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ أَوْ لَا فَيَلْزَمُ النَّقْصُ وَ الْحُدُوْثُ، وَ أَيْضًا إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ عَلٰى جَمِيْعِ الصُّوَرِ وَ الْأَشْكَالِ وَ الْمَقَادِيْرِ وَالْكَيْفِيَّاتِ فَيَلْزَمُ اجْتِمَاعُ الْأَضْدَادِ أَوْ عَلٰى بَعْضِهَا وَهِيَ مُسْتَوِيَةُ الْإِقْدَامِ فِيْ إِفَادَةِ الْمَدْحِ وَالنَّقْصِ وَفِيْ عَدَمِ دَلَالَةِ الْمُحْدَثَاتِ عَلَيْهِ فَيَفْتَقِرُ إِلٰى مُخَصِّصٍ وَ يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَةِ الْغَيْرِ فَيَكُوْنُ حَادِثًا بِخِلَافِ مِثْلِ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ فَإِنَّهَا صِفَاتُ الْكَمَالِ تَدُلُّ الْمُحْدَثَاتُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا وَ أَضْدَادُهَا صِفَاتُ نُقْصَانٍ لَا دَلَالَةَ لَهَا عَلٰى ثُبُوْتِهَا؛ لِأَنَّهَا تَمَسُّكَاتٌ ضَعِيْفَةٌ تُوْهِنُ عَقَائِدَ الطَّالِبِيْنَ وَ تُوَسِّعُ مَجَالَ الطَّاعِنِيْنَ زَعْمًا مِنْهُمْ أَنَّ تِلْكَ الْمَطَالِبَ الْعَالِيَةَ مَبْنِيَّةٌ عَلٰى أَمْثَالِ هٰذِهِ الشُّبَهَةِ الْوَاهِيَةِ.

ترجمه: بيا بيشکه بنا د تنزيه هغه چې ما ذکر کړه پدې خبره ده چې دا منافی دی د وجوب الوجود سره؛ ځکه چې پديکښې شائبه د حدوث او امکان ده لکه چې مونږه ورته اشاره اوکړه، نه په هغه «دلائل» چې ذکر کړی دی هغی لره مشائخ، مثلا دا چې معنی د عرض په اعتبار د لغت سره دا ده چې ممتنع وی بقآء د دی، او معنی د جوهر دا چې مرکب کيږی د دينه غير، او معنی د جسم دا چې دا مرکب کيږی د غير نه، په دليل د قول د دوی چې دا ډير زيات جسم واله دے د هغه نه، او دا چې که واجب مرکب شی؛ نو اجزآء د دی به يا متصف کړخی په صفاتُ د کمال باندی پس لازميږی تعدد د واجب تعالیٰ، او يا به موصوف نه کړخی پس لازميږی نقص او حدوث، او دغه شان يا به واجب تعالیٰ موصوف کړخی په ټولو صورتونو او اشکالُ او مقاديرُ او کيفياتُ باندی پس لازميږی اجتماع د اضدادُ؛ او يا په بعض د دی متصف کړخی حلانکه دا ټول برابر مرتبے واله دی په إفاده د مدح او نقص کښې، او په عدم دلالت د محدثاتُ پدی باندی پس احتياج به راځی يو مخصص ته او داخليږی به واجب

تَعَالیٰ لا ندی د قدرت د غیر نه پس کبری به حادث. په خلاف د مثل علم، او قدرت غوندی صفات باندی؛ ځکه چې دا صفات د کمال دی چې دلالت کوی محدثات په ثبوت د دی باندی، او اضداد د دی صفات د نقصان دی چې نشته دلالت د محدثاتُ دپاره په ثبوت د دی باندی (پدی مذکوره دلائل باندی دا تنزیهات ندی بنا)؛ ځکه چې دا تول ضعیف تمسکات دی چې کمزوری کوی عقائد د طلبآء، او کولاوهی میدان د طعن لګونکو، د وجه د ګمان د دوی نه چې دا دومره اوچت شان واله مطالب پداسی فاسد او کمزورو دلائلُ باندی بنا دی.

تَشْرِیْحُ: قوله: ثم إنَّ مبنی التَّنزیه: ۵۔ دفع د یو اعتراض ده چې شارحه تا چې د دی صفاتُ سلبیه د نفی دپاره کومه دلائل ذکر کړه دا صحیح ندی **«دعوی»** ځکه چې دا خلاف دی د دلائلُ د مشائخُ نه **«صغری»** او کومه دلائل چې شان ئې دا وی صحیح نه وی **«کبری»** لهذا دا دلائل هم صحیح نه شو **«نتیجه»** **«دلیل الکبری»** ظاهر دے د مشائخُ او علمآء د فن نه خلاف کول ندی پکار ځکه دوی ماهرین د فن دی کوم دلیل چې دوی ذکر کړے وی هغه به عمده وی. **«دلیل الصغری»** دا دے چې مشائخُ د دی صفاتُ دپاره څه نور دلائل ذکر کړی دی **«کما سیذکره الشارح رحمۃ اللہ علیہ»**

جواب: حاصل ئې دا دے چې صغری دی منم خو کلیت د کبری دی نه منم؛ ځکه د مشائخُ نه خلاف ناجائز دے خو هله په چې **لالفائدةٍ** او **لا لنکتةٍ** وی او دلته ما خلاف کړے دے خو **لفائدةٍ** او **لنکتةٍ** دے، هغه دا چې ذکر کرده دلائل د مشائخُ په نفی د دی صفاتُ باندی ضعیف، بیکاره او کمزوری دی لهذا دغه دلائل قابل د بیان ندی؛ ځکه بیا به مخالفین وائی چې دا دومره لوی شان واله اسلامی مطالب په ذومره بیکاره دلائلُ بنا دی پس د دی خبرو په وجه به طلبآء په احساس کمتریځ کنبې واقع شی او وائی به چې واقعی زمونږه دلائل ډیر کمزوری دی؛ نو بله ورځ به ئې خپله عقیده پریخودی وی او په بل چا پسی به روان شی. شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: البته څما دلائل قوی او عمده دی؛ ځکه څما په دلائلُ کنبې خبره دیته رسیدلی ده چې دا صفات منافی دی د وجوب الوجود سره؛ ځکه چې پدیکنبې شائبه د حدوث او امکان ده چې دا واړه منافی دی د وجوب الوجود سره.

قوله: لا علی ما ذهب الیه: مراد د **«مَا»** نه دلائل دی. او مراد د **«مشائخُ»** نه ماتریدیه او اشاعره دی.

قوله: من أن معنی العرض: دا **«مِنْ»** بیان د هغه **«مَا»** دے چې په **«مَا ذَهَبَ اِلَیه»** کنبې ذکر دے. غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ بطور نمونه یو څو دلائل د مشهورینُ نقل کول دی، مونږه به د هغی تَشْرِیْحُ او وجه د ضعف ذکر کړو. مثلا د **«لیس بعرض»** دپاره مشائخُ د اشاعرؤ دا دلیل پیش کړے دے چې باری تَعَالیٰ عرض ندے؛ ځکه که عرض شی؛ نو باق به نه شی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل **«دلیل بطلان التالی»** ظاهر دے؛ ځکه باری تَعَالیٰ باق لا یفنی ذات دے. **«دلیل الملازمه»** دا دے چې عرض په لغت کنبې هغه څیز ته وائی چې د هغی وجود او بقاء ممتنع وی او په یو حالت باندی قائم نه وی. اوس که عرض د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت شی؛ نو د دی معنی به دا وی چې د باری تَعَالیٰ دپاره بقآء او وجود مستقله نشته **«والله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ متعالٍ عن ذٰلک علوًا کبیرًا»** **«وجهُ ضعفِ هٰذا الدلیل»** د دی دلیل د ضعف وجه دا ده چې پدی دلیل کنبې د عرض نفی باعتبار اللغة د باری تَعَالیٰ نه

وشوه خو اصطلاحًا و نه شوه حلانکه زمونږه مقصود نفي د عرض ده د باري تَعَالىٰ نه هم په اعتبار د معنی لغوي سره او هم په اعتبار د معنی اصطلاحي سره.

قوله: و معنى الجوهر: په نفي د «جوهرٌ» دليل د مشائخُ دا دے چې باري تَعَالىٰ ځکه جوهر ندے چې جوهر د يته وائي چې دا د بل سره ميلاو شي او بل شئ ترينه مرکب شي ، اوس که باري تَعَالىٰ جوهر شي ؛ نو باري تَعَالىٰ به د بل څيز سره جزء د ثالث وګرځي او دا باطل ده ؛ ځکه باري تَعَالىٰ دا چا جزء ندے. «وجه ضعف هذ الدليل» مخالفين ويلے شي چې تاسو د جوهر دغه تعريف کوئ خو مونږه جوهر «القائم بذاته» ته وايو برابره ده که مرکب وي او که غير مرکب وي. يا مونږه تعريف د جوهر کوو په «هو الموجود لا في مَوْضُوعٍ» سره او پدی دوارو معنو سره اطلاق د «جوهرٌ» په باري تَعَالىٰ صحيح دے. لهذا د مشائخُ تعريف د جوهر في محل التأمل دے او دليل ئې کمزورے دے.

قوله: و معنى الجسم ما يتركب: د «ليس بجسم» دپاره مشائخُ دا دليل پيش کړے دے چې جسم ديته وائي چې دے د بل نه مرکب وي ؛ دليل ئې دا دے چې خلق وائي «هٰذَا اَجْسَمُ مِنْ ذٰلِکَ» او دا په هغه صورت کښې ويلے شي چې د يو جسم اجزاء د بل نه زيات وي ، دغه شان حجم ئې هم د بل نه غټ وي اوس که باري تَعَالىٰ جسم شي ؛ نو لازم به شي دا چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالىٰ به د غير نه مرکب وي او پديکښې احتياج الی الغير راځي او الله تَعَالىٰ چاته محتاج ندے. «و جهُ ضعفِ هذا الدليل» مقابل ويلے شي چې دجسم دا تفصيل او تعريف په محل د تأمل کښې دے ؛ ځکه جسم مونږه ديته وايو چې قائم بذاته وي او پدی معنی سره اطلاق د جسم صحيح کيږي.

قوله: و أن الواجب لو تركب: د «لا مركبٌ» دپاره د مشائخُ دليل دا دے چې که باري تَعَالىٰ مرکب شي د اجزاء نه ؛ نو دغه اجزاء به خالي نه وي ، يا به په ټولو اوصافُ د کمال باندی متصف وي او يا نه ، په اول صورت کښې تعدد د وُجباء راځي ؛ ځکه چې د کمال په صفاتُ کښې د ټولو نه لوی او عمده صفت وجوب دے لهذا دغه ټول اجزاء به په وجوب باندی متصف شي او د دی سره تعدد د وُجباء ضروري دے او تعدد د وُجباء د توحيد سره منافي دے. او که دغه اجزاء په اوصاف د کمال باندی موصوف نه وي ؛ نو بيا دوه صورتونه دی ، يو دا چې په هيڅ قسم صفت باندی نه وي متصف ، پدی صورت کښې به لازم شي نقص په حق د باري تَعَالىٰ کښې ؛ ځکه چې نقص په جزء کښې مستلزم دے نقص لره په کل کښې ؛ نو باري تَعَالىٰ به عالِم ، قادِر ، حي ، سميع ، بصير وغيره هم نه شي او دا باطل ده ، دويم صورت دا دے چې په بعض صفات باندی موصوف وي او په بعض باندی به نه وي ، پدی صورت کښې به دغه اجزاء يو مخصص ته محتاج شي او احتياج د اجزاء مستلزم دے احتياج د کل لره ؛ نو باري تَعَالىٰ به محتاج شي او احتياج اماره دحدوث ده او باري تَعَالىٰ د حدوث نه هم منزه دے. «وجهُ ضعفِ هذا الدليل» خصم ويلے شي چې مونږه دغه اجزاء په ټولو صفاتُ د کمال باندی متصف وايو خو علاوه د واجب نه لهذا تعدد د وُجباء نه شي راتلے. دويمه وجه د ضُعف دا هم کيدے شي چې خصم ويلے شي چې په ټولو اوصافُ د کمال باندی متصف کيدل خاصه د اجزاء نه شي کيدلے بلکه دا خاصه د مجموعه ده چې باري تَعَالىٰ دے او باري تَعَالىٰ په وجوب باندی موصوف دے بغير د تعدد د وُجباء نه.

قوله: و أيضًا إما أن يكون على جيمع: شارح رحمة الله عليه د مشائخُ دليل نقل كوي په نفي د صورت، شكل كيفيت او مقدار باندی د باری تَعَالىٰ نه. چې باری تَعَالىٰ كه پدی صفاتُ موصوف شی؛ نو د حالتَيْنُ نه به خالی نه وی، يا به په ټولو اشكالُ، صُوَرُ، كيفياتُ او مقاديرُ باندی موصوف وی او يا به په بعض موصوف او بعض باندی نه وی. اول صورت باطل دے په وجه د اجتماع د اضدادُ باندی؛ ځکه چې په ټولو صورتونو باندیَ موصوف كيدل به داسی وی چې باری تَعَالىٰ به هم په حسن صورت او هم په قبيح صورت «العياذ بالله» موصوف وی، دغه شان كه په ټولو اشكالُ موصوف شی؛ نو په شكل د انسان او فرس دواړو به هم موصوف وی، او په ټولو كيفياتُ موصوف كيدل به دا وی چې هم به سپين وی او هم به تور وی مثلا، او په ټولو مقاديرُ موصوف كيدل به دا وی چې هم به طويل او هم به قصير وی، او پدی ټولو صورتونو كښې اجتماع د اضداد ده. او دويم صورت هم باطل دے؛ ځکه په دغه صورت كښې احتياج د باری تَعَالىٰ راځی غير ته او داخليدل د باری تَعَالىٰ تحت قدرة الغير لازميږی او دا شقين باطل دی؛ وجه دا ده چې دغه ټول صُوَرْ، اشكال، مقادير او كيفيات په صورت د ثبوت كښې باری تَعَالىٰ لره په افاده د مَدْح كښې، او په صورت د عدم ثبوت كښې باری تَعَالىٰ لره په افاده د ذَمْ كښې يو شان (مُسْتَوِيَةُ الْإِقْدَام) دی. دغه شان پدی كښې هم يو شان دی چې ممكنات او محدَثات دلالت نه كوی د دی په ثبوت باندی دپاره د باری تَعَالىٰ. اوس كه باری تَعَالىٰ پدی اشيآء كښې په بعض متصف شی؛ نو دا به د يو مخصص او مرجح په وجه باندی وی چې ترجيح بلا مرجح لازم نه شی؛ ځکه مونږه ثابته كړه چې دا ټول مُسْتَوِيَةُ الْإِقْدَام دی. لهذا احتياج د باری تَعَالىٰ لازم شو مرجّح او مخصّص ته او كوم شئ چې مرجح او مخصص ته محتاج وی هغه د دغه مرجّح او مُخصّص د قدرت د لاندی وی، او كوم شئ چې داخل تحت قدرة الغير وی هغه حادث وی او باری تَعَالىٰ منزه دے د حدوث او امارات الحدوث نه. «وجه ضعف هذا الدليل» خصم دا ويلے شی چې دغه مخصص او مرجح پخپله باری تَعَالىٰ دے لهذا دخول تحت قدرة الغير نه لازميږی؛ نو حدوث هم نه لازميږی.

قوله: بخلاف مثل العلم و القدرة: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده، چې تاسو وائی چې بعض اشكال او كيفيات كه باری تَعَالىٰ لره ثابت شی؛ نو يا ترجيح بلامرجح راځی او يا احتياج د باری تَعَالىٰ راځی مخصص او مرجح ته او دا دواړه صورتونه باطل دی.

اعتراض: تاسو خو هم باری تَعَالىٰ لره بعض صفات ثابتوئ لكه: «**علم، قدرة، حيوة، سمع، بصر وغيره**» شو، او د دی اضداد لكه: «**جهل، عجز، موت، صم، عمى وغيره**» د باری تَعَالىٰ نه نفی كوئ؛ نو دغه بره مشكل بعينه په اثبات د دی صفاتُ كښې هم لازميږی چې يا به ترجيح بلامرجح راځی او يا به احتياج مخصص او مرجح ته لازميږی؟ **جواب:** صفات ټول په ټوله يو شان ندی بلكه كومه صفات چې مونږه باری تَعَالىٰ لره ثابتوو لكه «**علم، قدرة**» شو دا صفات د كمال دی. محدَثات او ممكنات د دی په ثبوت باندی دلالت كوی په خلاف د اضدادُ د دی چې «**جهل، عجز**» وغيره دی چې دا صفات د نقصان دی محدَثات د دی په ثبوت باندې دلالت نه كوی د باری تَعَالىٰ دپاره بلكه د دی په نفی دلالت كوی «**كمامر مِنْ اَنَّ بَدَاهَةَ الْعَقْلِ جَازِمَةٌ بِاَنَّ مُحْدِثَ الْعَالَمِ عَلىٰ هٰذَا النَّمَطِ**

البَدِيعِ وَ النِّظَامِ المحكَمِ مَعَ مَا يشمل عليه مِنَ الافعَالِ المتقنَةِ و النُّقُوشِ المُستَحسَنَةِ لا يَكُونُ بِدُونِ هٰذه الصِّفَات»

قوله: لانها تمسكات ضعيفة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دليل ذكر كول دی د خپل دی قول «**لا على ما ذهب اليه المشائخ**» دپاره. حاصل ئې دا دے چې په نفی د صفات سلبيه چې مشائخ كوم دلائل وړاندی كړه دا داسی كمزوری دلائل دی چې د دی په وجه خو يو د طلباء عقائد خرابيدلے شی چې په خپل دين او مذهب باندی به بدګمانه شی او په احساس كمترئ كښې به واقع شی. دويم مخالفينُ ته به د طعن او تشنيع كولو موقع په لاس باندی راشی چې د اسلامی عقائدُ بنياد په داسی كمزورو او بيكاره دلائلُ باندی دے.

بَيَانُ دَلَائِلِ الْمُجَسِّمَةِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ

وَ احتَجَّ المخَالِفُ بِالنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ فِي الْجِهَةِ وَ الْجِسمِيَّةِ وَ الصُّورَةِ وَ الْجَوَارِحِ ، وَ بِاَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدَيْنِ فُرِضَا لَا بُدَّ اَن يَكُوْنَ اَحَدُهُمَا مُتَّصِلًا بِالْاٰخَرِ مُمَاسًا لَهُ اَوْ مُنْفَصِلًا عَنْهُ مُبَايِنًا فِي الْجِهَةِ وَاللّٰهُ تَعَالٰى لَيْسَ حَالًا وَّ لَا مَحَلًّا لِلْعَالَمِ فَيَكُوْنَ مُبَايِنًا لِلْعَالَمِ فِيْ جِهَةٍ فَيَتَحَيَّزُ فَيَكُوْنُ جِسْمًا اَوْ جُزْءَ جِسْمٍ مُصَوَّرًا مُتَنَاهِيًا ، وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ وَهْمٌ مَحْضٌ وَ حُكْمٌ عَلٰى غَيْرِ الْمَحْسُوْسِ بِاَحْكَامِ الْمَحْسُوْسِ ، وَالْاَدِلَّةُ الْقَطْعِيَّةُ قَائِمَةٌ عَلَى التَّنْزِيْهَاتِ فَيَجِبُ اَن يُفَوِّضَ عِلْمُ النُّصُوْصِ اِلَى اللّٰهِ تعالىٰ عَلٰى مَا هُوَ دَاْبُ السَّلَفِ اِيْثَارًا لِلطَّرِيْقِ الْاَسْلَمِ ، اَوْ يُؤَوَّلَ بِتَاوِيلَاتٍ صَحِيْحَةٍ عَلٰى مَا اخْتَارَهُ الْمُتَاخِّرُوْنَ دَفْعًا لِمَطَاعِنِ الْجَاهِلِيْنَ وَ جَذْبًا لِضَبْعِ الْقَاصِرِيْنَ سُلُوْكًا لِلسَّبِيْلِ الْاَحْكَمِ. **ترجمه:** او دليل نيولے دے مخالف په ظاهر د نصوصُ باندی په باره د جهت او جسميت او صورتونو او اندامونو كښې ، او پدی چې هر دوه موجوده چې فرض كړے شی ؛ نو ضروری ده چې يو د دی دواړو نه به متصل وی د بل سره او لګيدلے به وی ورسره ، او يا به منفصل او مبائن وی ترينه په جهت كښې ، او اللّٰه تَبَارَكَ وَتَعَالٰی نه حال دے او نه محل دے د عالم دپاره «يعنی حُلول ئې ندے كړے» پس دا به په جهت كښې د عالَم نه مبائن وی ، پس متحيز شو ؛ نو شو جسم يا جزء د جسم ، صورت واله متناهی. او جواب دا دے چې دا خالص وهم دے او ټكول په غير محسوس دی أحكام د محسوس ، او دلائل قطعيه قائم دی په تنزيهاتُ د باری تَعَالٰی باندی ، لهذا ضروری ده چې وسپارلے شی علم د نصوصُ اللّٰه تَبَارَكَ وَتَعَالٰی ته لكه څنګه چې دا عادت د سلفُ دے دپاره د غوره كولو د روغے لارے ، او يا به مؤل كولے شی په تأويلات صحيحه سره لكه چې دا مختاره كړی ده متأخرينُ ، دپاره د دفع كولو د طعن «اعتراض» د جاهلينُ ، او دپاره د راښكلو مټی د كوتاهی كونكو لره دپاره د چلولو لارې مضبوطی ته.

تَشرِيح: قوله: و احتجَّ المخالف: ٦ـ دلائل د مخالفين ذكر كوی په باب د صفاتُ كښې. مراد د مخالفينُ نه مشبهه او مجسمه دی ، د دلائل نه مخكښې په باب د صفاتُ د باری تعالی كښې په اعتبار د ثبوت او عدم ثبوت سره چې كوم اختلاف دے هغه واضح كول ضروری دی.

﴿۱﴾.. **مُعَطِّلَه:** چې فلاسفه او معتزله دی وائی: چې د باری تَعَالٰی دپاره هيڅ قسم صفت ثابت ندے.

﴿۲﴾.. **مُجَسِّمه:** وائي: چې هر قسم صفت د باري تَعَالیٰ دپاره ثابت دے څنګه چې زمونږه دپاره ثابت دی، حتی چې د باري تَعَالیٰ دپاره جسم، جوهر، صورت، شکل، اعضآء او جوارح وغیره هم ثابت دی.

﴿۳﴾.. **مُشَبِّهه:** وائي: چې د باري تَعَالیٰ دپاره اعضآء ثابت دی البته جسم ورلره ندے ثابت.

﴿٤﴾.. **أهل السنة والجماعة:** وائي: چې د باري تَعَالیٰ دپاره صفات د کمال ثابت دی او صفات د نقص ترینه منتفي دی. اهل السنه بیا دوه ډلی دی چې روسته ئې تفصیل راځي. د دی تفصیل نه معلومه شوه چې معطله په باب د صفاتُ د باري تَعَالیٰ کښې تفریط کوی او مشبهه او مجسمه افراط کوی. او هر چې اهل السنة و الجماعة دی؛ نو دوی په صراط مستقیم روان دی **بین التعطیل و التشبیه**.

دلائل: د فریق اول «**معطله**» دلیل دا دے چې که صفات د باري تَعَالیٰ دپاره ثابت شی؛ نو لازم به شی تعدد د قدمآء چې مستلزم دے تعدد د وجبآء لره. د دی مذهب تفصیل او په دوی رد روسته را روان دے. د فریق ثانی او ثالث چې مشبهه او مجسمه دی دوه قسمه دلائل دی ۱ـ **نقلیه**. ۲ـ **عقلیه**.

قوله: بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ: دا خلق دلیل نقلی د نصوص د ظاهر نه نیسی په اثبات د دغه صفاتُ باندی مثلاً:

۱ـ دوی وائي: چې باری تعالی «**ذوجهةٍ**» دے؛ څکه الله تعالی فرمائی: **الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى** [طه: ٥] **إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ** [فاطر: ۱۰] د دی آیتین نه جهت د فوق معلومیږی د باری تَعَالیٰ دپاره، دغه شان په حدیث د صحیح مسلم: ۱/ ۳۸۱ کښې راځي نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د یوی زنانه نه تپوس وکړو «**أَيْنَ اللّٰهُ؟**» هغی جواب ورکړو «**فِي السَّمَآءِ**» معلومه شوه د باری تَعَالیٰ دپاره جهت د فوق شته.

۲ـ دوی وائي: د باری تعالی دپاره «**جسم**» هم ثابت دے؛ څکه په صحیح مسلم :۸/ ٦۲ کښې روایت دے فرمائی: **وَإِنْ تَقَرَّبَ مِنِّى شِبْرًا، تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا، تَقَرَّبْتُ مِنْهُ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِى يَمْشِى أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً**. دا حدیثِ قدسی دے چې پدیکښې باری تَعَالیٰ د **تقرُّب بالشِّبر** «ولیشت» او **اتیان بالهَرْوَله** «په منډه» اطلاع ورکړی ده او دا تقرب او اتیان بغیر د جسم نه ممکن ندے، پدی وجه مشبهه ضاله د دینه د باری تَعَالیٰ دپاره جسمیت ثابتوی.

۳ـ دوی وائی: الله تعالی «**ذو صورةٍ**» هم دے دلیل حدیث د بخاری شریف پیش کوی چې روایة د ابوهریره رضي الله عنه دے نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: «**خَلَقَ اللّٰهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ، طُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا**» ﴿صحیح البخاری: ۸/ ۵۰﴾ معلومه شوه چې د باری تَعَالیٰ دپاره صورت هم شته.

٤ـ دوی وائی: د باری تعالی دپاره «**جوَارِح**» اندامونه هم شته لکه: لاس «**يَدٌ**» **قال الله تَعَالیٰ: يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** [الفتح: ۱۰] مخ «**وَجه**» لکه: **وَيَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** [الرحمن: ۲۷] پنډئ «**سَاق**» لکه: **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ** [القلم: ٤۲] ګوتی «**إِصْبَعَيْنِ**» هم ثابت دی لکه په حدیث د صحیح مسلم: ۸/ ۵۱ کښې راځي: «**إِنَّ قُلُوبَ بَنِى آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمٰنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ**» خپه «**قَدَمٌ**» لکه حدیث کښې راځي: «**لن تمتلىء النار حتى يضع الجبار قدمه فيها، فتقول قط قط قد امتلأت**» ﴿غرائب التفسير وعجائب التأويل: ۲/ ۱۱۳۳﴾ وغیره اندامونه.

قوله: وَبِأَنَّ كُلَّ مَوْجُوْدَيْنِ: دا خلق دليل عقلي دا پيش کوي چې مثلا دوه موجود څيزونه دي دا به د حالتينُ نه خالي نه وي ۱ـ يا به د يو بل سره متصل وي پدې شان چې په يو بل کښې به ئې حلول کړے وي په حلول سرياني يا طرياني سره «كالماء في الورد، او الماء في الكوز». ۲ـ يا به د يو بل نه منفصل وي پدې شان چې په جهت کښې به د يو بل نه مباين وي «كالسماء و الارض» دريم شق او صورت نشته چې واسطه شي د دې په مينځ کښې. اوس واجب تَعَالىٰ او عالَم هم دوه موجود څيزونه دي، دا به هم د دغه حالتينُ نه خالي نه وي، اوس پديکښې اول صورت باطل دے؛ ځکه واجب تَعَالىٰ به يا حال وي په عالَم کښې او يا به محل وي د عالَم دپاره، حلانکه واجب تَعَالىٰ نه حلول کړے دے په عالَم کښې او نه عالَم حلول کړے دے په واجب تَعَالىٰ کښې. لهذا شق ثاني متعين شو چې واجب تَعَالىٰ د عالَم نه منفصل دے او د عالَم نه په جهت کښې په بل طرف باندې دے، د دينه اول دا معلومه شوه چې د باري تَعَالىٰ دپاره جهت شته، او چې کله جهت راغے نو لازمًا به مُتَحيِّز هم وي، او چې مُتَحَيِّز شو؛ نو لازمًا به جسم وي او يا به جزء د جسم وي، او دا خبره په خپل ځائے کښې مُبَرهَنَه ثابته ده چې کوم شيء موصوف بالجسم وي هغه به متصوَّر، مُتناهي وغيره وي. لهذا د باري تَعَالىٰ دپاره دا ټول صفات ثابت شو.

قوله: والجواب أن ذٰلک وَهْمٌ: ۷ـ پدې عبارت سره مقصود د شارح رحمه الله مخالفين ته جواب ورکول دي د دواړه قسمه دلائلُ نه. اول جواب د دليل عقلي نه ورکوي؛ ځکه دا ظاهر البطلان دے. چې دا قاعده پيش کول چې دوه موجود څيزونه به خامخا د يو بل سره متصل وي او يا به منفصل وي وهمي او خيالي خبره ده چې هيڅ قسم حقيقت نه لري، بلکه پديکښې قياس د غير محسوس «واجب تعالى» دے په محسوس «عالَم» باندې او دا قسم قياس قياس مع الفارق وي لهذا دا دليل په وهم بنا دے او په باب د عقائدُ کښې وهميات نه چليږي.

قوله: و الادلة القطعية: د مشبهه د دليل نقلي نه جواب کوي. چې يو طرف ته خو په تنزيهاتُ د باري تَعَالىٰ ادله قطعيه يقينيه قائم دي پدې شان چې دغه ټول خُرافات د وجوب سره منافي دي، لهذا د واجب تَعَالىٰ دپاره جسم، صورت، جهت، اعضاء وغيره ندي ثابت؛ ځکه که په ظاهر د دغه نصوصُ باندې عمل وکړو؛ نو د باري تَعَالىٰ دپاره به يو کريه شکل ثابت شي «العياذ بالله» مثلا: که مونږه «يَدٌ» د واجب تَعَالىٰ دپاره ثابت کړو؛ نو په حديث د صحيح مسلم: ۶/ ۷ کښې راځي: «إِنَّ الْمُقْسِطِيْنَ عِنْدَ اللهِ عَلَى مَنَابِرَ مِنْ نُورٍ، عَنْ يَمِيْنِ الرَّحْمٰنِ عَزَّ وَجَلَّ، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِيْنٌ» اوس په خارج کښې چې دواړه لاسونه په ښيء طرف پورې انختي وي؛ نو خومره د يرے او هيبتي شکل به وي؛ لهذا معلومه شوه چې دغه نصوص په ظاهر ندي حمل.

إعتراض: د دغه نصوصُ سره به څه کوو؟ **جواب:** دغه نصوص متشابهات دي چې د دې په باره کښې د اهل السنة والجماعة دوه رأي دي. ۱ـ **متقدمين:** دوی توقف کوي او وائي: چې «الله أعلم بمراده» يعني د دې نصوصُ علم مونږه الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ ته ورسپارو، دې ډلې ته «مفوّضه» وائي. او دا مذهب غوره مذهب دے د اکثرُ سلفُ من الصحابة و التابعين هم دا رائي ده او هم دا مذهب د امام أبوحنيفه رحمه الله دے، شارح رحمه الله هم دې لره ترجيح ورکړې ده وائي: «ايثارًا لِلطَّرِيقِ الْأَسْلَمِ» يعني دا روغه لاره ده چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ دپاره دا صفات ثابت دي او الله تَعَالىٰ ئې په مراد باندې

عالِم دے او زمونږه پرې ایمان دے کیفیت ئې واجب تَعَالٰی ته معلوم دے. لکه د امام مالک رحمۃ اللہ علیہ وینا ده «**الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة**» (۱) دغه شان د ربیعة الرأی رحمۃ اللہ علیہ نه تپوس وشو د دې قول د الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰی په باره کښې «**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى**» چې «**كيف استوى؟**» هغه جواب ورکړو: «**الكيف مجهول والاستواء غير معقول ويجب علي وعليك الإيمان بذلك كله**» متقدمین د سورة ال عمران په آیة کریمه: **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ** [آل عمران: ۷] کښې په «**إِلَّا اللهُ**» باندې وقف لازم ګڼړي.

۲۔ مذهب د متأخرینُ دے لکه امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیره چې دوی په دغه نصوص کښې تأویلات صحیحه کوی ؛ نو وائی چې د «**يَدْ**» معنی قدرت ، او د «**وَجْه**» معنی ذات ، د «**كشف السّاق**» معنی وضاحت ، او «**تقرُّب ، اتيان**» کنایه ده د سرعتِ توجه د رحمت نه. د «**اليه يصعد**» معنی قبولیت دے. او د «**خلق أدم على صورته**» معنی ده «**على صفته من العلم والقدرة**» وغیره وغیره. دوی په «**إِلَّا اللهُ**» باندې وقف لازم نه ګڼړي بلکه «**وَالرَّاسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ**» پرې عطف کوی ، او وائی چې راسخین فی العلم چې علماء دی هم په معنی د دې باندې پوهیږی.

قوله: دفعا لمطاعن الجاهلين: دفع د اعتراض کوی چې متأخرین د متقدمین په رائې ولې عمل نه کوی چې طریق اسلم ده ؟ **جواب:** متأخرینُ دغه تاویلات د مجبوریٔ نه کړی دی ، هغه مجبوری دا وه چې د دوی په وخت کښې مجسمه او مشبهه ډلې پیدا شوی وې چې دوی د دغه متشابهاتُ نه هغه معانِي اغستے چې هغه په حق د باری تَعَالٰی کښې عیب او نقص وو ؛ نو دوی مجبورًا تاویلات وکړه چې د دې نصوصِ دغه مطلب ندے کوم چې تاسو اغستے دے بلکه د دې مطلب فلان دے چې دغه تاویل نه د باری تعالی سره او نه د نورو نصوصُ څه قسم تعارض لری. لکه په څه روسته زمانه کښې شیعه ګانو حروفِ مقطّعات بغیر د تکرار نه راجمع کړه او دا مقصد ئې ورلره جوړ کړو چې «**صِرَاطُ عَلِيٍّ حَقٌّ نُمْسِكُهٗ**» «لاره د علی رضی اللہ عنہ حقه ده مونږه پرې مونګولې لګوو» پدې سره ئې خپل مذهب ثابتولو. مولانا اشرف علی تهانوی رحمۃ اللہ علیہ مجبوره شو او تاویل ئې وکړو چې د دے مجموعے دا مقصد ندے کوم چې تاسو اغستے دے بلکه د دې مقصد دے «**صَحَّ طَرِيْقُكَ مَعَ السُّنَّه**». د دې تفصیل نه معلومه شوه چې اختلاف د متقدمینُ او متأخرینُ حقیقي اختلاف ندے بلکه اختلاف لفظی دے. **بالفاظ دیگر:** دا اختلاف عصری اختلاف دے ؛ ځکه د امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ په زمانه کښې دغه فِرَقِ ضاله نه وو ؛ نو تاویل ته ضرورت نه وو ، او د امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ په دور کښې دغه فِرَقِ ضالّه پیدا شو ؛ نو تاویل ته هم ضرورت پیدا شو.

﴿وَلَا يُشْبِهُهٗ شَيْءٌ﴾ اَیْ لَا يُمَاثِلُهٗ اَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِالْمُمَاثَلَةِ الْاِتِّحَادُ فِي الْحَقِيْقَةِ فَظَاهِرٌ ، وَ اَمَّا اِذَا اُرِيْدَ بِهَا كَوْنُ الشَّيْئَيْنِ بِحَيْثُ يَسُدُّ اَحَدُهُمَا مَسَدَّ الْاٰخَرِ اَیْ يَصْلُحُ كُلُّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا لِمَا يَصْلُحُ لَهُ الْاٰخَرُ فَلِاَنَّ شَيْئًا مِّنَ الْمَوْجُوْدَاتِ لَا يَسُدُّ مَسَدَّهٗ فِيْ شَيْءٍ مِّنَ الْاَوْصَافِ فَاِنَّ اَوْصَافَهٗ مِنَ الْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَغَيْرِ ذٰلِكَ اَجَلُّ وَ اَعْلٰى

---

(۱) .. عن يحيى بن يحيى أنه قال: "كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله ، الرحمن على العرش استوى فكيف استوى؟ قال: فاطرق مالك رأسه حتى علاه الرُحضاء (إذا عَرِقَ المحْمُومُ من الحُمّٰى فهِيَ الرُّحضاءُ) ثم قال: الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا مبتدعاً ، فأمر به أن يخرج" ﴿البيهقي وموقفه من الإلهيات ص: ۳۳۶﴾

مِمَّا فِي الْمَخْلُوْقَاتِ بِحَيْثُ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا. قَالَ فِي الْبِدَايَةِ: إِنَّ الْعِلْمَ مِنَّا مَوْجُوْدٌ وَعَرَضٌ وَعِلْمٌ مُحْدَثٌ وَجَائِزُ الْوُجُوْدِ وَ يَتَجَدَّدُ فِيْ كُلِّ زَمَانٍ فَلَوْ اَثْبَتْنَا الْعِلْمَ صِفَةً لِلّٰهِ تَعَالٰى لَكَانَ مَوْجُوْدًا وَ صِفَةً قَدِيْمَةً وَ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ وَ دَائِمًا مِنَ الْاَزَلِ اِلَى الْاَبَدِ فَلَا يُمَاثِلُ عِلْمَ الْخَلْقِ بِوَجْهٍ مِّنَ الْوُجُوْهِ هٰذَا كَلَامُهُ ، فَقَدْ صَرَّحَ بِاَنَّ الْمُمَاثَلَةَ عِنْدَنَا اِنَّمَا يَثْبُتُ بِالْاِشْتِرَاكِ فِيْ جَمِيْعِ الْاَوْصَافِ حَتّٰى لَوْ اِخْتَلَفَا فِيْ وَصْفٍ وَاحِدٍ اِنْتَفَتِ الْمُمَاثَلَةُ. وَ قَالَ الشَّيْخُ اَبُو الْمُعِيْنِ رحمة الله عليه فِي التَّبْصِرَةِ اِنَّا نَجِدُ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَمْتَنِعُوْنَ مِنَ الْقَوْلِ بِاَنَّ زَيْدًا مِثْلٌ لِعَمْرٍو فِي الْفِقْهِ اِذَا كَانَ يُسَاوِيْهِ فِيْهِ وَ يَسُدُّ مَسَدَّهُ فِيْ ذٰلِكَ الْبَابِ وَ اِنْ كَانَتْ بَيْنَهُمَا مُخَالَفَةٌ بِوُجُوْهٍ كَثِيْرَةٍ ، وَمَا يَقُوْلُهُ الْاَشْعَرِيُّ: مِنْ اَنَّهُ لَا مُمَاثَلَةَ اِلَّا بِالْمُسَاوَاةِ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ فَاسِدٌ ؛ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: اَلْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ ، وَ اَرَادَ الْاِسْتِوَاءَ فِي الْكَيْلِ لَا غَيْرُ وَ اِنْ تَفَاوَتَ الْوَزْنُ وَعَدَدُ الْحَبَّاتِ و الصَّلَابَةِ وَالرَّخَاوَةِ. وَ الظَّاهِرُ اَنَّهُ لَا مُخَالَفَةَ لِاَنَّ مُرَادَ الْاَشْعَرِيِّ الْمُسَاوَاةُ مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ فِيْمَا بِهِ الْمُمَاثَلَةُ كَالْكَيْلِ مَثَلًا. وَ عَلٰى هٰذَا يَنْبَغِيْ اَنْ يُحْمَلَ كَلَامُ صَاحِبِ الْبِدَايَةِ اَيْضًا وَ اِلَّا فَاشْتِرَاكُ الشَّيْئَيْنِ فِيْ جَمِيْعِ الْاَوْصَافِ وَ مُسَاوَاتُهُمَا مِنْ جَمِيْعِ الْوُجُوْهِ يَرْفَعُ التَّعَدُّدَ فَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ التَّمَاثُلُ. **ترجمه:** او ندے مشابه د باری تَعَالیٰ هیځ شئ ، یعنی مماثِل ندے د ده سره هیځ شئ ، که چې اراده کړے شي د مماثلت نه یو والے په حقیقت کښې پس ظاهره ده. او که چې اراده کړے شي په مماثلت سره کیدل د شیئین په داسی شان سره چې قائم کرځی یو په ځائے د بل باندی ، یعنی صلاحیت لری هر یو د دی دواړو نه د هغه چې صلاحیت ئې لری هغه بل ؛ نو پس یو شئ د موجودات نه داسی نشته چې ودرېږی په ځائے د باری تَعَالیٰ په هیځ شئ د اوصاف کښې ؛ ځکه چې اوصاف د باری تَعَالیٰ د علم او قدرت وغیره نه ډیر لوئ او اوچت شان واله دی د هغه نه چې په مخلوقات کښې دی په داسی شان چې هیڅ قسم مناسبت نشته په مینځ د دواړو کښې. وېلی دی په بدایه کښې : بیشکه زمونږه صفت علم یو موجود دے او عرض دے او علامه د حدوث ده او ممکن الوجود دے او نوے کیږی په هره زمانه کښې ، پس که چرته مونږه ثابت کړو علم صفت د اللّٰه تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ دپاره ؛ نو دا به وی موجود ، او صفت قدیمه ، او واجب الوجود ، او همیشه د ازل نه تر ابد پورې پس ندے برابر دا د علم د مخلوق سره په یوه وجه د وجوه کښې ، دا کلام د صاحب البدایه شوه. پس یقینا ده تصریح کړی ده چې مماثلت زمونږه په نیز باندی ثابتیږی په اشتراک په ټولو اوصافُ کښې ، تر دی چې که چرته اختلاف راغلے وو په یو صفت کښې ؛ نو مماثلت به منتفی وی. او وېلی دی شیخ ابو المعین رحمة الله عليه په تبصره کښې : بیشکه مونږه موندے کوو لغت واله چې منع نه کوی د وینا نه پدی خبره چې «زید مثل دے د عمرو په فقه کښې» که چې دے مساوی وی د ده سره په دغه فقه کښې او د هغی قائمقام کرځی په دغه باب کښې اګر که وی د دواړو په مینځ کښې مخالفت په ډیرو وجوه سره. او هغه چې وائی اشعری رحمة الله عليه: چې نشته دے مماثلت مګر په مساوات د شئین په ټولو وجوهُ سره ، دا فاسد دے ؛ ځکه چې نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ وېلی دی «خرسوئ غنم په غنمو په حال کون د دی کښې چې د یو بل مثل وی» او اراده کړے ئې دے پدی سره برابرتیا صرف په پیمانه کښې نه بل څه ، اګر که په وزن کښې یا په شمیر د دانو او کلک والی نرم والی کښې ئې تفاوت وی. او ظاهره دا ده چې نشته دے څه مخالفت ؛ ځکه مراد د اشعری په دغه ځیز کښې برابرتیا ده په ټولو وجوهُ سره په هغه وصف کښې چې په هغی کښې مماثلت مطلوب وی ، لکه پیمانه شوه مثال په طور ، او مناسب ده چې هم پدی حمل کړے شي وینا د صاحب البدایه ، که داسی نه شی ؛ نو اشتراک په مینځ د شیئین کښې په ټولو اوصافُ کښې او برابرتیا د دواړو په ټولو وجوهُ کښې پورته کوی تعدد لره پس څرنګے به متصور شی مماثلت.

تَشْرِیْح: قوله: ولا يشبهه شئ: غرض د ماتن رحمة الله عليه ۱۵ صفت سلبی ذکر کوی چې د باری تَعَالیٰ سره هیځ شئ مشابه نشته.

اَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض په اوکړی **«ای لا یماثله»** سره. ﴿۲﴾.. دوه معنی د مماثلت په ذکر کړی **«اَمَّا اذا ارید / و اَمَّا اذا ارید»** سره. ﴿۳﴾.. د هری یوی معنی په اعتبار سره په

دلیل د انتفا ذکر کړی «**فظاهر / فلأن شیئا**» سره. ﴿٤﴾.. د تائید دپاره به وینا د صاحب البدایه را نقل کړی «**قال فی البدایة**» سره. ﴿٥﴾.. تعارض به ذکر کړی په مینځ د کلامین د صاحب البدایة او جمهورُ کښې یا د صاحبِ البدایه په کلامین کښې «**فقد صرح بان المماثلة**» سره. ﴿٦﴾.. تناقض به ذکر کړی په مینځ د کلام د شیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیه او شیخ اشعری رحمۃ اللہ علیه کښې «**و قال الشیخ ابو المعین رحمۃ اللہ علیه**» سره. ﴿٧﴾.. دغه تعارضات به دفع کړی «**و الظاهر انه لا مخالفة**» سره.

قوله: ای لا یماثله شیء: ١۔ سوال دا راځی چې کلام د ماتن رحمۃ اللہ علیه مشتمل دے په استدراک باندی او هر هغه کلام چې مشتمل وی په استدراک صحیح نه وی. کبری ظاهره ده ، دلیل د صغری دا دے چې د تشبیه معنی ده «**اشتراک الشیئین فی الکیف**» «**کالمسک و العنبر فی الرائحة ، والشمس والنار فی الضوء**» او د کیفیاتُ سلب د باری تَعَالیٰ نه مخکښې شوے دے پدی عبارت سره چې «**و لا بالکیفیة**» ؟ جواب: دلته د مشابهت دغه معنی نده مراده بلکه دلته ذکر د مشابهت او مراد ترینه مماثلت دے. اوس مماثلت څه ته وائی شارح رحمۃ اللہ علیه د دی دوه معنی کوی.

بَيَانُ الْمَعْنَيَيْنِ لِلْمُمَاثَلَةِ

قوله: أما اذا ارید بالمماثلة: ٢۔ اوله معنی د مماثلت ده «**الاتحاد فی الحقیقة**» یعنی د شیئین حقیقت او ماهیت او ذاتیات یو کیدل لکه: زید او عمرو مماثل دی یعنی د دواړو حقیقت یو دے چې «**الحیوان الناطق**» دے.

قوله: فظاهر: ٣۔ په معنی اوله سره دلیل د انتفاَء ظاهر دے ؛ ځکه د باری تَعَالیٰ سره هیڅ څیز هم په ماهیت او حقیقت کښې مماثل نشته ، نه په ماهیت جنسی کښې او نه په ماهیت نوعی کښې ورنه لازم به شی ترکیب فی الواجب او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې که مراد د ماهیت نه ماهیت جنسی شی ؛ نو پدی صورت کښې به مابه الاشتراک جنس وی او د جنس دپاره مابه الامتیاز فصل وی «**لانّ کل ما له جنس فله فصل**» پس لازم شو د باری تَعَالیٰ دپاره جنس او فصل ، او قانون دا دے چې «**کل ما له جنس و فصل فهو مرکب ذهنا**» او که مراد د ماهیت نه ماهیت نوعی شی ؛ نو پدی صورت کښې به مابه الاشتراک نوعَ وی او مابه الامتیاز به ئی تشخصات وی او تشخص د باری تَعَالیٰ عین دے د باری تَعَالیٰ سره عند الحکماَء ، لهذا دا مابه الامتیاز نه شی کیدے ؛ ځکه چې مابه الامتیاز غیر د شیء وی نه چې عین وی د شیء سره. اوس که د تشخص نه غیر واخلو ؛ نو پدی صورت کښې به بیا ترکیب لازم شی په باری تَعَالیٰ کښې چې باطل دے. نتیجه دا شوه چې د باری تَعَالیٰ سره د هیڅ شیء اتحاد فی الماهیت نشته. دویم دا چې که د باری تَعَالیٰ سره د یو څیز اتحاد فی الماهیت را شی ؛ نو لازم به شی تعدد د وجباَء او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې د باری تَعَالیٰ سره که په کل ذاتیاتُ کښې شرکت راشی ؛ نو د باری تَعَالیٰ د ذاتیاتُ نه

وجوب او وجود هم دی لهذا دغه شئ به د باری تعالی سره په وجوب او وجود کښې هم شریک شی پس لازم به شی تعدد د وجبآء چې منافی دے د توحید سره.

قوله: و أما اذا ارید: د مماثلت دویمه معنی ذکر کوی چې کیدل د شیئینُ دی په داسی شان سره چې هر یو د بل قائم مقام ، سد مسد او نائب اوګرځی ، یعنی پدی یو ځیز کښې چې کوم صلاحیت دے دغه صلاحیت پدی بل کښې هم موجود وی ، اوس که باری تعالی پدی معنی سره مماثل د مخلوق شی ؛ نو د دی معنی به دا وی چې په باری تعالی کښې د کوم شئ صلاحیت موجود دے او په کوم ځیز د باری تعالی متصف ګرځیدل صحیح دی هغه صلاحیت او اوصاف به په مخلوق کښې هم وی او مخلوق به قائم مقام د خالق هم جوړیږی.

قوله: فلانَّ شیئًا من الموجُودَاتِ: په معنی ثانی سره دلیل د انتفاء دا دے چې په موجوداتُ کښې هیڅ شئ هم پدی معنی سره د باری تعالی په هیڅ قسم صفت کښې قائم مقام نه شی ګرځیدے ؛ ځکه د باری تعالی اوصاف ډیر اعلی او ارفع دی د مخلوق د اوصافُ نه.

قوله: فانَّ اوصَافَهُ من العِلْمِ: غرض د شارح رحمة الله علیه دفع د سوال ده چې نه منم دا خبره چې د باری تعال په اوصافُ کښې شریک نشته ؛ ځکه چې علم ، قدرت ، سمع ، بصر وغیره صفات د الله تعالی هم دی او د مخلوق هم دی ؟ **جواب:** مذکوره اوصاف د باری تعالی د مخلوق د هغی نه «**أرفع ، أکمل ، أشرف ، أعظم ، أعلی**» دی ، او د مخلوق هغه «**أدون ، أنقص ، أحقر ، أصغر**» او کمتر دی لهذا د صفات د باری تعالی او مخلوق په مینځ کښې هیڅ قسم مناسبت نشته.

قوله: قال فی البدایة (۱): ⁴ـ شارح رحمة الله علیه د خپل دی قول دپاره چې «**لا مناسبة بینهما**» تائید پیش کول دی په وینا د صاحب البدایه رحمة الله علیه سره. صاحب البدایة امام نور الدین البخاری رحمة الله علیه په خپل کتاب «**البدایة فی اصول الدین**» کښې د علم الهی او د علم د مخلوق تقابل ذکر کړے دے فرمائی: علم د مخلوق عرض دے ، علامه د حادث ده یعنی حادث دے ، ممکن الوجود دے ، په هره زمانه او آن کښې متجدد او نوے کیږی. په خلاف د علم الهی چې دا قدیم صفت دے ، واجب الوجود دے ، یعنی ثبوت ئی د باری تعالی دپاره واجب او ضروری دے دا نه چې علم د باری تعالی واجب دے ؛ ځکه بیا تعدد د وجبآء راځی. دغه شان علم صفت د باری تعالی دپاره ثابت دے من الازل الی الابد لهذا علم د مخلوق د علم د خالق سره هیڅ قسم مماثلت نه لری.

قوله: فقد صرح بأن المماثلة عندنا: ⁵ـ شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره تعارض بین الکلامین ذکر کوی. دلته «صَرَّحَ» یا صیغه د فعل ماضی معلوم ده د باب افعال نه پدی صورت کښې به د دی دپاره فاعل صاحب البدایة شی او تعارض به په مینځ د کلامین د صاحب البدایة کښې شی چې دلته ده او ویل: چې «**فلا یماثل علم الخلق بوجه من الوجوده**» د دی عبارت نه دا معلومه شوه چې د مماثلت بین الشیئین دپاره اشتراک فی بعض الاوصاف کافی ګرځی یعنی تحقق د مماثلت په اشتراک د بعض اوصاف سره هم راځی ؛ ځکه ده او ویل: چې په هیڅ وجه د وجوه ئی د یو بل سره مناسبت نشته.

---

(۱).. «البدایة فی اصول الدین» للامام نور الدین ناصر الحق أبو المحامد أحمد بن محمود بن أبی بکر الصابونی البخاری الحنفی رحمة الله علیه کتاب فی العقیدة علی ملهب السادة الماتریدیة «الاحناف» یمتاز بسهولة العبارة و لطیف الاشارة مع احتوائه دقائق تصلح للمبتدئین ، وفیه استدلالاتٌ عقلیةٌ برهانیةٌ علی ملهب اهل السنة والجماعة فی العقائد و کذلک ملهب سادة الماتریدیة فی المسائل التی خالفوا فیها الاشاعرة و غیرهم.

حالانکه ده تصریح کړی ده په بل ځائے کښې چې د مماثلت دپاره اشتراک په کل اوصاف کښې ضروری دے که په یو وصف کښې د دغه شیئینُ اختلاف راغے پس مماثلت منتفی شو. اوس پدی صورت کښې تناقض ظاهر دے په مینځ د کلامین د ده کښې. او یا «صُرِّحَ» صیغه د فعل ماضی مجهول ده پدی صورت کښې به معنی دا شی چې بعض علمآء تصریح کړی ده چې «انَّ المماثلة عندنا إنّما یثبت بالاشتراک الخ» او د صاحب البدایة د کلام نه د دی مخالف خبره معلومه شوه ، پدی صورت کښې به تعارض په مینځ د کلام صاحب البدایه او د تصریح د جمهورو کښې شی.

قوله: و قال الشیخ أبو المعین: ۶ـ تعارض په مینځ د کلام د شیخ ابو المعین رحمة الله علیه او شیخ اشعری رحمة الله علیه کښې ذکر کوی ، چې شیخ ابو المعین میمون بن محمد النسفی رحمة الله علیه المتوفی ۵۰۸ ھ په «تبصرة الادلة فی اصول الدین »(۱) نوی کتاب کښې د لغت نه استدلال کوی وائی: چې که یو کس د بل کس نه په ډیرو اوصافُ کښې اختلاف لری خو په یو وصف کښې ورسره شریک وی ؛ نو اهل لغت د دی شخصین په مینځ کښې پدی وصف کښې حکم د مماثلت لګوی. مثال په طور باندی زید د عمرو نه په شکل او صورت ، رنګ روغن ، اخلاق او عادات ، قد او قامت وغیره کښې خو مختلف دے البته په صفت د فقاهت کښې د یو بل سره برابر دی او د یو بل قائم مقام کیدے شی ؛ نو اهل لغت د دی دوارو په مینځ کښې پدغه وصف کښې د مماثلت حکم لګوی چې «زیدٌ مثلُ عمرٍو فی الفِقْهِ» د شیخ ابو المعین رحمة الله علیه د دی کلام نه معلومه شوه چې د مماثلت بین الشیئین دپاره اشتراک په بعض اوصاف کښې کافی دے په کل اوصافُ کښې اتحاد ضروری ندے.

قوله: و ما یقوله الاشعری رحمة الله علیه: شیخ ابو المعین رحمة الله علیه لګ اخوا په تبصره کښې په امام اشعری رحمة الله علیه باندی رد کوی فرمائی: چې اشعری چې دا ویل دی: چې مماثلت بین الشیئین چې راځی ؛ نو د دی دپاره مساوات من جمیع الوجوه ضروری دے دا خبره د ده فاسده ده ؛ وجه دا ده چې نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ فرمائی: «الحِنْطَةَ بالحنطةِ الخ یعنی بِیْعُوا الحِنطةَ بِالْحِنْطَةِ» غنم خرس کړئ په بدله د غنمو پداسی حال کښې چې دواړه یوشان «مُمَاثِل» ری ، اوس پدی حدیث کښې مراد د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ د مماثلت نه استوی فی الکیل ده فقط اګر چې په وزن کښې یوشان نه وی او د دانو شمیر ئی هم یوشان نه وی او دغه دانے په سختیٔ او نرمیٔ کښې هم یوشان نه وی ، لهذا قول د اشعری رحمة الله علیه فاسد دے او دا هم معلومه شوه چې د مماثلت دپاره اشتراک په ټول اوصافُ کښې ضروری ندے. پدی تفصیل سره د کلام د شیخ ابو المعین رحمة الله علیه او شیخ أشعری رحمة الله علیه په مینځ کښې تعارض ظاهر دے.

قوله: و الظَّاهِرُ أنّه لا مُخالَفَةَ: ۷ـ شارح رحمة الله علیه اول د شیخ ابو المعین رحمة الله علیه او امام اشعری رحمة الله علیه د کلامین په مینځ کښې تعارض دفع کوی او بیا به تفریعةً علیه دغه مخکښې تعارض هم دفع کړی.

---

(۱).. تبصرة الادلة فی اصول الدین علی طریقة الامام ابی منصور الماتریدی رحمة الله علیه کتاب فی اصول الدین و علم الکلام ، یعد هذا الکتاب أصلا أصیلا من کتب العقیدة الاسلامیة علی مذهب اهل السنة والجماعة ، وطریقة الامام أبی منصور الماتریدی ، من تألیفات الامام أبی المعین میمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد بن مکحول بن الفضل النسفی الحنفی رحمة الله علیه من علمآء الأعلام المشهود لهم بغزارة العلم و کان اصولیًا فقیهًا متبحرًا فی العلوم و المعارف ، و یعد من أهم و أبرز علمآء الکلام و المناظرة و مؤلفاته تشهد بذلک کتبصرة الادلة ، و بحر الکلام ، و التمهید لقواعد التوحید. و اعترف معاصره بفضله ، و کان همزة الوصل بین السلف والخلف ، نقل عن السلف کالماتریدی رحمة الله علیه والاشعری رحمة الله علیه ، و أخذ عنه السلف کالإیجی رحمة الله علیه و الأئمة المجتهدین. عاش الامام ابو المعین رحمة الله علیه فی القرن الخامس و أوائل القرن السادس الهجری فی بلاد ما ورآء النهر «آسیا الوسطی حالیا» من بلاد المشرق الاسلامی ، ولد سنة ۴۱۸ أو ۴۳۸ ھـ الموافق: ۱۰۲۷ أو ۱۰۴۷ م. و توفی سنة ۵۰۸ ھ الموافق ۱۱۱۴ م.

حاصل ئی دا دے چې د شیخ ابو المعین رحمة الله علیه خبره صحیح ده چې مماثلت بین الشیئین چې راځی ؛ نو دا په اشتراک فی بعض الاوصاف سره راځی ، پاتی شو د شیخ اشعری رحمة الله علیه قول چې **"لا مماثلة الا بالمساواة من جمیع الوجوه"** ؛ نو دا معارض ندے د کلام د شیخ ابو المعین رحمة الله علیه سره ؛ ځکه د اشعری د قول مطلب دا دے چې په کوم څیز کښې مماثلت مطلوب وی په هغی کښې به مساوات من جمیع الوجوه ضروری وی ، دا مقصد هیڅکله نه دے چې د دواړو خومره اوصاف دی په هغی کښې به اشتراک او مساوات وی. مثلا په دغه مذکور حدیث کښې د ورکړے شوی او اغستلے شوی غنمو په مینځ کښې مماثلت فی الکیل مطلوب دے پدی شان سره چې په دغه وصف د کیل کښې به دواړه قسمونه بالکل مساوی وی چې لګ فرق به پکښې هم نه وی اګر که په نورو اوصاف کښې مساوات نه وی لکه چې مخکښې تیر شو. اوس پدی توجیه سره د امام اشعری رحمة الله علیه او شیخ ابوالمعین رحمة الله علیه د کلامین په مینځ کښې تعارض ختم شو.

قوله: و علی هذا ینبغی أن یحمل: شارح رحمة الله علیه تفریعةً علی هذا هغه مخکښې تعارض هم دفع کوی کوم چې په کلامین د صاحب البدایة یا د صاحب البدایه د جمهورُ سره وو ، شارح رحمة الله علیه وائی چې دغه تعارض دی هم پدی باندی حمل کړے شی ؛ وجه دا ده چې که دا توجیه ونکړے شی ؛ نو په دنیا کښې به تماثل بین الشیئین هرګز متحقق نه شی ؛ ځکه چې د مماثلت دپاره اشتراک فی جمیع الوجوه شرط شی ؛ نو دا تماثل نه بلکه اتحاد محض شو او دغه شیئین متعدد نه شو بلکه شئ واحد شو حلانکه د تماثل دپاره تعدد شرط دے ؛ ځکه تماثل باب تفاعل دے چې اشتراک من الجانبین غواړی. مثلا چا او ویل: **"زیدٌ مِثلُ عَمرٍو"** او په مماثلت سره ئی مساوات فی جمیع الاوصاف مراد کړو چې قد و قامت ، رنګ روغن ، تکلّم ، فقاهت علمیت وغیره په ټولو اوصافُ کښې دواړه مساوی دی ؛ نو د دی مقصد به دا وی چې زید او عمرو د یو کس دوه نمونه دی ؛ ځکه چې مساوات فی جمیع الاوصاف تعدد رفع کوی او چې تعدد رفع شو ؛ نو تماثل متحقق نه شو.

﴿وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَ قُدْرَتِهِ شَيْءٌ﴾ لِاَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعِجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نُقْصٌ وَ اِفْتِقَارٌ اِلٰى مُخَصِّصٍ مَعَ اَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُوْمِ الْعِلْمِ وَ شُمُوْلِ الْقُدْرَةِ فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ وَّعَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ. لَا كَمَا يَزْعَمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَ لَا يَقْدِرُ عَلٰى اَكْثَرَ مِنْ وَّاحِدٍ. وَ الدَّهْرِيَّةُ اَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَ النَّظَّامُ اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى خَلْقِ الْجَهْلِ وَ الْقُبْحِ وَ الْبَلْخِيُّ اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى مِثْلِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ وَ عَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى نَفْسِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ. **ترجمه:** او نشته دے یو شئ د علم او د قدرت د باری تعالیٰ نه بهر ؛ ځکه چې جهالت په بعض او عاجزه کیدل د بعض نه نقصان او احتیاج دے مخصص ته ، سره د دینه چې نصوص قطعیه ګویا دی په عموم د علم او شمول د قدرت باندی ، پس دغه الله تبارک وتعالیٰ په هر شئ باندی عالم دے او په هر شئ باندی قدرت لرونکے دے ، داسی نده لکه چې ګمان کوی فلاسفه چې باری تعالیٰ علم نه لری په جزئیاتُ ، او قدرت نه لری په زیات د یو باندی ، او لکه چې ګمان کوی دهریه چې الله تبارک وتعالیٰ علم نه لری په خپل ذات باندی ، او لکه چې ګمان کوی نظام معتزلی چې بیشکه الله تبارک وتعالیٰ قدرت نه لری په پیدایش د جهل او قبح باندی ، او لکه چې ګمان کوی بلخی چې بیشکه الله تبارک وتعالیٰ قدرت نه لری په مثل د مقدور العبد باندی ، او لکه چې ګمان کوی عام معتزله چې بیشکه باری تعالیٰ قدرت نه لری په عین مقدور العبد باندی.

تشریح: قوله: ولا یخرج عن علمه: غرض د ماتن رحمة الله علیه ۱۶ د صفات سلبیه نه ذکر کوی چې د علم او قدرت د باری تعالیٰ نه هیڅ شئ هم بهر نشته ، دا قضیه سالبه کلیه ده ؛ ځکه چې

ماتن رحمۃ اللہ علیہ «شیٔ» نکره په سیاق د نفی کښې واقع کړی ده چې إفاده د عموم السلب کوی او دیته سالبه کلیه وائی یعنی «لاشیٔ من الاشیآء بخارج عن علمه و قدرته»

اعتراض: د شیٔ اطلاق په ذات او صفاتُ د باری تَعَالیٰ باندی هم کیږی لهذا دا تعمیم چې «لا یخرج عن علمه و قدرته شیٔ» په علم د باری تَعَالیٰ کښې صحیح دے خو په قدرت کښې نی صحیح ندے ؛ ځکه چې ذات د واجب تَعَالیٰ او صفات د باری تَعَالیٰ د قدرت د باری تَعَالیٰ نه خارج دی، پدی معنی چې د باری تَعَالیٰ قدرت په خپل ذات او صفات باندی نشته ؛ ځکه د قدرت تعلقه تر ضدین سره راځی «کما سیأتی» ؛ نو که قدرت د باری تَعَالیٰ په ذات واجبی او صفاتُ د هغه باندی ثابت شی ؛ نو د دی وجود او عدم دواړه به جائز شی او دا باطل ده ؛ ځکه عدم په واجب تَعَالیٰ او صفاتُ د هغه باندی ممتنع دے نه چې جائز دے ؟

جواب: د جواب نه مخکښې یو تمهید ضروری دے. هغه دا چې د «شیٔ» دوه معنی دی.

۱ـ **شیٔ** په معنی ده «**ما یمکن أن یخبر عنه واجبًا کان او ممکنًا او ممتنعًا**» سره. پدی معنی سره «شیٔ» واجب، ممکن، ممتنع دری واړه ته شامل دے ؛ ځکه چې د دی دری واړه نه خبر ورکول ممکن دی یعنی دا دری واړه مبتدأ واقع کیږی. مثلا: داسی ویلے کیږی «**الواجب موجود، و الممکن حادث و الممتنع محال**»

۲ـ **شیٔ** په معنی د «**الموجود الخارجی**» سره. یعنی شیٔ هغه دے چې په خارج کښې وجود لری او محسوس بالبصر کرځی، پدی معنی سره «**شیٔ**» ممکن ته شامل دے فقط نه واجب تَعَالیٰ او نه ممتنعاتُ ته. پس د دی تمهید نه.... حاصل د جواب دا دے چې که د «**شیٔ**» تعلق د علم سره مراد واخلے ؛ نو بیا به د «**شیٔ**» نه معنی اوله مراده وی ؛ ځکه په علم د باری تَعَالیٰ کښې عموم دے حتیٰ چې باری تَعَالیٰ په خپل ذات او صفاتُ باندی هم علم لری، پدی صورت کښې به معنی کوو «نشته دے هیڅ قسم شیٔ بهر د علم د باری تَعَالیٰ نه» او که د «**شیٔ**» تعلق د قدرت سره مراد واخلے نو بیا به د «**شیٔ**» معنی ثانی مراده وی. معنی به دا شی چې «نشته دے هیڅ موجود خارجی بهر د قدرت د باری تَعَالیٰ نه» پدی صورت کښې به صرف ممکنات مراد کړے شی او واجب تَعَالیٰ او ممتنعات به تحت القدرت رانه شی.

سوال: چې ممتنعات تحت القدرت د باری تَعَالیٰ نه شی ؛ نو د دی سره عجز د باری تَعَالیٰ نه لازمیږی څه ؟ **جواب:** دا نُقص ممتنعاتُ ته راجع دے ؛ ځکه چې په ممتنعاتُ کښې دا صلاحیت نشته چې د باری تَعَالیٰ د قدرت لاندی راشی **فلا اشکال.**

أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. عقلی دوه دلیله به ذکر کړی په سلب د دی صفت باندی «**لان الجهل بالبعض/ و افتقار الی**» سره. ﴿۲﴾.. دلیل نقلی ته به اشاره اوکړی «**مع أن النصوص القطعیة**» سره. ﴿۳﴾.. تفریع به اوکړی په دلیل نقلی باندی «**فهو بکل شیٔ علیم**» سره. ﴿٤﴾.. مخالفین د دی دعوی به ذکر کړی «**لا کما یزعم الفلاسفة**» سره. ﴿٥﴾.. دعوی د هر یو به ذکر کړی «**من أنه/ أنه**» سره.

قوله: لان الجهل بالبعض نقص: ۱۔ د اول دلیل عقلی حاصل دا دے چې دا دعوی اومنه چې «**لاشئ بخارج عن علمه و قدرته**» که دا نه مني ؛ نو د دی نقیض به مني ؛ ځکه ارتفاع د نقیضین محال ده ، او نقیض د دی مستلزم دے محال لره ، او مستلزم د مُحال مُحال وی (دیته قیاس خلف وائي) کبری ظاهره ده ، دلیل د صغری شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے. چې نقیض د سالبه کلیه موجبه جزئیه راځی بل طرف ته د علم نقیض جهل او د قدرت نقیض عجز دے ؛ نو لازم شو جهل بالبعض او عجز عن البعض. او جهل او عجز نقص دے په حق د باری تَعَالیٰ کښې **والله منزه عنه.**

قوله: و افتقار الی مخصص: دویم دلیل عقلی ذکر کوی چې خروج د بعض اشیاء د علم او قدرت د باری تَعَالیٰ نه مستلزم ګرځی احتیاج د باری تَعَالیٰ لره او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے ؛ ځکه افتقار او احتیاج علامه د حدوث ده. «**دلیل الملازمه**» دا دے چې د باری تَعَالیٰ تعلق باعتبار العلم والقدرة د ټولو اشیاء سره سواسی «**یوشان**» دے ، اوس په بعض علم او قدرت راتلل او په بعض باندی نه دا به د مُخَصِّص او مرجح په وجه باندی وی ورنه لازم به شی ترجیح بلامرجح ، پس لازم شو احتیاج د باری تَعَالیٰ مخصص او مرجح ته او دا د وجوب سره منافی ده.

قوله: مع ان النصوص القطعية: ۲۔ دلائل نقلیه ته اشاره کوی چې نصوص قطعیه پدی باندی دال دی چې علم د باری تَعَالیٰ په هر شئ محیط دے او باری تَعَالیٰ په هر شئ قدرت لری کما قال تَعَالیٰ: **لِتَعْلَمُوٓا أَنَّ اللّٰهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ وَّأَنَّ اللّٰهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** [الطلاق: ۱۲]

قوله: فهو بکل شئ علیم: ۳۔ تفریع کوی په دغه دلائل نقلیه باندی په طور د نتیجې سره چې ثابته شوه دا چې واجب تَعَالیٰ په هر شئ علیم دے او په هر شئ ئی قدرت دے.

قوله: لا کما یزعم الفلاسفة: ۴۔ ۵۔ مخالفین د دی دعوی او د هغوی دعوی ذکر کوی ، او شارح رحمۃ اللہ علیہ دا ښائی چې په متن کښې کومه دعوی بیان شوه دا دعوی اتفاق نده بلکه اختلافی ده چې ټول شپږ مذاهب دی پکښې.

۱۔ **أهل السنة والجماعة:** دوی هم دغه عقیده لری کومه چې په متن کښې بیان شوه چې علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ محیط دے په کل اشیاء باندی ، عام د دینه که کلیات وی که جزئیات وی ، که خپل ذات او صفات وی او که غیر وی ، که مقدور العبد وی او که غیر مقدور العبد وی ، یعنی الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ علم تفصیلی لری په اشیاء باندی. دغه شان قدرت د باری تَعَالیٰ هم هر موجود خارجی ته شامل دے.

۲۔ **فلاسفه:** د دوی یوه دعوی دا ده: «**من أنه لا یعلم الجزئیات**» د دی د عوی حاصل دا دے چې واجب تَعَالیٰ په جزئیات علم نه لری بلکه صرف عالم بالکلیات دے. تفصیل المقام دا دے چې یو کلیات دی ، دویم جزئیات دی ، جزئیات بیا دوه قسمه دی. یو جزئیات مجرده دی لکه عقول. دویم جزئیات مادیه دی. دا بیا دوه قسمه دی. یو جزئیات مادیه متغیره دی لکه : زید ، عمرو ، بکر وغیره. دویم جزئیات مادیه غیر متغیره دی لکه: افلاک ، کواکب شو. فلاسفه وائی: چې باری تَعَالیٰ علم په کلیات او جزئیات مجرده باندی لری ، خو علم د باری تَعَالیٰ په جزئیات مادیه باندی نشته مطلقا.

دلائل: ۱۔ دلیل دا دے چې که علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ په مطلقِ جزئیات مادیه باندې راشي ؛ نو لازم به شي کون د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ مادي او تالي باطل پس مقدم ئې مثل. «**دليل بطلان التالى**» ظاهر دے. «**دليل الملازمه**» دا دے چې علم عبارت دے د «**حصول صورة الشئ فى العقل**» نه. اوس که د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ سره د مادیات صورت حاصل شي ؛ نو واجب تَعَالىٰ به مادي شي. ۲۔ دلیل د مادیات متغیره دپاره دے. چې که علم د واجب تَعَالىٰ په جزئیات مادیه متغیره باندې راشي ؛ نو لازم به شي تغیر په علم د باری تَعَالىٰ کښې او تالي باطل پس مقدم ئې مثل. «**دليل الملازمه**» دا دے چې مثلاً علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ په زید قبل خِلقته یو شان دے چې هغه علم د «**سَيُوْجَدُ زَيْدٌ**» دے ، بیا چې زید پیدا شو ؛ نو اوس تپوس کوم چې علم د باری تَعَالىٰ علم د «**سَيُوْجَدُ**» دے که علم د «**وَجَدَ**» دے ؟ که اول شق اخلې ؛ نو لازمیږي جهل فی الواجب ؛ ځکه زید موجود دے او علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ د «**سَيُوْجَدُ**» دے لهذا تخلف د علم د معلوم نه راغے او دیته جهل وائي. او که شق ثاني اخلې ؛ نو لازم شو تغیر فی علم الواجب کښې ؛ ځکه تر اوسه علم د «**سَيُوْجَدُ**» وو او اوس بدل شو علم د «**وَجَدَ**» شو. او تغیر په علم د باری تَعَالىٰ کښې مستلزم دے تغیر لره په ذات د واجب تَعَالىٰ کښې ؛ ځکه د علم او معلوم په مینځ کښې علاقه د عینیت ده. «**بطلان التالى**» په دواړه صورتونو کښې ظاهر دے. معلومه شوه چې علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ په جزئیات مادیه باندې نشته بلکه فقط په جزئیات مجرده او کلیات باندې علم لري ؛ ځکه پدیکښې تغیر نه راځي.

جواب: شارح رحمة الله عليه: پرې رد وکړو چې «**لا كما يزعم**» د اول دلیل نه ئې جواب دا دے چې علم «**حصول الصورة**» دے خو په علم حصولي کښې او علم د واجب تَعَالىٰ په اشیاء باندې علم حضوري دے حصولي ندے چې حصول د صورت کوی د اشیاء نه ، لهذا مادي کیدل د واجب تَعَالىٰ نه لازمیږي. د دویم دلیل نه ئې جواب دا دے چې علم د باری تَعَالىٰ په زید قبل خلقته هم وو او بعد خلقته ئې هم شته او تغیر په علم د واجب تَعَالىٰ کښې ندے راغلے بلکه تغیر راغلے د ے په تعلقه د علم کښې چې قبل خلقته علم د واجب تَعَالىٰ متعلق وو په «**سَيُوْجَدُ**» پورې ، او پس د وجود نه ئې علم متعلق شو په «**وَجَدَ**» پورې ، او تعلقات د امور اعتباریه نه دی صفات ټول په تعلقات کښې حادث دی ، خو نه لازمیږي د حدوث د تعلق نه حدوث په صفت علم د واجب کښې. مثلاً: یوه شیشه په دیوال لګیدلی ده یو ځل ورته زید ورښکاره شو او ځان ئې پکښې وکتلو او بل ځل عمرو ورښکاره شو ، ګوره تعلقه د شیشے سره بدل شوه خو په شیشه کښې تغیر رانغلو هم هغه شیشه ده. بلا تشبیه علم د باری تَعَالىٰ هم په تعلقه کښې بدل شو خو د دینه په علم کښې څه تغیر نه راځي.

قوله: و لا يَقْدِرُ على اَكْثَرَ مِن وَاحِدٍ: دا دویمه دعوی د فلاسفؤ ده چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ د یو مقدور نه علاوه په زیاتُ قدرت نه لري او هغه یو مقدور دے «**عقل اول**» باقي ټول اشیاء غیر مقدور د باری تَعَالىٰ دی. دلیل د دوی یو قانون دے چې «**اَلْوَاحِدُ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ اِلَّا الْوَاحِد**» یعنی صدور د کثیر بما هو کثیر د واحد بما هو واحد نه ، نه شي کیدے ؛ ځکه دا مستلزم کرځي کثرت لره په ذات واجبي کښې او تالي باطل پس مقدم ئې مثل. «**دليل بطلان التالى**» ظاهر دے. «**دليل الملازمة**» دا دے چې واجب تعالى مُصَدِّر شي زید لره دا غیر دے د دینه چې مُصَدِّر شي عمرو لره. لهذا تغیر راغلو

په قدرت د باری تَعَالیٰ کښې او دا مستلزم دے تغیر لره په ذات د باری تعالی کښې او هغه مستلزم دے تعدد د واجب لره چې بطلان ئی ظاهر دے. اوس اللّٰه تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دا کائنات داسې پیدا کړه چې عقل اول ئی پیدا کړو بس د اللّٰه تَعَالیٰ کار ختم شو. بیا عقل اول عقل ثانی او فلک اول پیدا کړو و **هٰكَذَا اِلَى الْعَقْلِ الْعَاشِرِ كَمَا مَرَّ.**

جواب: دا دلیل ستاسو په حماقت باندی بنا دے پدی شان چې یو انسان په یو وخت کښې مختلف کارونه کولے شی ؛ نو باری تَعَالیٰ به څنګه صدور د اشیآء کثیره نه شی کولے ، که تاسو وائی چې کثرت راځی ؛ نو دا کثرت په تعلقه کښې دے نه په صفتِ قدرت او نه په ذات د واجب کښې. علاوه لا دا وایو چې قاعده د صدور د کثیر بما هو کثیر پخپله د فلاسفو دپاره ناقضه ده پدی شان چې دوی وائی: عقل اول عقل ثانی او فلک ثانی پیدا کړو .... دغه شان عقل عاشر هیولی او صورت پیدا کړو چې د هغی نه صدور د باقی کائناتُ شوے دے. اوس مونږه تپوس کوو دغه شیئین چې صدور ئی د عقل اول نه شوے دے دا د ذات د عقل اول نه صادر دی که د شیٔ آخر نه ، اول صورت باطل دے ؛ ځکه دوی وائی **«الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»** او دلته د عقل اول نه شیئین صادر شو. او که دوی وائی چې په عقل اول کښې جهتین دی **«امکان ذاتی ، وجوب غیری»** د یو جهت نه عقل ثانی او د بل جهت نه فلک اول پیدا دے ؛ نو بیا مونږه دا تپوس کوو چې دغه جهتین د څه نه پیدا دی ، د ذات د عقل اول نه او که د شیٔ آخر نه ؟ که اول شق اخلئ ؛ نو بیا تخلف لازمیږی ، او که د دغه جهتینُ نه پیدا وی ؛ نو بیا تپوس کوو **«و هکذا فیلزم التسلسل»** لهذا د فلاسفو دواړه دعوی باطل شوے او د اهل السنة والجماعة دعوی ثابته شوه چې **«لا شیٔ بخارج عن علمه وقدرته»**

قوله: و الدهرية: ۳۔ مذهب د دهریه دے. دهریه هغه فرقه ده چې دوی د وجود د صانع ندی قائل دوی وائی: چې نظام د عالَم خود بخود چلیږی نه ئی څوک چلونکے شته ، نه ئی خالق شته ، نه ئی مالک او نه قیوم. البته په دهریه کښې یوه ډله شته چې هغوی د صانع العالَم قائل دی وائی: چې صانع او چلونکے د عالَم شته خو د هغی سره **«دهر»** شریک او معاونِ دے. دلته مراد د **«دهریه»** نه هم دا ډله ده. د دوی دعوی دا ده چې **«أنه لا یعلم ذاته»** یعنی باری تَعَالیٰ په خپل ذات علم نه لری. دلیل په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره دا وائی چې **«لو کان الواجب عالما بذاته فیلزم التعدد و التکثر فی ذاته تعالی لکن التالی باطل فالمقدم مثله»** **«دلیل بطلان التالی»** ظاهر دے ؛ ځکه مونږه توحید د باری تَعَالیٰ ثابت کړے دے **«دلیل الملازمه»** دا دے چې علم نسبت دے منتسبین غواړی چې هغه عالِم او معلوم دی ، او قانون دا دے چې په مابین د منتسبین کښې مغایرت وی لهذا که اللّٰه تَعَالیٰ عالِم بذاته شی ؛ نو دغه واجب به هم عالِم او هم معلوم شی او د یو بل نه به مغائر وی او متغائرین متعدد وی لهذا لازم شو تعدد او تکثر په ذات واجبی کښې.

جواب: منم چې علم نسبت دے تقاضا د منتسبینُ متغائرینُ هم کوی. خو دا ضروری نده چې دغه منتسبین دی متغائرین بالذات وی بلکه تغایر اعتباری هم کافی کیږی او دلته تغایر اعتباری شته چې واجب تَعَالیٰ چې عالِم دے د دی جهت غیر دے د دینه چې معلوم دے او تعدد په تغائر حقیقی کښې راځی نه په تغائر اعتباری کښې مثلا: یو ډاکټر بیمار شو او خپل علاج ئی

پخپله وکړو ؛ نو دا ډاکټر هم مریض دے او هم معالِج دے خو د دینه نه لازمیږی تعدد او تکثر په ذات د ډاکټر کښې ؛ ځکه تغایر اعتباری دے. دغه شان په باری تَعَالیٰ کښې هم تعدد نه شی راتلے. دویم جواب دا دے چې علم نسبت کیدل او تغایر د منتسبین شرط کیدل په علم حصولی کښې دی نه په علم حضوری کښې.

قوله: و النظام: ٤ـ مذهب د نظام معتزلی (۱) دے. د ابراهیم بن سیار النظام المعتزلی دعوی دا ده چې: **«أنه لا یقدر علی خلق الجهل والقبح»** چې الله‌تَبَارَكَوَتَعَالیٰ په خلق الجهل و القبح باندی قادر ندے. دلیل ئې دا دے چې د جهل او قبح د پیدا یش دوه صورتونه دی. یا به په وخت د خلق الجهل و القبح کښې علم د الله‌تَبَارَكَوَتَعَالیٰ د دی په جهل او قبح وی یا نه ؟ که علم ئې وی او بیا ئې هم پیدا کوی ؛ نو لازمیږی قباحت او جهالت په حق د الله‌تَبَارَكَوَتَعَالیٰ کښې ؛ ځکه خلق الجهل جهالت دے او خلق القبح قباحت دے. او که علم د الله تَعَالیٰ نه وی ؛ نو لازمیږی جهل د باری تَعَالیٰ. او دا دواړه خبری باطل دی د واجب تَعَالیٰ تنزیه ترینه ضروری ده. لهذا د باری تَعَالیٰ د لوئی او عظمت ساتلو دپاره ضروری ده چې مونږه دا او وایو چې الله‌تَبَارَكَوَتَعَالیٰ په خلق الجهل والقبح باندی قادر ندے. دویم دلیل ئې دا دے چې که الله‌تَبَارَكَوَتَعَالیٰ په خلق الجهل و القبح قادر شی ؛ نو لازم به شی نسبت د دی اشیاء الله تَعَالیٰ ته او دا نسبت صحیح ندے.

جواب: شارح رحمة الله عليه پدی زعم هم رد وکړو. چې الله‌تَبَارَكَوَتَعَالیٰ خالق الجهل و القبح دے پس د دینه چې د باری تَعَالیٰ علم وو په جهل او قبح باندی. خو خلق الجهل و القبح قبیح ندے بلکه کسب الجهل و القبح قبیح کار دے ، او باری تَعَالیٰ خالق د جهل او قبح دے نه چې کاسب د جهل او قبح. دویم دا چې د باری تَعَالیٰ نه د هیڅ څیز صدور هم قبیح ندے.

قوله: و البلخی: ٥ـ مذهب د أبو القاسم بلخی (۲) دے. د ده دعوی دا ده چې **«أنه لا یقدر علی مثل مقدور العبد»** دلیل ورلره یو دا وائی: چې بنده چې کوم افعال کوی دغه افعال به یا طاعات وی ، یا به معاصی وی او یا به عبث او لا یعنی کارونه وی ، او دا دری واړه کارونه د شان د الله‌تَبَارَكَوَتَعَالیٰ سره منافی دی. دویم دلیل دا وائی: چې که بنده په کوم شئ قادر وی او الله‌تَبَارَكَوَتَعَالیٰ د هغی په مثل

---

(۱).. هو ابراهیم بن سیار بن هانئ النظام المعتزلی البصری ولد فی البصرة ، واختلف فی عام ولادته اختلافا کبیرا ، وتجعل اقوال میلاده ما بین عام ۱٦۰ هـ و ۱۸٥ هـ تتلمذ فی الاعتزال علی ید أبی الهذیل العلاف ثم انفرد عنه و کوّن له مذهبا خاصًا «النظامیه» و کان أستاذ الجاحظ توفی فی بغداد و اختلف أیضا فی زمن وفاته ما بین عام ۲۲۱ هـ و عام ۲۲۹ هـ کان من کبار المتکلمین وهو من أکابر شیوخ و علماء المعتزلة. ﴿فضل المعتزلة و طبقات المعتزلة: ۲٦٥﴾ وکان یقول: (إن الله لا یقدر علی الظلم ولا الشر ، ولو کان قادرا لکنا لا نأمن وقع ذلك ، وإن الناس یقدرون علی الظلم)؛ وصرح بأن الله لا یقدر علی إخراج أحد من جهنم ، وأنه لیس یقدر علی أصلح مما خلق. قال الذهبی رادا علیه: (القرآن والعقل الصحیح یکذبان هؤلاء ویزجرانهم عن القول بلا علم ، ولم یکن النظام ممن نفعه العلم والفهم وقد کفره جماعة. وقال بعضهم: کان النظام علی دین البراهمة المنکرین للنبوة والبعث ویخفی ذلك ... ورد أنه سقط من غرفة وهو سکران ، فمات فی خلافة المعتصم أو الواثق). ﴿موسوعة مواقف السلف فی العقیدة والمنهج والتربیة : ۳/ ۳۹۹﴾

(۲).. هو عبد الله بن احمد بن محمود أبو القاسم البلخی الشهیر بالکعبی من متکلمی المعتزلة البغدادیین صنّف فی الکلام کُتبا کثیرة و أقام ببغداد مدة طویلة و انتشرت بها کتبه ، ثم عاد الی بلخ فأقام بها الی حین وفاته ، قال ابن الخلکان: العالم المشهور کان رأس طائفة من المعتزلة یقال لهم «الکعبیة» و هو صاحب مقالات . و من مقالته: أن الله‌تَبَارَكَوَتَعَالیٰ لیست له ارادة و أن جمیع افعاله واقعة منه بغیر ارادة و لا مشیة منه لها ، و ایضا هو یقول ان للعبد اجلین القتل و الموت. وکان من کبار المتکلمین و له اختیارات فی علم الکلام توفی مستهل الشعبان سنة سبع عشرة و ثلثة مائة ، والکعبی نسبة الی بنی کعب و البلخی نسبة الی بلخ احدی مدن خراسان. ﴿وفیات الاعیان ج: ۲ ص: ٤٥﴾

قارد شي ؛ نو لازم به شي بنده مماثل د باری تَعَالیٰ او دا هم باطل ده ؛ ځکه لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ [الشوری: ۱۱]

جواب: د دلیل اول نه ئی جواب دا دے چې بنده کله دغه کارونه کوی ؛ نو دغه کیفیات مذکوره چې «طاعت ، معصیت ، عبثیت» په وجود کښې راځی ، خو چې کله الله تَعَالیٰ دغه کارونه کوی ؛ نو دغه کیفیات په وجود کښې نه راځی ؛ ځکه چې افعال د باری تَعَالیٰ معلل بالاغراض ندی بلکه باری تَعَالیٰ د اغراضُ او د دواعی د اغراضُ نه منزه او پاک دے ، لهذا د دغه کارونو صدور بغیر د غرض نه د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه ممکن دی. د دویم دلیل نه ئی جواب دا دے چې د باری تَعَالیٰ قدرت ازلی او ابدی دے او د بنده قدرت حادث او ممکن دے «فلا مماثلة بینهما» دغه شان د واجب تَعَالیٰ قدرت په مقدور العبد شته خو په مرتبه د خلق کښې او د بنده قدرت پری شته خو په مرتبه د کسب کښې ، پس بیا د دواړو په مینځ کښې څه مماثلت پاتی نه شو.

قوله: و عامة المعتزلة: ٦۔ مراد د عامُ معتزلۀ نه «أبو علی الجبائی و اتباعه» دی. د دوی دعوی دا ده چې «أنه لا یقدر علی نفس مقدور العبد» چې په کوم څیز چې د بنده قدرت شته د باری تَعَالیٰ دپاره بعینه په هغه څیز قدرت نشته. دلیل ور لره یو دا وائی: چې که چرته قدرت د باری تَعَالیٰ په عین فعل العبد باندی جائز شی ؛ نو لازم به شی توارد د علتین مستقلتین په معلول واحده باندی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «دلیل الملازمة» ظاهر دے. «دلیل بطلان التالی» دا دے چې په معلول واحده باندی توارد د علتین ځکه باطل دے چې مونږه تپوس کوو چې دغه معلول لره وجود کوم یو علت ورکړے دے ؟ ۱۔ فقط یو معلول د دغه دواړو نه. ۲۔ دغه معلولینُ من حیث المجموعه. ۳۔ هر واحد د معلولینُ. اول صورت باطل دے ؛ ځکه لازمیږی خُلف پدی معنی چې دغه علتین دواړه مونږه علت تسلیم کړی دی او ته وائی: چې وجود یو ورکړے دے. او دویم صورت هم باطل دے ؛ ځکه د علتینُ من حیث المجموعه تاثیر رجع یو ته کیږی ؛ نو بیا خلف لازم شو. او دریم صورت هم باطل دے ؛ ځکه چې پدی صورت کښې یا لازمیږی «تحصیل الحاصل» دا په هغه صورت کښې چې دغه دویم علت بعینه د دغه مخکښې علت وجود ورکړی. او یا «کون الشیء الواحد موجودًا بوجودین». او تحصیل الحاصل او کون د شيء واحد موجود بالوجودین دواړه باطل دی. اوس کله چې دغه دری واړه صورتونه باطل شو ؛ نو توارد د علتین مستقلتین په معلول واحده باندی هم باطل شو لهذا ثابته شوه چې «الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ لیس بقادر علی نفس مقدور العبد وهو المطلوب».

دویم دلیل: دوی وائی: چې که د باری تَعَالیٰ دپاره قدرت په عین فعل د بنده ثابت شی ؛ نو لازم به شی محالات کثیره او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے د محالات نه په ځان ساتے. «دلیل الملازمة» دا دے چې که په فعل العبد «مثلا حرکتُ یدِ زیدٍ» باندی قدرت د باری تَعَالیٰ هم ثابت شی ؛ نو دا ممکنه ده چې د یو اراده په یو جانب پوری متعلق شی مثلا: په مثبت طرف پوری. او د بل اراده په بل جانب پوری متعلق شی مثلا: په منفی طرف پوری. اوس دری صورتونه دی. ۱۔ دواړه ارادے به صادریږی. ۲۔ دواړه ارادے به نه صادریږی. ۳۔ د یو اراده به صادریږی او د بل نه. او دا دری واړه صورتونه محال دی. اول محال دے په وجه د اجتماع النقیضین باندی. دویم محال په وجه د ارتفاع النقیضین باندی. دریم محال پدی وجه چې لازمیږی قدرت د احدهما مع عجز الآخر. لهذا دغه فعل مَعْرَض وجود ته نه شی راوتلے.

جواب: د اول دلیل نه ئی جواب دا دے چې توارد د علتین مستقلتین په معلول واحده ناروا دے خو هله چې جهت ئی یو وی، او دلته جهت مختلف دے؛ ځکه قدرت د باری تعالیٰ په مرتبه د خلق کښې دے، او قدرت د عبد په مرتبه د کسب دے. د دویم دلیل نه ئی جواب دا دے: چې قدرت د باری تعالیٰ په نسبت د قدرت العبد باندی قوی، اعلیٰ او عمده دے. او د بنده هغه ضعیف ناقص او کوتاه دے، اوس که په مقابله د قدرت د باری تعالیٰ کښې قدرت د بنده کار ونکړی؛ نو خیر دے هیڅ محال نه لازمیږی.

بَيَانُ حُكْمِ الصِّفَاتِ الثُّبُوتِيَّةِ

﴿وَ لَهُ صِفَاتٌ﴾ لِمَا ثَبَتَ مِنْ اَنَّهٗ تعالیٰ عَالِمٌ قَادِرٌ حَیٌّ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِکَ وَ مَعْلُوْمٌ اَنَّ کُلًّا مِنْ ذٰلِکَ یَدُلُّ عَلٰی مَعْنًی زَائِدٍ عَلٰی مَفْهُوْمِ الْوَاجِبِ وَلَیْسَ الْکُلُّ اَلْفَاظًا مُتَرَادِفَةً وَاَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ علی الشَّیْءِ یَقْتَضِیْ ثُبُوْتَ مَاْخَذِ الْاِشْتِقَاقِ لَهٗ فَتَثْبُتُ لَهٗ صِفَةُ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَ الْحَیٰوةِ وَ غَیْرِ ذٰلِکَ. لَا کَمَا یَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ اَنَّهٗ عَالِمٌ لَا عِلْمَ لَهٗ وقَادِرٌ لَا قُدْرَةَ لَهٗ اِلٰی غیر ذٰلک فَاِنَّهٗ مُحَالٌ ظاهرٌ بمنزلةِ قَوْلِنَا اَسْوَدُ لَاسَوَادَ لَهٗ. وقد نَطَقَتِ النُّصُوْصُ بِثُبُوْتِ عِلْمِه و قُدْرته وَ غَیْرِهِمَا و دَلَّ صُدُوْرُ الْاَفْعَالِ المُتْقَنَةِ عَلٰی وُجُوْدِ عِلْمِه و قُدْرَتِه لَا عَلٰی مُجَرَّدِ تَسمِیَتِه عَالِمًا و قَادِرًا، ولَیس النِّزَاعُ فی العِلم و القُدْرَةِ الَّتِی هِیَ من جُمْلَةِ الْکَیْفِیَّات و المَلَکَاتِ لِمَا صَرَّحَ بِه مَشَائِخُنَا رحمهم الله من اَنَّ الله تعالیٰ حَیٌّ و لَهٗ حَیٰوةٌ اَزَلِیَّةٌ لَیْسَتْ بِعَرَضٍ و لا مُسْتَحِیْلَ الْبَقَاءِ و الله تَعَالیٰ عالِمٌ و لَهٗ علمٌ ازلیٌّ شاملٌ لَیْسَ بِعَرَضٍ و لَا مُسْتَحِیْلَ الْبَقَاءِ و لَا ضَرُوْرِیٌّ و لا مُکْتَسَبٌ و کَذا فِی سَائِرِ الصِّفَاتِ، بَلِ النِّزَاعُ فی اَنَّهٗ کَمَا اَنَّ لِلْعَالِمِ مِنَّا عِلْمًا هُوَ عَرَضٌ قائمٌ بِه زَائِدٌ عَلَیْهِ حَادِثٌ، فَهَلْ لِلصَّانِعِ الْعَالِمِ عِلْمٌ هُوَ صِفَةٌ اَزَلِیَّةٌ قائمةٌ به زائِدَةٌ علیهِ و کذا جمیعُ الصِّفاتِ فَاَنْکَرَهُ الفَلَاسِفَةُ و المعتزلَةُ و زَعَمُوا اَنَّ صِفَاتِه عَیْنُ ذَاتِه بمعنٰی اَنَّ ذاته یُسَمّٰی باعْتِبَارِ التَّعَلُّقِ بالمعلوماتِ عالمًا و بالمقدُوراتِ قَادرًا اِلٰی غیر ذٰلِکَ فلَا یَلْزَمُ تَکَثُّرٌ فی الذّاتِ و لَا تعدُّدٌ فی الْقُدَمَاءِ و الْوَاجِبَاتِ. والجَوابُ ماسَبَقَ من اَنَّ الْمُسْتَحِیْلَ تَعَدُّدُ الذَّوَاتِ الْقَدِیمةِ و هُوَ غَیْرُ لَازِمٍ و یَلْزَمُکُمْ کَوْنُ الْعِلْمِ مثلًا قُدْرَةً وحیٰوةً و عَالِمًا وحیًّا و قادرًا وصانِعًا لِلْعَالَمِ وَمَعْبُوْدًا لِلْخَلْقِ وکَوْنُ الْوَاجِبِ غیرُ قَائمٍ بذَاته اِلٰی غیر ذٰلِکَ مِنَ الْمُحَالَاتِ. ترجمه: او د دغه الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ دپاره صفات دی. کله چې ثابته شوه دا خبره چې الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ عالم دے، قادر دے، ژوندے وغیره دے، او معلومه ده چې دا ټول دلالت کوی په یوه معنی زائده په مفهوم د واجب باندی، او ندی دا ټول الفاظ مترادفه، او دا چې صدق د مشتق په یو شی باندی تقاضا کوی د ثبوت د مأخذ الاشتقاق د هغه دپاره، پس ثابته شوه دا چې د الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ دپاره صفت د علم، قدرت حیوة او د دینه علاوه شته. داسی نده لکه چې گمان کوی معتزله چې بیشکه باری تَعَالیٰ عالِم دے خو علم ورله نشته، او قادر دے خو قدرت ئی نشته، د دینه علاوه نور داسی؛ ځکه چې دا خو ښکاره محال ده. په منزله د دی وینا زمونږه ده چې «فلانکے خیز» تور دے خو تور والے پکښې نشته. او یقینا گویا دی نصوص په ثبوت د علم دپاره د باری تَعَالیٰ او قدرت وغیره باندی. او دلالت کړے دے مضبوط افعال د باری تَعَالیٰ په وجود د علم او قدرت د ده باندی نه په صرف نوم «تسمیه» ورکولو د عالم، قادر باندی. او نده دا نزاع په هغه علم او قدرت کښې چې هغه د جملے د کیفیات او ملکاتُ نه دی؛ د وجه د هغه نه چې تصریح کړی ده مشائخ زمونږه چې الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ ژوندے دے او د ده دپاره ازلی ژوند دے، چې ندے عرض، او نه داسی چې بقاء ئی محال او ممنوع ده. او نه ضروری او نه

کښې دے. او دغه شان به تولو صفاتُ کښې. بلکه نزاع پدیکښې ده چې لکه زمونږه د یو عالِم دپاره علم دے چې هغه عرض دے، قائم دے په هغه بوری، زائد دے په هغه باندی، حادث دے؛ نو آیه شته د صانع عالِم دپاره داسې علم چې هغه صفت ازلی قائم په ده بوری زائد په ده باندی وی، او دغه شان په تولو صفاتُ کښې. پس انکار کړے دے د دینه فلاسفۇ او معتزلۇ، او کمان ئې کړے دے چې بیشکه صفات د باری تَعَالٰی عین دی د ذات د باری تَعَالٰی سره پدی معنی چې ذات د ده مسمی کولے شی په اعتبار د تعلق د ده د معلوماتُ سره عالِم، او د مقدورات سره قادر، دغه شان د نورو صفاتُ حال هم دغه شان دے. پس نه لازمیږی تکثّر فی الذات او نه تعدد د قدمآء او واجباتُ. او جواب هغه دے چې مخکښې تیر شوے دے چې محال تعدد د ذوات قدیمه دے او دا لازم ندے په مونږه. او لازمیږی په تاسو باندی کیدل د علم مثلا قدرت، حیوة، عالِم، حیّ، قادر او صانع د عالَم او معبود د مخلوق او کیدل د واجب غیر قائم بذاته او دغه شان نور محالات.

تَشرِیح: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ په دریمه دعوی د مقصود کښې لګیا وو چې اثبات الصفات وو د صانع العالَم دپاره، مخکښې ئې صفات سلبیه یعنی تنزیهات د باری تَعَالٰی ذکر کړه؛ نو اوس ئې شروع وکړه په اثبات د صفاتُ ثبوتیه د باری تَعَالٰی کښې او په بیان د حکم د دیکښې؛ بیا ماتن رحمۃ اللہ علیہ صفات سلبیه مقدم کړه؛؛ ځکه سلب العیوب مرتبه د تخلّی ده او ثبوت د صفات کمالیه مرتبه د تحَلّی ده او مرتبه د تخلّی مقدم وی په مرتبه د تحَلّی باندی کما مرّ.

چونکه په صفات ثبوتیه کښې اختلاف دے په مختلف جهتونو سره. ۱۔ بعض خلق د نفس صفاتُ د باری تَعَالٰی نه انکار کوی، ماتن رحمۃ اللہ علیہ اول په دغه خلقو رد کوی فرمائی: «و لَهُ صِفاتٌ» پدی دعوی کښې «له» خبر مقدم او «صفاتٌ» مبتدا مؤخره ده، او تقدیم د خبر إفاده د حصر او اختصاص کوی، معنی دا شوه چې «د واجب تَعَالٰی دپاره خه مخصوص صفات دی چې د بل چا دپاره ندی».

۲۔ بعض نور خلق د دې د ازلیت نه انکار کوی، ماتن رحمۃ اللہ علیہ به په دغه خلقو هم رد اوکړی پدی عبارت سره چې «ازلیةٌ».

۳۔ بعض نور خلق وائی چې صفات د باری تَعَالٰی شته خو قائم بالغیر دی ماتن رحمۃ اللہ علیہ په دغه خلقو هم رد اوکړی پدی عبارت سره چې «قائمةٌ بذاته»

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل عقلی به ذکر کړی پدی دعوی چې د باری تَعَالٰی دپاره صفات شته «لما ثبت من أنه» سره. ﴿۲﴾.. مخالفین د دی دعوی به ذکر کړی «لا کما یزعم المعتزلة» سره. ﴿۳﴾.. رد به اوکړی په هغوی باندی «فانه محال ظاهر» سره. ﴿٤﴾.. دلائل نقلیه طرف ته به اشاره اوکړی «و قد نطقت النصوص» سره. ﴿٥﴾.. تحریر د محل النزاع به اوکړی «و لیس النزاع» سره. ﴿٦﴾.. دعوی او دلائل د فلاسفۇ او معتزلۇ به ذکر کړی «فأنکره الفلاسفة و المعتزلة» سره. ﴿۷﴾.. دوی ته به جواب اوکړی د جانب د اهل السنة والجماعة نه «و الجواب ماسبق» سره. ﴿۸﴾.. رد به اوکړی په مذهب د فلاسفۇ او معتزلۇ باندی «و یَلزمُکم کون العلم» سره.

قوله: لما ثبت من أنه: ۱۔ دلیل عقلی بنا دے په یو څو مقدماتُ باندی. ۱۔ مقدمه: «لما ثبت» یعنی عقلًا شرعًا دا ثابت ده چې د باری تَعَالٰی دپاره د کمال صفات شته مثلًا: اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی عالِم، قادر، حیّ وغیره دے او د دینه انکار عقلًا و شرعًا نه شی کیدے. ۲۔ مقدمه: «و معلوم ان کلا من ذلک معنی زائدًا» یعنی دغه صفات چې مونږه ئې باری تَعَالٰی لره ثابتوو دا معنی زائده ده په مفهوم د واجب باندی، لهٰذا تعریف د صفت پری صادق دے. ۳۔ مقدمه: «و لیس الکل الفاظًا مترادفةً» یعنی

دغه صفات د باري تَعَالیٰ الفاظ مترادفه ندي د واجب سره چې په يو باندې حساب شي؛ ځکه ترادف عبارت دے د «اتحاد الشيئين في المفهوم» نه، او د دې ټولو صفاتُ مفهومات جدا جدا دے مثلا: «واجب ما لا يحتاج في وجوده الى الغير» ته وائي. «عِلْمٌ مبدأ الانكشاف» ته وائي. «قَادِرٌ ذات من له القدرة و مُوجِد العالم» ته وائي. دغه شان د هر يو صفت مفهوم جدا جدا دے، معلومه شوه چې دا ټول صفاتِ مختلفه دي نه مترادفه. ٤۔ مقدمه: «و أنَّ صدق المشتق على الشئ» يعنی کله د نصوصُ نه دا ثابته شوه چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ عالِم، قادر، سميع، بصير وغيره دے؛ نو حمل د دې صفاتُ به په باري تَعَالیٰ صحيح وي چې «الله عالِم، قادر» وغيره. اوس قانون دا دے چې د کوم ذات دپاره مشتق ثابت شي؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتق به په دغه ذات پورې قائمه وي. لکه: د «زيدٌ كاتبٌ» مقصد دا دے چې د کاتب مبدأ چې کتابت دے په زيد پورې قائم ده. لهذا کله چې باري تَعَالیٰ عالِم شو؛ نو د عالِم مبدأ الاشتقاق چې علم دے دا به په واجب تَعَالیٰ پورې قائمه وي. پس د باري تَعَالیٰ دپاره «علم، قدرة، حيوة، سمع، بصر» وغيره صفات ثابت شو.

قوله: فثبت له صفةٌ: فا تفريعيه ده، يعنی کله چې دغه درې مقدمات ثابت شو او مُسَلَّمْ شو؛ نو دغه صفات به د باري تَعَالیٰ دپاره ضرورةً مني.

قوله: لا كما يزعم المعتزلة: ۲۔ مخالفين د دې دعوی معتزله دي چې دوی وائي: اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ خو عالِم دے خو مبدأ د دې مشتق چې عِلْم دے هغه پورې قائمه نده. دغه شان قادر دے خو قدرت پورې قائم ندے.

قوله: فانه محالٌ ظاهرٌ: ۳۔ رد کوي په معتزلۀ باندې. چې دا خو صريح محال خبره ده د عقل نه خلاف ده په منزله د دې خبرې زمونږه ده چې فلانکے شئ تور دے خو تور والے پکښې نشته. فلانکے شئ سپين دے خو سپين والے پکښې نشته. دا داسې خبرې دي چې ماشومان ورته هم محال وائي. اوس دا خبره چې غلطه شوه؛ نو دا هم غلطه ده چې الله تَبَارَكَوَتَعَالیٰ عالم، قادر دے خو علم، قدرت ئې نشته.

قوله: وقد نطقت النصوص: ٤۔ دلائل نقليه طرف ته اشاره کوي چې په نصوص قطعيه سره صفات د باري تَعَالیٰ دپاره په مُحْكَمْ غير مُبْهَمْ عباراتُ سره ثابت دي چې عالِم، قادِر، حَيْ، سميع، بصِير، شائِي، مُرِيْد دے. دغه شان په کتاب الله کښې د باري تَعَالیٰ د افعال متقنه «المضبوطُ افعال» ذکر دے چې باري تَعَالیٰ د دنيا دا دومره لويه کارخانه چلوي، دا غټے غټے کُرَی د افلاک، شمس و قمر، کواکب او سيارات ئې په حرکت لګولي دي او انسان ته ئې پديکښې د فکر سوچ کولو تلقين کړے دے او توجه د مخلوق ئې را کرځولې ده چې: لَخَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ [غافر: ۵۷]: دغه شان فرمائي: أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿۱۷﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿۱۸﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿۱۹﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿۲۰﴾ [الغاشية: ۱۷ - ۲۰]. دې اشياء ته چې کتل وشي؛ نو هر عقل سليم واله به بے اختياره اقرار کوي چې واجب تَعَالیٰ موصوف دے په صفات کماليه باندې.

قوله: وليس النزاع: ۵۔ تحرير د محل النزاع کوي. وجه دا ده چې کله يوه خبره د معنيين صلاحيت لري چې په هغې کښې د يوے معنی په اعتبار سره هغه بديهي البطلان وي؛ نو په دغه

صورت کښې دغه معنی محل د نزاع نه شي جوړيدلے او دغه نزاع فاسد نزاع کرځي. پدې وجه شارح رحمه الله تحرير د محل النزاع کوي چې وخائې چې نزاع په صفات کښې د اهل السنة والجماعة و بين المعتزلة حقيقي نزاع ده ، دا نه چې لفظي ده. د تحرير د محل النزاع نه مخکښې دوه اصطلاحات يادول ضروري دي. ۱۔ **کيفيات:** جمع د کيفيت ده چې «حَال» ته وائي. او «حَال» د نفس هغه کيفيت دے چې غير راسخ **مُيسَّر الزَّوال** وي لکه: د مبتدي طالب العلم سبق. ۲۔ **ملکات:** جمع د **مَلَکَةٌ** ده. او ملکه عبارت دے د هغه کيفيت د نفس نه چې راسخ **مُتعسِّرُ الزَّوال** وي. لکه د مدرس سبق. خلاصه دا شوه چې کيفيت او ملکه دواړه عرض او صفت د نفس دي چې حادث دي.

اوس حاصل د تحرير د محل النزاع دا دے چې کوم علم او قدرت چې د جملے د کيفياتُ او ملکاتُ نه دي هغه چرته هم محل د نزاع ندے ؛ ځکه چې زمونږه مشائخ ، يعنی علمآءُ تصريح کړې ده چې علم او قدرت بلکه ټول صفات د باري تَعَالیٰ أزلي دي په عروض ندي موصوف نه دا چې بقآء ئې محال ده او په بداهت نظارت باندي هم ندي موصوف. او کيفيات او ملکات خو د قبيلے د اعراضُ نه دي چې حادث دي. لهذا کوم علم او قدرت وغيره صفات چې د قبيلے د کيفيات او ملکات نه دي هغه عندنا و عند المعتزلة اتفاقًا د باري تَعَالیٰ نه منتفي دي او دا چرته هم محل د نزاع نده **بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ**. بلکه نزاع پدې خبره کښې ده چې لکه څنګه په مونږه کښې يو عالِم وي چې د هغه د عالِم کيدو مطلب دا دے چې د دغه کس دپاره صفتِ علم ثابت دے داسې علم چې د ده د ذات نه يو زائد څيز دے ، عرض او حادث دے ؛ نو آيه د باري تَعَالیٰ د عالِم کيدو هم دا مطلب دے چې د ده دپاره حقيقي صفت د عِلم ثابت دے چې دغه عِلم معنی زائده ده په ذات واجبي باندي ، او قائم هم په ده پوري ده ، او قديم ازلي صفت دے ؟

قوله: فانکره الفلاسفة: ٦۔ پس د تحرير د محل النزاع نه د فلاسفوُ او معتزلوُ دعوی ذکر کوي چې فلاسفه او معتزله د داسې صفاتُ د باري تَعَالیٰ نه انکار کوي. دعوی ئې دا ده «و زعموا أنَّ صفاته عَيْنُ ذاته» يعنی صفات د باري تَعَالیٰ عين دي د ذات د باري تَعَالیٰ سره.

قوله: بمعنی أن ذاته يسمّٰی: پدې عبارت سره غرض د شارح رحمه الله دفع د سوال ده چې کله صفات د باري تَعَالیٰ عين شو د ذات د باري تَعَالیٰ سره ؛ نو چونکه صفات د باري تَعَالیٰ خو ډير دي ؛ نو دا خو تکثر راغے په ذات واجبي کښې ، دغه شان تعدد د قدمآء او وجبآء راغے او دا خو بالاتفاق باطل دے ؟ **جواب:** حاصل الجواب دا دے چې علم ، قدرت وغيره صفات د ذات د باري تَعَالیٰ نه زائد اشيآء ندي چې حقيقي صفات شي بلکه دغه عالِم ، قادر کيدل د باري تَعَالیٰ اعتباري او اضافي څيزونه دي پدې معنی چې ذات د باري تَعَالیٰ په اعتبار د تعلق د معلومات سره عالِم دے ، او په اعتبار د تعلق د مقدورات سره قادر دے ، او په اعتبار د تعلق د مسموعات سره سميع ، او د مبصرات سره بصير دے. غرض دا چې باري تَعَالیٰ من کل الوجوه واحد لاشريک له دے البته تعلقات ئې کثير دي.

قوله: فلا يلزم تکثر: دا تفريع ده په جواب باندي چې کله معتزله او فلاسفه ذات د باري تَعَالیٰ من کل الوجوه واحد او تعلقات ئې ډير کرځوي ؛ نو نه تکثر په ذات د باري تَعَالیٰ کښې راځي او نه تعدد د قدمآء او وجبآء راتلے شي ؛ ځکه چې دغه تعلقات د ذات د باري تَعَالیٰ نه يو خارجي

شيء دے لهذا د دی د کثرت د وجه نه په ذات د باری تَعَالیٰ کښې کثرت نه شی راتلے. البته کوم خلق چې د باری تَعَالیٰ دپاره صفات په معنی زائده علی الذات ثابتوی لکه اهل السنة والجماعة ؛ نو د هغوی په نیز باندی تعدد د قدماء راځي چې مستلزم دے تعدد د وُجباء لره.

قوله: و الجواب ما سبق: ۷۔ حاصل د جواب عن جانب اهل السنة والجماعة دا دے چې تاسو دا الزام ولګوو چې د اهل السنة والجماعة په نیز باندی تعدد د قدماء راځي او دا باطل دے ؛ نو جواب مخکښې تیر شوے دے چې دلته دوه څیزونه دی. ۱۔ **تعددُ ذَوَاتٍ قدیمةٍ.** ۲۔ **تعدد صفاتٍ قدیمةٍ.** پدیکښې اول محال دے خو زمونږه په نیز هغه لازمیږی نه ؛ ځکه مونږه به تعدد د ذوات قدیمه باندی نه یو قائل. او دویم لازم شوے دے خو هغه محال ندے ، یعنی تعدُّد د صفات قدیمه.

قوله: و یلزمکم کون العلم: ۸ ـ رد کوی په مذهب د معتزله او فلاسفه باندی: چې صفات د باری تَعَالیٰ عین کنړل د ذات د واجب تَعَالیٰ سره مستلزم کرځی محالات کثیره لره ؛ وجه دا ده چې د عینیت تعلق د جانبینُ نه وی پدی وجه که صفات د باری تَعَالیٰ عین شی د ذات د باری تَعَالیٰ سره ؛ نو ذات د باری تَعَالیٰ به هم عین وی د هر یو صفت سره. او پدی صورت کښې به دا ویل جائز شی چې «علم عینِ قدرت دے ؛ ځکه چې علم عین دے د ذات د باری تَعَالیٰ سره او قدرت هم عین دے د ذات د باری تعالی سره ؛ نو علم عین قدرت د باری تَعَالیٰ شو» دغه شان علم عین حیوة شو ؛ ځکه علم عین دے د ذات د باری تَعَالیٰ سره او ذات د باری تَعَالیٰ عین حیات دے لهذا علم عین حیات شو. دغه شان علم عین ذات دے او ذات د باری تَعَالیٰ عالِم دے معبود د مخلوق دے لهذا علم عین عالِم او علم عین معبود د مخلوق شو. الغرض صفات لره عین کنړل د ذات د باری تَعَالیٰ سره مستلزم کرځی محالات کثیره لره لکه: علم عین قدرت ، حیات ، عالم ، قادر ، معبود الخلق ، واجب تَعَالیٰ غیر قائم بالذات وغیره کیدل دا محالات لازمیږی لهذا صفات عین ذات کیدل هم محال شو.

﴿أَزَلِيَّةٌ﴾ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْكَرَامِيَّةُ مِنْ أَنَّ لَهُ صِفَاتٌ لٰكِنَّهَا حَادِثَةٌ لِاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ ﴿قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ﴾ ضَرُورَةَ أَنَّهُ لَا مَعْنَىٰ لِصِفَةِ الشَّيْءِ إِلَّا مَا يَقُوْمُ بِهِ لَا كَمَا يَزْعَمُ الْمُعْتَزِلَةُ مِنْ أَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهِ لٰكِنَّ مُرَادَهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صِفَةً لَهُ لَا إِثْبَاتُ كَوْنِهِ صِفَةً لَهُ غَيْرُ قَائِمٍ بِذَاتِهِ. ترجمه: دغه صفات ازلی دی. داسی نه لکه چې کرامیه وائی چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دپاره صفات شته لیکن حادث دی ؛ ځکه چې قیام د حوادث مُحال دے په ذات د باری تَعَالیٰ پورې. قائم دی په ذات د واجب تَعَالیٰ پورې. د وجه د بداهت د دینه چې نشته دے معنی د صفت د شيء دپاره مګر دا چې دغه شيء به قائم وی په هغی پورې. داسی نده لکه چې معتزله ګمان کوی ، دا چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ متکلم دے په داسی کلام چې قائم دے په بل چا پورې ، لیکن مقصود د دوی پدی سره نفی د کیدلو د کلام ده صفت د باری تَعَالیٰ دپاره ، نه ثابتول د کیدلو د کلام صفت د باریِ تَعَالیٰ دپاره چې نه وی قائم په ذات د باری تَعَالیٰ پورې.

تَشْرِيْح: قوله: ازلیة: غرض د ماتن رحمہ اللہ علیہ خو په باب د صفات ثبوتیه کښې دویمه دعوی ذکر کوی د اهل السنة والجماعة چې صفات د باری تَعَالیٰ ازلی دی.

اَلْكِرَامِيَةُ

قوله: لا كما يزعم الكرامية: شارح رحمه الله مخالفين د دی دعوی ذکر کوی چې کرامیه دی. «کِرَامِيَه» یا «کَرّامیه» یوه کلامیه ډله ده چې منسوب ده د وخت مشهور صوفی ، زاهد ، عابد ، مبتدع أبو عبد الله محمد بن کرام السجستانی المتوفی ۲۵۵ هـ ته ، دا ډله په قرن ثانی د هجرئ کښې پیدا شوه په سجستان کښې ، کله چې خلافت د عباسی خاندان سره وو ، د دی ډلی توثیق ، تائید او نصرت د وخت بادشاه «سلطان محمود بن سبکتین یا سبکتګین» او د ده ځوی «محمد» کولو چې دوی به د کرامیه تعلیم طرف ته ترغیب ورکولو ، د دینه روسته دا ډله په قرن سادس کښې په عروج شوه په دغه وخت کښې د دی ډلی مشر «**اسحاق بن محمش یا محمشاد**» او د دینه روسته د ده ځوے «أبو بکر» وو.(۱)

قوله: من أن له صفاتٌ: د دی ډلی یوه عقیده دا ده چې صفات باری تَعَالیٰ لره ثابت دی خو حادث دی ازلی ندی. یو دلیل: دا وائی چې تحقق د صفاتُ بغیر د متعلق نه ، نه شی کیدے لکه: سمع بغیر د مسموع نه ، بصر بغیر د مبصر نه ، کلام بغیر د مخاطب نه ، نه شی متحقق کیدے ، مسموع ، مبصَر او مخاطب حادث دی لهذا د دی متعلقات به هم حادث وی. دویم دلیل: دا وائی: چې په صفات د باری تَعَالیٰ کښې تغیر راځی مثلا: علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ د زید د پیدایش نه مخکښې په «سَيُوْجَدُ» وو ، پس د وجود د زید نه علم د «وُجِدَ» شو ، او پس د موت د زید نه علم د «كَانَ مَوْجُوْدًا» شو. اوس دا خو تغیر راغے په صفت د علم کښې او تغیر علامه د حدوث ده لهذا صفات د باری تَعَالیٰ حادث شو.

جواب: صفات تول په تعلقاتُ کښې حادث دی خو نه لازمیږی د دینه حدوث د صفت او نه د ذات. دغه شان د دویم دلیل جواب دا دے دغه تغیر په تعلقه کښې راځی او په تعلقات کښې صفات حادث دی.

قوله: لاستحالة قیام الحوادث: غرض د شارح رحمه الله رد کول دی په کرامیه باندی چې صفات د باری تَعَالیٰ حادث کیدے نه شی ورنه لازم به شی باری تَعَالیٰ محل د حوادثُ او دا باطل ده. دویم

---

(۱) **مِنْ عَقَائِدِهِمْ:** د دی ډلی افکار او معتقدات د اهل السنة والجماعة نه مختلف وو. مثلاً: ۱ـ عقیده ئې د «تجسیم المعبود» وه ، یعنی معبود زمونږه صاحب الجسم و الحدود والنهایة دے ، او د باری تَعَالیٰ دپاره باقاعده لاسونه ، مخ وغیره اعضاء شته. ۲ـ دا چې «أن الله تَعَالیٰ لا یقدر علی اعادة الاجسام والجواهر» بلکه د الله تَعَالیٰ قدرت صرف په اول پیدایش د دی دے. ۳ـ امامت په اجماع د امت سره ثابتیږی نص او تعیین نه پکښې ضرورت نشته. ۴ـ الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ محل د حوادث ګرځیدلے شی په دیکښې هیڅ باحت نشته. ۵ـ تول فِرَق د دی امت به جنت ته ځی. ۶ـ انبیاء کرام **صلواة الله علیهم** معصوم ندی بلکه د دوینه صدور د صغائر کبائر کیدے شی ، البته دروغ به نه وائی. ۷ـ میت لره غسل ورکول او جنازه بری کول دواړه مسنون دی. ۸ ـ عبادات مونځ ، روژه ، زکوة او حج وغیره بغیر د نیت نه صحیح کیږی. دوی وائی چې نیت د اسلام چې په ابتدا کښې شوے دے هغه کافی دے. ۹ـ ایمان عبارت دے فقط د اقرار لسانی نه تصدیق وغیره نه ضرورت نشته. ۱۰ـ په کنده لباس کښې او په کنده ځائے باندی مونځ جائز دے ، ځکه چې د طهارت حصول په ازاله د احداث سره ضروری دے نه په ازاله د انجاس. د دینه علاوه نور هم ډیر کنده عقائد د دوی شته دا یو څو بطور نمونه ذکر کړے شوے. کرامیه په خپل مینځ کښې بیا دولس ډلو ته تقسیم دی چې لوئی ډلی پکښې دا دی: «العبادية ، التونية ، الزرينية ، الاسحاقية ، الوحدانية ، الهيصمية» ﴿الفصل لابن حزم:۲/۱۱۱﴾ ﴿الملل و النحل للشهرستانی: ۱/ ۱۵۸/۱۴٤﴾

دا چې که صفات د باری تعالیٰ حادث شی؛ نو تپوس کوو چې دغه صفات حادثه صفات د کمال دی که د نقصان؟ که صفات د کمال وی؛ نو لازمیږی خالی والے د باری تعالیٰ په ازل کښې د کمال نه. او که دغه صفات د نقصان وی؛ نو لازمیږی اتصاف د باری تعالیٰ په نقص باندی الآن. او دا دواړه شقه باطل دی. معلوم شوه چې صفات د باری تعالیٰ ازلی دی حادث نه دی.

قوله: قائمة بذاته: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو دریمه دعوی ذکر کول دی په باب د صفات کښې چې دغه صفات د باری تعالیٰ قائم دی په ذات د باری تعالیٰ پوری.

أغراض الشارح رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلیل به ذکر کړی پدی دعوی باندی د عرف او لغت نه «ضرورة أنه لا معنی» سره. ﴿۲﴾..مخالفین د دی دعوی به ذکر کړی «لا کما یزعم المعتزلة» سره. ﴿۳﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «لکن مرادهم» سره.

قوله: ضرورة أنه لا معنی: ۱ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ په دعوی مذکوره باندی استدلال ذکر کوی د عرف او لغت نه حاصل ئې دا دے: چې صفت د شئ هغه ته وائی چې په چا پوری قائم وی لکه: **بَیَاض** به صفت د **ثَوْب** هله وی چې دغه **بَیَاض** په **ثَوْب** پوری قائم وی. اوس که **بَیَاض** قائم بالجدار وی او نه وائی «**ثوبٌ أبیضُ**» نو دا د عرف او لغت دواړو نه خلاف خبره ده. لهٰذا «**حیوة ، علم ، قدرة**» وغیره چې صفات د باری تعالیٰ دی؛ نو د دی به هم دا مطلب وی.

قوله: لا کما یزعم المعتزلة: ۲ـ مخالفین د دعوی معتزله دی دوی وائی چې د باری تعالیٰ دپاره صفات دی خو قائم بذاته نه دی بلکه قائم بالغیر دی، یعنی د باری تعالیٰ دپاره صفات حقیقیه نشته بلکه اعتباری دی. مثلا: باری تعالیٰ متکلم بکلام دے خو د دی دا مطلب ندے چې صفتِ کلام به باری تعالیٰ پوری قائم دے بلکه د دی مطلب دا دے چې الله تبارك وتعالیٰ متکلم بکلامٍ دے چې قائم بالغیر دے چې لوح محفوظ، یا جبرئیل علیه السلام یا نبی علیه السلام دے.

قوله: لکن مرادهم: ۳ـ دفع د سوال ده چې د معتزلؤ د دی تعبیر نه معلومه شوه چې دوی د باری تعالیٰ دپاره صفات تسلیموی خو قائم بالغیر ئې کنړی حلانکه لګ مخکښې تا او ویل چې معتزله او فلاسفه د صفات د باری تعالیٰ نه بالاستقلال انکار کوی بلکه وائی چې «**أن صفاته عین ذاته**» یعنی صفات د باری تعالیٰ عین دی د ذات د باری تعالیٰ سره او اعتباری اشیاء دی. **و ما هٰذا الّا تعارضٌ و تدافعٌ؟ جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې د دی تعبیر نه مقصود د معتزلؤ د باری تعالیٰ دپاره داسی صفت ثابتول ندی چې قائم بالغیر وی؛ ځکه چې دا خبره خو بدیهی البطلان ده بلکه مقصود د دوی نفی د صفت کلام ده د باری تعالیٰ نه. لهٰذا د «**أن الله تعالیٰ متکلم بکلام هو قائم بغیره**» مقصد دا دے چې کلام صفت حقیقی د باری تعالیٰ ندے بلکه باری تعالیٰ موجِد د کلام دے. **جواب:** د اهل السنة والجماعة د طرف نه دا دے چې مشتق د چا دپاره ثابت شی؛ نو د دی مقصد دا وی چې مأخذ الاشتقاق د دغه مشتق به قائم وی په دغه شئ پوری، دا نه چې دغه شئ به موجِد د دغه مأخذ الاشتقاق وی.

اَلتَّمْهِيْدُ وَ بَيَانُ الْاِعْتِرَاضِ

و لَمَّا تَمَسَّكَتِ المُعتَزِلَةُ بِاَنَّ فِیْ اِثْبَاتِ الصِّفَاتِ اِبْطَالُ التَّوْحِيْدِ لِمَا اَنَّهَا مَوْجُوْدَاتٌ قَدِيْمَةٌ مُغَايِرَةٌ لِذَاتِ الله تعالى فَيَلْزَمُ قِدَمُ غَيْرِ الله تعالى وَ تَعَدُّد القُدَمَآءِ بل تَعَدُّد الوَاجِبِ لذاتِه على مَا وقعتِ الْاِشارةُ اِلَيْهِ فی کَلَام المتقدِّمِينَ والتَّصْرِيْحُ به فِي كَلَامِ المتاَخِّرِيْنَ مِنْ اَنَّ وَاجِبَ الْوُجُوْدِ بِالذَّاتِ هُوَ الله تَعَالیٰ وصِفَاتُهٗ ، و قَدْ كُفِّرَتِ النَّصَارىٰ بِاِثْبَاتِ ثَلٰثَةٍ مِّنَ الْقُدَمآءِ فَمَا بالُ الثَّمَانِية او اَكْثَر ؟ اَشَارَ اِلَى الجوابِ بِقَوْلِهٖ ﴿وَ هِیَ لَا هُوَ وَ لَا غَيْرُهٗ﴾ يعني اَنَّ صِفَات الله تعالیٰ لَيْسَتْ عين الذَّاتِ و لَا غَيْرَ الذَّاتِ فَلَا يَلْزَم قِدَم الغَيْرِ و لَا تَكَثُّرُ القُدَمَآءِ. و النَّصَارىٰ و اِن لَّمْ يُصَرِّحُوْا بالقُدَمَآءِ المتغَايِرَةِ لٰكِنْ لَزِمهُم ذٰلِكَ لاَنَّهُم اَثْبَتُوْا الْاَقَانِيْمَ الثَّلٰثَةَ هِیَ الوُجُوْدُ و الْعِلْمُ و الحيوٰة و سَمُّوها الآبَ و الاِبْنَ وروح القِدْس وَ زَعَمُوا اَنَّ اُقْنُوْمَ العِلْم قَدْ اِنْتَقَلَ اِلیٰ عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَجَوَّزُوْا الْاِنْفِكَاكَ وَ الْاِنْتِقَالَ فَكَانَتْ ذَوَاتٍ مُّتَغَايِرَةٍ. ترجمه: او كله چې دليل نيولے وو معتزلو په نفی د صفاتُ باندی پدی چې په ثبوت د صفات كښې د باری تَعَالیٰ دپاره ابطال د توحيد لازميږی ؛ ځكه چې دغه صفات به داسی موجودات وی چې قديم به وی مغائر به وی د ذات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه ، پس لازميږی قدم د غيرالله او تعدد د قدمآء بلكه تعدد د واجب لذاته بنا په هغه چې واقع شوی ده ديته اشاره په كلام د متقدمين كښې او تصريح پدیٔ په كلام د متأخرين كښې هغه دا چې واجب الوجود بالذات الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ دے او صفات د هغه دی. او يقينا د كفر نسبت شوے دے نصاری ته په اثبات د دری قدمآء باندی پس څه حال به وی د آته او د ديرو ، پس مصنف رحمة الله عليه اشاره وكړه جواب ته په خپل قول سره چې «و هی لا هو ولا غيره» يعنی بيشكه صفات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ نه عين دی د ذات د باری تَعَالیٰ سره او نه غير دی د ذات د باری تَعَالیٰ نه. پس نه لازميږی قدم د غير او نه تكثُّر د قدمآء ، او نصاری اگر كه دوی تصريح نده كړی په قدمآء متغائره باندی ليكن په دوی باندی دا لازم ده ؛ ځكه چې دوی دری اقانيم «اصول» ثابت كړی دی چې هغه وجود ، علم او حيوة دی او دوی دی لره نوم وركړے دے په اب ، ابن او روح القدس سره «نشر مرتب». او دوی زعم كړے دے چې بيشكه اقنوم د علم منتقل شوے دے بدن د عيسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ، پس دوی جائز كړو انفكاك او انتقال لره پس شو دا ذوات متغائره.

تَشْرِيْحُ: قوله: و لما تَمَسَّكَتِ المعتزِلَةُ: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره ۱۔ ربط د ما بعد متن دے د ما قبل سره . ۲۔ تمهيد دے دغه روسته متن ته. ۳۔ دفع د اعتراض ده. د اعتراض د بيان سره به ربط او تمهيد هم ظاهر شی. حاصل د اعتراض دا دے چې خبره زمونږه شروع ده په صفات د باری تَعَالیٰ كښې او دا روسته عبارت «و هی لا هو ولا غيره» خو څه د ضمائرُ باب شروع شو ؟
جوب: شارح رحمة الله عليه وائی: دا د ضمائرُ بحث نه دے بلكه د صفات سره متعلق خبره ده او د معتزلو يو استدلال نه جواب دے. د معتزلو د استدلال دا دے چې كه د باری تَعَالیٰ دپاره صفات ثابت شی پدی معنی چې دغه صفات معنی زائده شی په مفهوم د واجب تَعَالیٰ باندی ؛ نو مونږه تپوس كوو چې دغه صفات تاسو حادث وائی كه قديم ؟ كه حادث ئی وائی ؛ نو دا باطل ده ؛ ځكه لازميږی باری تَعَالیٰ محل د حوادثُ. او كه قديم ئی وائی ؛ نو دا هم باطل ده ؛ ځكه دغه صفات به يا غير وائی د واجب تَعَالیٰ نه ؛ نو لازميږی تعدد د قدمآء بلكه د تعدد د وجبآء لكه چې مخكښې (په شرح د القديم كښې) دی ترادف ته اشاره شوی ده په كلام د متقدمين كښې چې هغوی د واجب تَعَالیٰ او صفات په مينځ كښې په نسبت د عموم خصوص مطلق باندی قائل وو ، او ويلی ئی وو چې هر

واجب قديم دے او عکس لازم ندے لهذا په بعض صورتونو کښې د واجب او صفاتُ په مینځ کښې ترادف راتلے شي. او د متأخرينُ او امام حميدالدين الضريري رحمۃ اللہ علیہ په کلام کښې خو په ترادف تصریح شوی وه ؛ ځکه د هغوی مذهب دا وو چې د قديم «يعني صفات» او واجب تَعَالیٰ په مینځ کښې نسبت د تساوی دے ، نتیجه دا شوه چې ستاسو په مذهب کښې څو نقصانات راځی ۱ـ تعدد د قدمآء. ۲ـ تعدد د وُجبآء. ۳ـ قدم د غیر الله. او دا ټولے خبری د توحید د واجب تَعَالیٰ سره مناف دی.

دويم دا چې تاسو اهل السنة و الجماعة نصاری ته د کفر نسبت کوئ ؛ ځکه هغوی په تعدد د قدمآء ثلثه قائل دی چې «أب ، إبن ، روح القدس» دی ؛ نو تاسو خو د دینه په زیاتُ قدمآء قائل ئی ځکه د اشاعره په نیز صفات د باری تَعَالیٰ او وه/۷ او د ماتریدیه په نیز باندی أته/۸ دی او د محدثینُ او فقهآء د تعداد خو څه حد نشته ، اوس چې نصاری د دری قدمآء متغائره د قائل کیدلو په وجه کافر شو ؛ نو څه حال به وی د وه/۷ او اته/۸ او د دینه د زائد قدمآء د قائلینُ ؟

قوله: اشاره الى الجواب بقوله و هي لا هو: حاصل د جواب دا دے معتزلؤ ته چې صفات د باری تَعَالیٰ نه عین دی د ذات د هغه سره او نه ترینه غیر دی. عین خو ځکه ندی چې مفهوم د واجب تَعَالیٰ او صفاتُ یو ندے ، او د عینیت د شیئینُ دپاره ترادف شرط دے ، او د ترادف دپاره اتحاد فی المفهوم شرط دے. او غیر ترینه ځکه ندی چې د باری تعالی نه انفکاک د صفاتُ نه شي کیدے بلکه دغه صفات د باری تَعَالیٰ دپاره لازم غیر مُنفَک ثابت دی. اوس چې صفات د باری تَعَالیٰ عین او غیر نه شو ؛ نو نه ترادف راغلو ، او نه تعدد قدمآء متغائره راغے ؛ ځکه بنا د تعدد په غیریت بمعنی الانفکاک باندی ده ، او نه قدم د غیر الله راغے.

بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ «اشار الى الجواب» قول وکړو ، یعنی دا عبارت ئی اشاره جواب ته وګرځوله او عین جواب ئی ونه ګرځوو ؟ وجه دا ده چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره اصل کښې مقام او حکم د صفاتُ ذکر کوی خو په داسی طریقے سره ئی ذکر کوی چې انتزاع د جواب ترینه هم کیدے شي. نور مقصد د ماتن رحمۃ اللہ علیہ معتزله ته جواب ررکول ندی بلکه جواب ضمنًا معلومیږی. البته که د معتزلؤ د استدلال تقریر پدی طرز وشی چې تاسو د باری تَعَالیٰ دپاره صفات ثابتوئ ؛ نو مونږه تپوس کوو چې دغه صفات عین وائې د باری تَعَالیٰ سره که غیر ئی وائی؟ که عین ئی وائی ؛ نو هغه محالات لازمیږی کوم چې مخکښې تاسو مونږه طرف ته منسوب کړی وو چې «يلزكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة الخ» فما هو جوابكم منها فهو جوابنا. او که غیر ئی وائی ؛ نو لازمیږی قدم د غیر الله او تعدد د قدمآء چې مستلزم دے تعدد د وجبآء لره او دا صورت هم باطل دے ؟ **جواب:** «**و هی لا هو و لا غيره**» دا عبارت اوس عین جواب دے چې صفات د باری تَعَالیٰ عین نه دی او نه غیر دی چې دغه محالات لازم شي. **كما قال صاحب بدأ الامالی شعــــــــــــــــــــــر.**

صِفَاتُ الله لَيْسَتْ عَيْنُ ذَاتٍ وَ لَا غَيْرًا سِوَاهُ ذَا انْفِصَال

أغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. تعین د مرجع د ضمائرُ «**هی ، هو ، غيره**» به اوکړی «**يعنی أن صفات الله**» سره. ﴿۲﴾.. تفریع به اوکړی «**فلا يلزم قدم الغير**» سره. ﴿۳﴾.. دفع د یو اعتراض به اوکړی.

«و النصاری و ان لم یصرحوا» سره. ﴿٤﴾.. رد به اوکړی په جواب مذکور د اهل السنة والجماعة باندی «و لقائل ان یمنع» سره. ﴿٥﴾.. د جواب صحیح تعبیر به اوکړی «فالأولی ان يُقال» سره. ﴿٦﴾.. مقام د صفات د باری تَعَالیٰ به ذکر کړی «و أما فی نفسها فهی» سره. ﴿٧﴾.. منشأ د اختلاف به ذکر کړی «و لصعوبة هذا المقام» سره. ﴿٨﴾.. اعتراض به اوکړی «فان قیل هذا فی الظاهر» سره. ﴿٩﴾.. جواب به اوکړی «قلنا قد فسروا» سره. ﴿١٠﴾.. په دغه جواب باندی به رد اوکړی «و فیه نظرٌ» سره. ﴿١١﴾.. د یو چا جواب به رانقل کړی د رد مذکور نه «و لا یقال المراد» سره. ﴿١٢﴾.. رد به اوکړی په دغه جواب باندی «لانا نقول قد صرَّحُوا» سره. ﴿١٣﴾..یو بل اعتراض به اوکړی «فان قیل لم لا یجوز» سره. ﴿١٤﴾.. جواب به اوکړی «قلنا لان هذا» سره. ﴿١٥﴾.. د تائید دپاره به کلام د صاحب التَّبصره را نقل کړی «و ذکر فی التَّبصرة» سره. ﴿١٦﴾.. رد به اوکړی په دغه تائید باندی «و لا یخفی ما فیه» سره.

قوله: یعنی أنَّ صفات الله: ۱ـ تعین د ضمائر د مرجع کوی چې «هی» ضمیر صفات ته راجع دے او ضمیر د «هو ، غیره» راجع دی ذات ته.

قوله: فلا یَلزم: ۲ـ په طریقه د لف نشر غیر مرتب سره تفریع کوی پدی عبارت سره ، چونکه په عبارت د ماتن رحمہ اللہ علیہ کښې دوه دعوی منفیه دی. یو دا چې صفات د باری تَعَالیٰ عین ندی ذ باری تعالی سره ، شارح رحمہ اللہ علیہ پدی دعوی باندی تفریع نه کوی ؛ ځکه تعدد د وجباء راځی او دا ظاهره ده. دویم دا چې غیر هم ندی «فلا یَلزم قدمُ الغیر» په دویمه دعوی باندی تفریع ده چې نفی د غیریت ده.

قوله: و النصاری و إن لم یصرحوا: ۳ـ دفع د سوال ده چې تاسو وائی تعدد د قدمآء متغائره باطل دے او بنا د تعدد په تغایر بمعنی الانفکاک ده دا خبره در سره نه شو منلے ؛ ځکه چې نصاری بالاتفاق کافر دی او وجه د کفر ذ هغوی دا ده چې هغوی په آلهه متعدده باندی قائل دی چې آلهه ثلثه دی ، حلانکه نصاری په غیریت د دغه آلهه ثلثه ندی قائل ؛ ځکه دوی وائی چې دغه آلهه ثلثه لازم ملزوم دی او لازم ملزوم د یو بل نه منفک نه وی ، معلومه شوه چې بنا د تعدد په غیریت بمعنی الانفکاک باندی نده ؟ **جواب:** شارح رحمہ اللہ علیہ فرمائی: دوی اګر چې تصریح په غیریت باندی نده کړی په معنی د انفکاک سره خو د دوی د عقیدے سره دغه غیریت او انفکاک لازم دے ، یعنی د دوی د عقائدُ نه دا معلومیږی چې دوی په جواز د انفکاک باندی قائل دی ، هغه داسی چې د دوی عقیده دا ده چې په عالَم کښې دری آقانِیم «جَمْعُ الأُقْنُوْمْ لَفظٌ رُوْمِیٌّ بِمَعْنَی الْاَصْلِ» دی «وجود ، علم ، حیوة» د دی اصول ثلثه نه تحقق د ذات واجبی راغلے دے ، بیا دوی دغه اول اُقنوم په «أب» دویم په «ابن» او دریم په «روح القدس» مسمی کړے دے. بیا وائی: چې أقنوم العلم د واجب تَعَالیٰ نه عیسی عَلَیْہِ السَّلَامُ ته منتقل شوے دے. اوس د دوی په عقیده چې غَوَر اوکړے شی ؛ نو ښکاره ثابتیږی چې دوی اُقنوم العلم د باری تَعَالیٰ نه منفک وائی او د ابن طرف ته ئې منتقل شوے ګنړی لهذا دوی هم په تغایر د ذواتُ باندی قائل شو ؛ ځکه دغه دری واړه أقانیم ذوات دی او انفکاک هم په ذواتُ کښې راځی نه په اعراضُ کښې.

اَلْاِعْتِرَاضُ

وَ لِقَائِلٍ اَنْ يَّمْنَعَ تَوَقُّفَ التَّعَدُّدِ وَالتَّكَثُّرِ عَلَى التَّغَايُرِ بِمَعْنٰى جَوَازِ الْاِنْفِكَاكِ لِلْقَطْعِ بِاَنَّ مَرَاتِبَ الْاَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَ الْاِثْنَيْنِ وَ الثَّلٰثَةِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مُتَعَدِّدَةٌ مُتَكَثِّرَةٌ مَعَ اَنَّ الْبَعْضَ جُزْءٌ مِّنَ الْبَعْضِ وَ الْجُزْءُ لَا يُغَايِرُ الْكُلَّ ، وَ اَيْضًا لَا يُتَصَوَّرُ نِزَاعٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ فِى كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَ تَعَدُّدِهَا مُتَغَائِرَةً كَانَتْ اَوْ غَيْرَ مُتَغَائِرَةٍ. فَالْاَوْلٰى اَنْ يُّقَالَ الْمُسْتَحِيْلُ تَعَدُّدُ ذَوَاتٍ قَدِيْمَةٍ لَا ذَاتٍ وَصِفَاتٍ ، وَ اَنْ لَّا يُجْتَرَءَ عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ الصِّفَاتِ وَاجِبَةَ الْوُجُوْدِ لِذَاتِهَا بَلْ يُقَالُ هِيَ وَاجِبَةٌ لَا لِغَيْرِهَا بَلْ لِمَا لَيْسَ عَيْنَهَا وَلَا غَيْرُهَا اَعْنِىْ ذَاتَ اللهِ تَعَالٰى وَ تَقَدَّسَ. وَ اَمَّا فِى نَفْسِهَا فَهِيَ مُمْكِنَةٌ وَلَا اِسْتِحَالَةَ فِى قِدَمِ الْمُمْكِنِ اِذَا كَانَ قَائِمًا بِذَاتِ الْقَدِيْمِ وَاجِبًا بِهِ غَيْرَ مُنْفَصِلٍ عَنْهُ فَلَيْسَ كُلُّ قَدِيْمٍ اِلٰهًا حَتّٰى يَلْزَمَ مِنْ وُجُوْدِ الْقُدَمَاءِ وُجُوْدُ الْاٰلِهَةِ. لٰكِنْ يَّنْبَغِىْ اَنْ يُّقَالَ اِنَّ اللهَ تَعَالٰى قَدِيْمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِهِ وَ لَا يُطْلَقُ الْقَوْلُ بِالْقُدَمَاءِ لِئَلَّا يَذْهَبَ الْوَهْمُ اِلٰى اَنَّ كُلًّا مِّنْهَا قَائِمٌ بِذَاتِهِ مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِ الْاُلُوْهِيَّةِ. **ترجمه:** او د يو ويونكي دپاره شته دا چې منع كړى توقف د تعدد او تكثر په تغاير په معنى د جواز الانفكاک باندى ؛ د وجه د يقين نه پدى چې مراتب د عدد د واحد ، اثنين ، ثلثه او د دينه علاوه متعدد او زيات دى سره د دينه چې بعض جزء دى د بعض نه ، او جزء خو مغائر د كل نه شى كيدے. او دغه شان متصور به نه شى جګړه په مينځ د اهل السنة والجماعة كښې په زياتوالى د صفات او تعدد د ديكښې برابره ده كه متغائر وى او كه غير متغائر وى. پس اولى دا ده چې او ويلے شى دا چې تعدد د ذاوات قديمه محال دے نه د يو ذات او صفاتُ. او دغه شان جرأت ونكړے شى په دى وينا چې صفات واجب الوجود لذاتها دى بلكه او ويلے شى چې دغه صفات واجب دى نه د غير د وجه نه بلكه د هغه ذات د وجه نه چې ندے عين د دغه صفات او نه ترينه غير دے يعنى ذات د الله تَعَالٰى چې پاک دے. او هر چې صفات د بارى تَعَالٰى فى نفسها دى ؛ نو دا ممكن دى. او نشته دے استحاله په قدم د ممكن كښې چې كله دغه قائم وى په ذات القديم پورى ، واجب وى په ده باندى ، نوى جدا كيدونكى د دينه ، پس ندے هر قديم إله ترديٰ چې لازم شى د وجود د قدمآء نه وجود د آلهه. ليكن مناسب دا ده چې او ويلے شى بيشكه الله تَعَالٰى قديم بذاته دے موصوف دے په صفات خپلو باندى. او ونكړے شى وينا د قدمآء ؛ د دى دپاره چې وهم تګ ونكړى ديته چې هر يو به د دينه قائم بذاته وى او موصوف به وى په صفات د الوهيت سره.

تَشْرِيْحُ: **قوله: و لقائلٍ اَن يَّمنعَ توقف:** الخ د ماتن رحمة الله عليه د جواب د ضعف بيان كوى په دوه طريقو سره. حاصل الكلام دا دے چې ماتن رحمة الله عليه د معتزلؤ د اعتراض نه جواب وركړو په «**لا هو و لا غيره**» سره چې صفات د بارى تَعَالٰى نه عين دى او نه غير دى لهذا تعدد د قدمآء نه شى راتلے ؛ ځكه بنا د تعدد په غيريت بمعنى جواز الانفكاک ده. او په صفات د بارى تَعَالٰى كښې دا قسم تغاير نشته بلكه باعتبار المفهوم متغائر دى (١) لهذا نه تكثر د قدمآء راتلے شى او نه تعدد د وجبآء راتلے شى. شارح رحمة الله عليه فرمائى: چې پدى جواب باندى معتزله حضرات اعتراض كولے شى. **اول اعتراض** دا دے: چې تعدد او تكثر په تغاير بمعنى جواز الانفكاک باندى هر ګز موقوف ندے ؛ ځكه چې مونږه خودلے شو چې تعدد او تكثر به وى او جواز الانفكاک به نه وى ، لكه مراتب

(١).. ﴿فائدة﴾ تغاير په دوه قسمه دے «١» تغاير فى المفهوم «٢» تغاير بمعنى جواز الانفكاک. پديكښې اول قسم علت دپاره د تعدد او تكثر دے ، خو قسم ثانى علت د تعدد او تكثر دپاره نه شى كيدے.

العدد د يو نه واخلئ تر غير متناهي پورې مثلاً: لس/۱۰ عدد شو چې پديکښې تکثر او تعدد شته دا د وحدات عشره «لس اِکايانو» نه مرکب دے. او پديکښې تغاير نشته؛ ځکه وحدات عشره چې د لس/۱۰ عدد اجزاء دي او لس عدد ئې کل دے او قانون دا دے چې **«الجزء لا يغاير الكل»** يعنې جزء د کل مغائر کيدلے نه شي په معنی د انفکاک باندې، ولې که جزء د کل نه منفک شي؛ نو دغه کل به کل باقي نه شي، مثلاً: د لس نه يو عدد لرې کړه بقايه عدد نهه شو لس باقي نه شو ورنه لازم به شي اطلاق د لس په نهو باندې. معلومه شوه چې جواب د ماتن رحمة الله عليه ضعيف دے.

قوله: و ايضا لا يتصور: دا په دويمه طريقه اعتراض کول دي. چې د اهل السنة والجماعة په خپل مينځ کښې اختلاف دے بعض وائي: «لکه اشاعره» چې صفات د باري تعالیٰ وه/۷ دي. بعض وائي: «لکه ماتريديه» اته/۸ دي. بعض وائي: «لکه محدثين» د دينه هم زيات دي چې د شمير نه بهر دي. لهذا اهل السنة والجماعة هم په تعدد د صفات قائل دي ورنه د دې نزاع به هيڅ قسم حقيقت باقي نه شي؛ ځکه چې صفات چې د عدد لاندې شو؛ نو تعدد او تکثر پکښې خود بخود راغے، لهذا معلومه شوه چې بنا د تعدد په غيريت بمعنی الانفکاک نده.

قوله : فالاولى أن يقال: ه۔ پس د بيان د ضعف د جواب د ماتن رحمة الله عليه نه اعتراض د معتزلو چونکه په ځائے پاتے دے؛ نو شارح رحمة الله عليه صحيح تعبير کوي او معتزلو ته جواب ورکوي. چې صفات د باري تعالیٰ متعدد دي او د دينه انکار نشته، خو کوم تعدد چې ناجائز دے د هغې مونږه قائل نه يو، او د کوم چې قائل يو هغه ناجائز ندے. يو تعدد د ذوات قديمه دے دا ناجائز او باطل دے خو د دې مونږه قائل نه يو. او دويم تعدد د صفات قديمه دے چې ذات يو شي او صفات ئې متعدد شي دا جائز دے او هم د دې مونږه قائل يو.

قوله: و أن لا يجترء على القول: دا عبارت د شارح رحمة الله عليه عطف دے په **«أن يقال»** باندې. غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره دويم رد دے په بعض اهل السنة والجماعة باندې. کله چې معتزلو په اهل السنة والجماعة باندې دا اعتراض اوکړو چې تاسو صفات د باري تعالیٰ متعدد وائي، او د دې سره لازميږي تعدد د قدماء او چونکه د واجب او قديم په مينځ کښې ترادف دے لکه په کلام د متقدمين کښې ورته اشاره او په کلام د متأخرين کښې پرې تصريح شوې ده؛ نو بعض علماء د اهل السنة والجماعة معتزلو ته جواب ورکړو چې صفات د باري تعالیٰ واجب دي او تعدد د صفات واجبه مُحال ندے بلکه تعدد د ذوات واجبه محال دے. شارح رحمة الله عليه په دغه بعض علماء رد وکړو چې دا جرأت ندے پکار چې صفات الهي ته واجب او وائي. بلکه پديکښې هم خه تعبير پکار دے او هغه خه تعبير دا دے چې داسې او ويلے شي چې «صفات د باري تعالیٰ واجب «بمعنی ثابت» دي نه د غير د وجه نه بلکه د داسې ذات د وجه نه واجب دي چې دغه ذات نه عين د دغه صفاتُ دے او نه ترينه غير دے، يعنې ذات د الله تبارک وتعالیٰ چې پاک دے»

قوله: و يكون هذا مراد: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د اعتراض ده چې ته وائي: صفات د باري تعالیٰ واجب لذاته ندي، حالانکه امام حميد الدين الضريري رحمة الله عليه خو پدې تصريح کړې ده چې صفات د باري تعالیٰ واجب لذاته دي، او په کلام د متقدمين کښې ديته اشاره شوې وه. جواب: شارح رحمة الله عليه فرمائي: چې کومو خلقو چې صفات د باري تعالیٰ واجب لذاته کرځولي دي إشارةً يا صراحةً د هغوی هم دغه مراد دے کوم چې ما ذکر کړو.

قوله: و أما فى نفسها فهى ممكنة: ٦۔ مقام د صفات د باری ذکر کوی چې کله صفات د باری تعالیٰ واجب شو د ذات الهی په وجه ؛ نو فی نفسها د صفات څه حکم شو؟ شارح رحمة الله عليه فرمائی: چې صفات فی نفسها ممکن دی. **اعتراض:** کله چې صفات د باری تعالیٰ ممکن فی نفسها شو ؛ نو مسلّمه قاعده ده «كُلّ ما هُوَ مُمكِن فهُو حَادث» د دی قاعدے په مطابقت باندی صفات د باری تعالیٰ هم حادث شو حلانکه په اهل السنة والجماعة کښې دا مذهب د چا هم ندے بلکه دا مذهب د کرامیه دے کَمَا مَرَّ ؟ **جواب:** «و لا استحالة فى قِدَم الممكن» چې ممکن په دوه قسمه دے. ۱۔ هغه ممکن دے چې د قدیم ذات سره قائم وی. ۲۔ هغه ممکن دے چې د قدیم ذات سره قائم نه وی. کومه قاعده چې تا پیش کړه ؛ نو دا د ممکن بمعنی الثانی په باره کښې ده نه د ممکن بمعنی الاول په باره کښې. او صفات د باری تعالیٰ ممکن بمعنی الاول دی پدی شان چې قائم دے په ذات د باری تعالیٰ پوری او انفکاک ترینه نه قبلوی ، لهذا داسی ممکن ته به حادث نه وایو. **بالفاظ دیگر:** یو ممکن هغه دے چې صادر وی د فاعل بالاختيار نه بالقصد والاختیار دا ممکن حادث وی. دویم ممکن هغه دے چې صادر وی د فاعل بالایجاب نه بطریق الایجاب ، دا ممکن حادث نه شی کیدے او صفات د باری تعالیٰ هم د دی قبیلے نه دی.

قوله: لكن ينبغى أن يقال: غرض د شارح رحمة الله عليه په باب د صفات کښې یو نصیحت کول دی. چې خبره هم دغه شوه چې صفات د باری تعالیٰ فی نفسه ممکن دی او هم دغه حقیقت دے. خو دیر کرته حقیقت د شئ یو شان وی خو د هغی نه تعبیر چې کولے شی ؛ نو محتاط تعبیر به کوی چې عوام الناس په دوکه او غلطئ کښې واقع نه شی. اوس په باب د صفات د باری تعالی کښې به د امکان تعبیر نه کوو چې صفات د باری تعالیٰ ممکن او قدیم دی ؛ ځکه بیا به خلق وهم اوکړی چې هر واحد د دی صفاتُ نه به قائم بذاته او موصوف په صفاتُ د الوهیت وی او دا عقیده خو غلطه ده. بلکه تعبیر به داسی کوو چې «اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ قديمٌ بِذَاتِه مَوْصُوْفٌ بِصِفَاتِه» او داسی محتاط تعبیرات په حق د واجب تعالیٰ کښې شائع ذائع دی مثلا: «اَللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» مستلزم دے دی عقیدی لره چې الله تعالیٰ خالق د کلب او خنزیر هم دے او دا حقیقت هم دے خو صاحب النبراس وائی: چې دا تعبیر به نه کوو چې «الله خالق الكلب والخنزير» ؛ ځکه دا تعبیر په حق د باری تعالیٰ کښې سوء ادب دے. **والله أعلم.**

تَحْرِيْرُ مَنْشَأِ الْاِخْتِلَافِ

وَ لِصَعُوْبَةِ هٰذَا الْمَقَامِ ذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ وَالْفَلَاسِفَةُ إِلىٰ نَفْيِ الصِّفَاتِ وَ الْكَرَّامِيَّةُ اِلىٰ نَفْيِ قِدَمِهَا وَ الْاَشَاعِرَةُ اِلىٰ نَفْيِ غَيْرِيَّتِهَا و عَيْنِيَّتِهَا. فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا فِى الظَّاهِرِ رَفْعٌ لِلنَّقِيْضَيْنِ و فِى الْحَقِيْقَةِ جَمْعٌ بَيْنَهُمَا لِاَنَّ الْمَفْهُوْمَ مِنَ الشَّيْءِ اِنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ الْمَفْهُوْمُ مِنَ الْاٰخَرِ فَهُوَ غَيْرُهُ و الَّا فَعَيْنُه وَ لَا يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ ؟ قُلْنَا قَدْ فَسَّرُوا الْغَيْرِيَّةَ بِكَوْنِ الْمَوْجُوْدَيْنِ بِحَيْثُ يَقْدِرُ و يُتَصَوَّرُ وُجُوْدُ اَحَدِهِمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ اَیْ يُمْكِنُ الْاِنْفِكَاکُ بَيْنَهُمَا ،

وَالعَيْنِيَّةُ بِاِتِّحَادِ المَفْهُوم بِلَا تَفَاوُتٍ اَصْلًا فَلَا يَكُوْنَانِ نقيضَيْنِ بل يُتَصَوَّرُ بَيْنَهُمَا وَاسِطَةٌ بِاَنْ يَكُوْنَ الشَّيْءُ بِحَيْثُ لَا يَكُوْنُ مفهومُهُ مَفْهُومَ الْاٰخَرِ وَلَا يُوجَدُ بِدُوْنِه كَالجُزْءِ مَعَ الكُلِّ وَ الصِّفَةِ مَعَ الذَّات و بَعضِ الصِّفات مع البَعْضِ فَاِنَّ ذَاتَ الله تَعَالىٰ وصِفَاتَهُ اَزَلِيَّةٌ والعَدَمُ عَلَى الازَلِيِّ مُحَالٌ ، وَ الوَاحِدُ من العَشَرَةِ يَسْتَحِيْلُ بقاؤُهُ بِدُوْنِهَا و بَقَاؤُهَا بدُوْنِه اِذْ هُوَ مِنْهَا فَعَدَمُهَا عَدَمُهُ وَ وُجُودُهَا وُجُودُهُ بِخِلَافِ الصِّفاتِ المُحْدَثَةِ فَاِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بِدُوْنِ تِلْكَ الصِّفَّةِ المعيَّنة مُتَصَوَّرٌ فتكُونُ غيرَ الذَّات، كَذَا ذَكَرَهُ المَشَائِخُ. ترجمه: او د وجه د گران والي د دې مقام نه تګ كړے دے معتزله او فلاسفۇ نفي د صفات ته د بارى تَعَالىٰ نه ، او كراميۇ نفي د قدم د صفات ته ، او اشاعرۇ نفي د غيريت او عينيت د صفات ته ، كه چرته او ويلے شي په اعتراض كښې چې دا په ظاهر كښې رفع د نقيضين ده او په حقيقت كښې جمع ده په مينځ د نقيضين كښې ؛ ځكه چې كه مفهوم د يو شئ بعينه مفهوم د هغه بل نه وي پس دا غير شو د هغې نه او كه چرته مفهوم د دې بعينه مفهوم د هغه بل وي پس دا عين شو د هغې ، او نه شي متصور كيدے د دواړو په مينځ كښې څه واسطه. مونږه وايو په جواب كښې چې بيشكه دوى تفسير كړے دے د غيريت په كيدلو د موجودين باندې پداسې شان سره چې اندازه كړے شي او متصور كړے شي وجود د يو د دغه دواړو بغير د بل نه ، يعنې ممكن وي انفكاك «جُدائي» په مينځ د دواړو كښې. او د عينيت تفسير ئې كړے دے په اتحاد في المفهوم بغير د څه قسمه تفاوُت نه ، پس نه شو دا دواړه نقيضين بلكه متصور كيدے شي د دې دواړو په مينځ كښې واسطه پدې شان سره چې وي يو شئ چې نه وي مفهوم د هغه مفهوم د بل او نه موجوديږي بغير د هغې نه. لكه جزء مع الكل او صفت د ذات سره ، او بعض صفات د بعض نورو سره ؛ ځكه چې ذات د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ او صفات د هغه ازلي دي او عدم په ازلي باندې مُحال دے ، او واحد د عشره نه مُحال ده بقاء د دې بغير د عشره نه او بقآء د عشره بغير د واحد نه ؛ ځكه چې دا واحد د عشره دے پس عدم د عشره عدم د واحد دے او وجود د عشره وجود د واحد دے ، په خلاف د صفات محدثه ؛ ځكه قيام د ذات بغير د دغه صفت معينه نه متصور كيدے شي پس دا غير د ذات نه كيدے شي ، هم دغه شان ذكر كړى دى مشائخ «علمآء».

تَشْرِيحْ: قوله: و لِصَعُوْبَةِ هٰذَا المَقَامِ: ۷۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ تحرير د منشأ الاختلاف وړاندې كوي په باب د صفاتُ د الله تَعَالىٰ كښې. چې د صفات په باب كښې دا خبرى كول چې صفات زائد على الذات دي يا عين دي د ذات سره. په اول صورت كښې بيا صفات واجب دي كه ممكن دي دا ډيرى مشكل او ګرانے خبرى دي ، او پدې باندې مختلف اشكالات دي چې د هغې جوابات هر چا د خپل ذهن او عقل مطابق جوړ كړى دي چې دغه اعتراضات پرې دفع شي ، او دا ظاهره خبره ده چې د خلقو آذهان مختلف دي ؛ نو د هغې په وجه مذاهب هم مختلف جوړ شو. چنانچې معتزله او فلاسفۇ نفي د صفاتُ ته ذهاب وكړو ؛ ځكه كه صفات او منلے شي ؛ نو يا به حادث وي پس الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ محل د حوادثُ ګرځي. او يا به قديم وي پس لازميږى تعدد د قدمآء او دا دواړه خبرى باطل دي. او كراميه قائل شو په ثبوت د صفاتُ باندې خو د تعدد د قدمآء د لزوم په وجه دوى د قدم د صفاتُ نه انكارى شول. او اشاعرۇ سوچ وكړو كه صفات د بارى تَعَالىٰ حادث شي خو الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ محل د حوادث ګرځي ؛ نو دوى دعوى د قدم د صفاتُ وكړه. بيا چې كله په دوى الزام د تعدد د قدمآء او د قدم د غير الله ولګيدلو ؛ نو دوى نفي د عينيت او غيريت ته ذهاب وكړو.

قوله: فان قيل هٰذا في الظاهر: ۸ ـ اعتراض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدې كلام دے چې «هى لا هو و لا غيره» منشأ د اعتراض ثبوت د تناقض دے په مينځ د عينيت او غيريت كښې او عدم د واسطے دے بينهما. حاصل د اعتراض دا دے چې تاسو نفي د عينيت او غيريت د صفات كوئ ؛ نو دا خو په ظاهر كښې رفع د نقيضين ده ؛ ځكه چې كه د شيئين مفهوم يو وي پس دا عينيت شو او كه

مفهوم ئی یو نه وی پس دا غیریت شو او د دی په مینځ کښې خو څه واسطه نشته. او په حقیقت کښې جمع ده په مینځ د نقیضین کښې؛ ځکه چې په نقیضین کښې نفی د احدهما مستلزم ګرځی ثبوت د آخر لره، اوس کله چې مصنف رحمة الله علیه او ویل: چې صفات عین ندی د ذات سره پس غیر شو، او چې کله ده او ویل: چې غیر ندی د ذات نه پس عین شو، لهذا صفات د باری تَعَالیٰ هم عین شو او هم غیر شو د ذات نه او دا نده مګر اجتماع النقیضین ده، او اجتماع د نقیضین ډیره مضره ده په نسبت د ارتفاع النقضین باندی؛ ځکه د ارتفاع النقیضین په مینځ کښې کله واسطه وی لکه: «**هذا الشیٔ لا حجر و لا شجر**» صحیح کیدے شی. خو په اجتماع النقیضین کښې تصور د واسطے قطعًا نه شی کیدے؟

قوله: قلنا قد فسّرُوا الغیْرِیَّة: ۹۔ دا د اعتراض مذکور نه جواب دے منشأ د جواب ثبوت د واسطے دے بینهما. چې د عینیت او غیریت په مینځ کښې تناقض نشته. لهذا د دوارو نفی سره ارتفاع النقیضین نه شی کیدے او نفی د احدهما مستلزم ثبوت د آخر لره هم نه ګرځی چې ارتفاع النقضین راشی. دلیل دا دے چې د اَشاعرؤ علماء د عینیت معنی کړی ده «**إتحاد الشیئین فی المفهوم**» یعنی د دوه څیزونو مفهوم یو کیدل لکه: «**الحیوان المفترس للأسد و الغضنفر**» او د غیریت معنی ئی کړی ده «**جواز الانفکاک بین الشیئین**» یعنی دوه څیزونه داسی متصور کیدل چې وجود د اخدهما فرض شی سره د عدم د آخر نه. د دی تفسیر په بنیاد باندی د عینیت او غیریت په مینځ کښې هیڅ قسم تناقض نشته بلکه د دی مینځ کښې واسطه متصور کیدے شی پدی شان چې دوه څیزونه وی چې مفهوم د دوارو یو نه وی خو د یو بل نه ئی انفکاک او جدائی هم نه شی راتلے. شارح رحمة الله علیه د دی دپاره یو څو جزئی امثله پیش کوی.

قوله: کالجزء مع الکل: دا اول مثال دے چې ګوره د «**جزء، کل**» په مابین کښې نه عینیت شته ځکه مفهوم د دوارو جدا دے؛ «**لانَّ الجزء: ما یترکب الشیٔء منه ومن غیره**» «**والکل اسم لجملة مرکبة من أجزاء**» او نه پکښې غیریت شته؛ ځکه کل بغیر د جزء نه موجود کیدے نه شی یعنی انفکاک ئی نه شی راتلے.

قوله: و الصفة مع الذات: دا دویم مثال دے چې د واجب تَعَالیٰ د صفاتُ او ذات په مینځ کښې نه عینیت شته؛ ځکه مفهوم ئی جدا دے. بل طرف ته صفات او ذات د باری تَعَالیٰ دواړه ازلی دی عدم په یو هم نه شی راتلے چې انفکاک قبول کړی لهذا غیریت پکښې هم رانغلو.

قوله: و بعض الصفات مع البعض: دریم مثال پیش کوی، چې بعض صفات د باری تَعَالیٰ د بعض نورو سره نه عین دی او نه غیر دی. مثلا: **علم** او **قدرت** دواړه د باری تَعَالیٰ صفتین دی خو پدیکښې نه عینیت شته؛ ځکه مفهوم ئی جدا دے. او نه پکښې غیریت شته؛ ځکه انفکاک نه قبلوی؛ پدی وجه چې دا دواړه ازلی صفتین دی اوس داسی نه شی کیدے چې په یو عدم راشی او منفک شی د بل نه؛ ځکه عدم په ازلی باندی محال دے.

قوله: و الواحد من العشرة: شارح رحمة الله علیه څلورم مثال پیش کوی چې دا په حیقیقت کښې د «**جزء مع الکل**» دپاره مصداق او مثال دے. چې واحد د عَشَرَةٌ بغیر د عشره نه موجود کیدے نه شی چې دا غیرین شی؛ ځکه عشره د دی کل دے او واحد ئی جزء دے او جزء بغیر د کل نه موجود

کیدے نه شي ، اوس که واحد بغیر د عشره نه موجود شي ؛ نو دا به داسي وي چې مونږه د لسو نه یو کم کړو ؛ نو په بقایه عدد کښې هم واحد شته خو دغه واحد اوس واحد من العشرة ندے بلکه دغه واحد **من التّسعَة** دے ، او که دوه دی کم کړه ؛ نو په بقایه کښې به دغه **واحد من الثّمانية** وی نه چې **من العشرة**. پس معلومه شوه چې څنګه عشره بغیر د واحد نه موجود کیدے نه شي دغه شان واحد من العشرة بغیر د عشره نه موجود کیدے نه شي. پس عدم د عشره عدم د واحد دے او وجود د عشره وجود د واحد دے. خو بل طرف ته د جزء او کل په مینځ کښې عینیت هم نشته ؛ ځکه مفهوم د دواړو جدا دے پدی شان چې «**واحد**» هغه مرتبه د عدد ده چې د دوه نه لاندی ده. او «**عشرة**» هغه مرتبه د عدد ده چې د نهه/۹ نه بره او یو لس/۱۱ نه لاندی ده. پدی څلور امثله سره د اخبره واضح شوه چې د عینیت او غیریت په مینځ کښې هیڅ قسم تناقض نشته.

قوله: بخلاف الصفات المحدثة: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د سوال ده. چې دا خبره ستا غلطه ده چې د صفت مع الذات په مینځ کښې غیریت نشته ؛ ځکه څه به درته وښایم چې د صفت او ذات په مینځ کښې به غیریت بمعنی جواز الانفکاک وی لکه: «**زيد**» ذات دے ، او «**علم**» ئې صفت دے او د دی دواړو په مینځ کښې انفکاک ممکن دے چې زید وی او علم ورسره نه وی؟ **جواب:** مونږه په «**و الصفة مع الذات**» مثال کښې چې د کوم ذات او صفت تذکره کړی ده ؛ نو مراد د دغه ذات نه ذات واجبی او مراد د صفت نه صفت قدیمه دے نه مطلق ذات او مطلق صفت. او تا چې په اعتراض کښې د کوم ذات او صفت تذکره وکړه دا دواړه ممکن او حادث دی او د حادث زوال او عدم ممکن دے لهذا د دی انفکاک هم ممکن دے پدی وجه به صفات حادثه د خپل ذات نه غیر وی.

قوله: كذا ذكر المشائخ: شارح رحمة الله علیه دا جواب بل چاته حواله کړو ؛ ځکه دے پری اعتراض کوی پدی روسته عبارت سره.

وَ فِيهِ نَظَرٌ لِاَنَّهُمْ اِنْ اَرادُوْا بِهِ صِحَّةَ الْاِنْفِكَاكِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ انْتَقَضَ بِالْعَالَمِ مَعَ الصَّانِعِ و الْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ اِذْ لا يُتَصَوَّرُ وُجُودُ الْعالَمِ مع عَدَمِ الصَّانِع لِاِسْتِحَالَةِ عَدَمِه ، ولَا وُجُود الْعَرَضِ كالسَّوَاد مَثَلًا بِدُوْنِ الْمَحَلِّ وَ هُوَ ظاهِرٌ مَعَ الْقَطْعِ بالْمُغَايَرَةِ اِتِّفَاقًا ، و اِنِ اكْتَفَوْا بِجَانِبٍ وَاحِدٍ لَزِمَتِ الْمُغَايَرَةُ بَيْنَ الْجزْءِ والْكُلِّ و كَذَا بَيْنَ الذَّاتِ و الصِّفَةِ لِلْقَطْعِ بِجَوازِ وُجُودِ الْجُزْءِ بِدُوْنِ الْكُلِّ و الذَّاتِ بِدُوْنِ الصِّفَةِ ، وَمَا ذُكِرَ مِنْ اِسْتِحَالَةِ بَقَآءِ الْوَاحِدِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ ظَاهِرُ الْفَسَادِ. **ترجمه:** او پدیکښې اعتراض دے ؛ ځکه چې که چرته دوی اراده کوی په صحة الانفکاک سره جدائی د جانبین نه ؛ نو ماتیږی دغه تفسیر په عالَم د صانع سره او عرض د محل سره ؛ ځکه چې نه شي متصور کیدے وجود د عالَم سره د عدم د صانع نه ؛ د وجه د استحالے د عدم د صانع نه. او نه وجود د عرض لکه سواد شو مثلا بغیر د محل نه ، او دا ظاهره ده ، سره د یقین نه په مغایرت باندی اتفاقًا. او که چرته دوی اکتفا کوی په یو جانب باندی ؛ نو لازمیږی مغایرت په مینځ د جزء او کل کښې او دغه شان په مینځ د ذات او صفت کښې ؛ د وجه د یقین نه په جواز د وجود الجزء بغیر د کل نه ، او ذات بغیر د صفت نه ، او هغه چې ده ذکر کړی ده د استحالے د بقآء د واحد بغیر د عشره نه ؛ نو ظاهر فساد واله خبره ده.

تَشْرِيْح: قوله: و فيه نظر لانهم: ۱۰ـ شارح رحمة الله علیه رد کوی په اشاعره باندی. محل د اعتراض د دوی دغه مذکور تفسیر د غیریت دے. اعتراض بنا دے په شقین باندی حاصل ئې دا دے چې تا د

غیریت کوم تفسیر وکړو په جواز او امکان الانفکاک سره دا صحیح ندے ؛ ځکه چې ته د انفکاک نه انفکاک من الجانبین اخلې او که انفکاک من جانب واحدٍ اخلې ؟ په هر یو شق باندې اعتراض دے. ۱۔ که شق اول اخلې ؛ نو تعریف او تفسیر د غیریت دې صحیح ندے ؛ ځکه جامع ندے ، او کوم تفسیر چې جامع نه وی صحیح نه وی. لهذا دغه تفسیر هم صحیح نه شو. کبری ظاهر ده ، دلیل د صغری دا دے چې په عالَم مع الصّانع ، او عرض مع المحل کښې بالاتفاق غیریت دے ، سره د دینه پدیکښې انفکاک من الجانبین نشته ؛ ځکه چې ټیک ده چې انفکاک د عالَم خو د صانع نه ، نه شی راتلے «چې عالم موجود او صانع معدوم متصور شی» وجه دا ده چې عدم د صانع مُحال دے ، خو انفکاک د صانع د عالَم نه ممکن دے پدې شان سره چې تصور د صانع اوکړے شی بغیر د عالم نه ، لهذا په صانع او عالَم کښې انفکاک من الجانبین رانغلو. دغه شان د عرض انفکاک د محل نه هم نه شی کیدے چې عرض موجود متصور کړے شی او محل معدوم. خو د محل انفکاک د عرض نه کیدے شی لکه: د جدار تصور بغیر د بیاض نه کیدے شی ، لهذا پدیکښې هم انفکاک من جانب واحد راغلو نه من الجانبین ؛ نو پکار ده چې په عالَم مع الصانع ، او عرض مع المحل کښې مغایرت رانه شی حلانکه پدیکښې مغایرت اتفاق دے.

قوله: و ان اکتفوا بجانب واحدٍ: ۲۔ او که شق ثانی اخلې چې انفکاک من جانبٍ واحدٍ شی ؛ نو تفسیر د غیریت دې بیا مانع ندے ؛ ځکه چې داخلیږی پکښې **«جزء مع الکل»** وجه دا ده چې په جزء مع الکل کښې کُل خو بغیر د جزء نه ، نه شی موجود کیدے ، خو جزء بغیر د کل نه موجود کیدے شی لهذا انفکاک د کل د جزء نه خو نه شی راتلے خو انفکاک د جزء د کل نه راتلے شی پدی شان چې جزء به وی او کل به ئی نه وی ، لهذا د جزء او کل په مینځ کښې هم مغایرت لازم شو و **لا قائل به.** دغه شان داخلیږی پکښې **«ذات مع الصفة»** ځکه ذات بغیر د صفت معینه نه موجود متصور کیدے شی خو صفت بغیر د ذات نه موجود نه شی متصور کیدے ، لهذا د ذات او صفت په مینځ کښې هم مغایرت لازم شو **ولا قائل بذلک ایضا.**

قوله: و ما ذکر من استحالة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع السوال ده. چې لګ مځکښې مونږه بطور مثال دا پیش کړه چې عشره بغیر د واحد نه موجود کیدے نه شی او واحد بغیر د عشره نه موجود کیدے نه شی لهذا د دی په مینځ کښې مغایرت نشته حلانکه عشره کل او واحد ئې جزء دے معلومه شوه چې جزء بغیر د کل نه موجود کیدے نه شی لکه چې کل بغیر د جزء نه موجود کیدے نه شی ، او دلته ته وائی جزء بغیر د کل نه موجود کیدے شی دا خو ظاهر تناقض دے ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: د واحد وجود بغیر د عشره نه ـ نه منل **ظاهرُ الفَساد** خبره ده ؛ ځکه چې واحد د عشره هم هغه واحد دے کوم چې په تسعه ، ثمانیه ، سبعه وغیره کښې دے ، بدل شوے ندے.

وَلَا يُقَالُ الْمُرَادُ اِمْكَانُ تَصَوُّرِ وُجُودِ كُلٍّ مِّنْهُمَا مَعَ عَدَمِ الْاٰخَرِ وَ لَوْ بِالْفَرْضِ وَ اِنْ كَانَ مُحَالًا وَ الْعَالَمُ قَدْ يُتَصَوَّرُ مَوْجُوْدًا ثُمَّ يُطْلَبُ بِالْبُرْهَانِ ثُبُوتُ الصَّانِعِ بِخِلَافِ الْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ فَاِنَّهُ كَمَا يَمْتَنِعُ وُجُوْدُ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْوَاحِدِ يَمْتَنِعُ وُجُودُ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ بِدُوْنِ الْعَشَرَةِ اِذْ لَوْ وُجِدَ لَمَا كَانَ وَاحِدًا مِّنَ الْعَشَرَةِ ، وَالْحَاصِلُ اَنَّ وَصْفَ الْاِضَافَةِ مُعْتَبَرٌ وَ اِمْتِنَاعُ الْاِنْفِكَاكِ حِيْنَئِذٍ ظَاهِرٌ. لِاَنَّا نَقُوْلُ قَدْ صَرَّحُوْا بِعَدَمِ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ الصِّفَاتِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّهَا لَا يُتَصَوَّرُ عَدَمُهَا لِكَوْنِهَا ازلِيَّةً مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهُ يُتَصَوَّرُ وُجُودُ الْبَعْضِ كَالْعِلْمِ مَثَلًا ثُمَّ

يُطْلَبُ إِثْبَاتُ الْبَعْضِ الْآخَرِ، فَعُلِمَ أَنَّهُمْ لَمْ يُرِيْدُوْا هٰذَا الْمَعْنٰى. مَعَ أَنَّهُ لَا يَسْتَقِيْمُ فِي الْعَرَضِ مَعَ الْمَحَلِّ، وَ لَوِ اعْتُبِرَ وَصْفُ الْإِضَافَةِ لَزِمَ عَدَمُ الْمُغَايَرَةِ بَيْنَ كُلِّ مُتَضَايِفَيْنِ كَالْأَبِ وَ الْإِبْنِ وَ كَالْأَخَوَيْنِ وَ كَالْعِلَّةِ وَ الْمَعْلُوْلِ بَلْ بَيْنَ الْغَيْرَيْنِ لِأَنَّ الْغَيْرِيَّةَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْإِضَافِيَّةِ وَ لَا قَائِلَ بِذٰلِكَ. ترجمه: او نه شی ویلے کیدے دا چې مراد امکان د تصور د وجود د هر یو د دی دوارو دے سره د عدم د آخر نه اګر که په طریقے د فرض سره وی اګر که محال وی. او عالم کله متصور کیدے شی موجود بیا په دلیل سره طلب کولے شی وجود د صانع، په خلاف د جزء مع الکل نه لکه چې څنګه د عشره تصور بغیر د واحد نه ممتنع دے دغه شان تصور د واحد من العشره بغیر د عشره نه هم ممتنع دے؛ ځکه که چرته موجود شی واحد؛ نو دغه به واحد من العشره نه وی، او حاصل دا دے چې وصف د اضافت معتبر دے او امتناع د انفکاک پدی وخت کښې ظاهره ده. ځکه مونږه په جواب کښې وایو چې دوی تصریح کړی ده په عدم مغایرت په مینځ د صفاتُ کښې بنا پدی چې نه متصور کیږی عدم د صفاتُ؛ ځکه چې صفات ازلی دی. سره د یقین نه پدی خبره چې متصور کیدے شی وجود د بعض لکه علم شو مثلا بیا طلب کولے شی اثبات د بعض نورُ، پس معلومه شوه چې دوی نه ده اراده کړی دا معنی، سره د دینه چې نه صحیح کیږی دا په عرض مع المحل کښې. او که چرته معتبر کړے شی وصف د اضافت؛ نو لازم به شی عدم مغایرت په مینځ د هر یو د مضائفین کښې لکه «أب، ابن، اخوین، علت او معلول» شو، بلکه په مینځ د غیرین کښې؛ ځکه چې غیریت د اسمآء اضافیه نه دے او د دی هیڅ څوک هم قائل نشته.

قوله: و لا يُقَالُ الْمُرَادُ إِمْكَانُ: ۱۱۔ شارح رحمة الله علیه د مذکوره اعتراض نه چې **«فيه نظرٌ»** سره وشو د بعض مشائخ جواب او تأویل رانقل کوی، چونکه دغه اعتراض په شقین باندی بنا وو؛ نو دا مجیب هم دغه شقین را اخلی او جواب کوی. **«المراد إمكان تصور»** سره اختیار د شق اول کوی. چې مراد څما د انفکاک نه انفکاک من الجانبین دے. که ته وائی چې په عالم مع الصانع کښې انفکاک من الجانبین نشته؟ مونږه وایو چې ولی نشته؛ ځکه مراد د انفکاک من الجانبین نه دا دے چې د هر یو وجود بغیر د بل نه متصور کیدے شی اګر که په طریقے فرضیت سره ولی نه وی او اګر که محال او ممتنع ولی نه وی. اوس پدی تأویل سره د عالَم مع الصانع په مینځ کښې غیریت ثابت شو چې د هر یو وجود بغیر د بل نه متصور کیدے شی؛ ځکه چې صانع بغیر د عالَم نه موجود کیدل خو بدیهی دی او عالَم بغیر د صانع نه اګر چې په نفس الامر کښې نه شی کیدے خو مونږه به فرض کړو چې عالَم شته او صانع ئی نشته، بیا به په دلیل سره وجود د صانع ثابت کړو مثلا: داسی به او وایو چې د عالَم وجود ممکن دے په امکان خاص سره، او په امکان خاص کښې استوی د طرفین وی پدی شان چې نه ئی عدم ضروری وی او نه ئی وجود ضروری وی، بل طرف عالَم موجود دے؛ نو د دی دپاره یو مرجّح او مخصّص پکار دے چې ترجیح بلا مرجح رانه شی، او دغه مرجّح ممتنع او ممکن نه شی کیدے؛ نو خامخا به واجب وی لهٰذا معلومه شوه چې د دی عالَم دپاره صانع شته چې واجب الوجود دے، اوس دغه عالَم مونږه د صانع د وجود دپاره دلیل جوړ کړو او شئ **عند اقامة الدليل عليه** متصوَّر نه وی، لهٰذا عالَم متصور او صانع غیر متصور شو، پس د صانع او عالَم په مینځ کښې مغایرت راغے د وجه د انفکاک من الجانبین نه.

قوله: بخلاف الجزء مع الكل: غرض د مجیب اختیار د شق ثانی د تردید دے چې څه غیریت په معنی د جواز الانفکاک من جانبِ واحدٍ اخلم. اوس که ته اعتراض کوی چې دا مستلزم ګرځی غیریت لره په مینځ د کل او جزء کښې **ولا قائل به؟ جواب دا دے:** چې د کل او جزء په مینځ کښې مغایرت من جانبِ واحدٍ هم نشته؛ ځکه چې څنګه وجود د عشره بغیر د واحد نه ممکن ندے

دغه شان وجود د واحد من العشره بغیر د عشره نه هم ممکن ندے ؛ ځکه زمونږه مراد د واحد نه مطلق واحد ندے بلکه هغه واحد چې د عشره جزء دے او جزء د عشره بغیر د عشره نه موجود کیدے نه شی ، او کوم واحد چې د عشره نه بغیر موجودیږی هغه به واحد من التسعة یا من الثمانیه وغیره وی لا من العشرة.

قوله: و الحاصل أنِ وصف الاضافة: شارح رحمۃ اللہ علیہ د شق ثانی د تردید د جواب حاصل ذکر کوی. چې د مطلق واحد بغیر د عشره نه وجود خو ممکن دے خو هغه واحد چې نسبت ئی عشره نه کیږی د هغی وجود بغیر د عشره نه کیدے نه شی ؛ ځکه وصف د اضافت معتبر دے لهذا پس د اعتبار د وصف الاضافة نه امتناع الانفکاک ظاهره ده.

قوله: لانا نقول قد صرّحوا: ۱۲ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ د مذکوره توجیه رد کوی. ځنګه چې دی مجیب جواب د شقینُ نه کړے دے ، شارح رحمۃ اللہ علیہ هم په دغه شقین رد کوی ، بیا په شق اول رد په دوه طریقو سره کوی یو پدی عبارت سره «**قد صرحوا بعدم المغایرة**» چې دا تا کومه توجیه وکړه ؛ نو دا د «**توجیه بما لا یرضی به قائله**» د قبیلے نه ده ؛ ځکه چې دا توجیه صحیح شی ؛ نو بیا خو پکار ده چې د صفاتُ په مینځ کښې دی هم مغایرت ثابت شی ؛ وجه دا ده چې دغه توجیه په صفات کښې هم چلیږی چې مثلاً اول به صفت د «**علم**» موجود فرض کړو بیا دویم صفت مثلاً: «**قدرت**» به په دلیل سره ثابت کړو. لهذا د دی قاعدے تقاضا دا شوه چې د صفت علم او صفت قدرت په مینځ کښې مغایرت او منلے شی. دغه شان د نورُ صفاتُ شان هم داسی دے ؛ نو پکار ده چې صفات دی په خپل مینځ کښې مغائر شی ، سره د دینه چې مشائخُ تصریح کړی ده په عدم مغایرت بین الصفات. معلومه شوه چې دا توجیه چې امکان الانفکاک و لو بطریق الفرض و المحال شی د دوی مراده نده.

قوله: مع أنه لا یستقیم فی العرض: په دویمه طریقه سره رد کوی. چې دا توجیه صحیح نده ؛ ځکه چې دا کل اعتراضات نه دفع کوی. وجه دا ده چې په عرض مع المحل باندی هم زمونږه اعتراض شوے وو او دا توجیه په عرض مع المحل کښې نه چلیږی ؛ ځکه په عرض او محل کښې مغایرت اتفاقی دے حلانکه تصور د عرض بغیر د محل نه ممکن ندے ؛ نو په عرض مع المحل کښې مغایرت په معنی د امکان الانفکاک نه چلیږی پس دا تفسیر غلط شو. (۱)

قوله: و لو اعتبر وصف الاضافة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ په دویم شق رد کول دی چې د هغی حاصل دا وو چې «**أن وصف الاضافة معتبر**» حاصل د رد دا دے: چې که وصف د اضافت معتبر شی پدی شان چې مراد د واحد نه واحد من العشرة شی ؛ نو بیا خو هر هغه شیئین چې په هغی کښې علاقه د تضایف وی په هغی کښې به مغایرت ثابت نه شی حلانکه پدی هیڅ څوک هم ندی قائل. «**متضائفین**» هر هغه دوه وجودی څیزونه چې تعقل د احدهما موقوف وی په تعقل د آخر

---

(۱).. جواب: بعض خلقو جواب کړے دے چې دا رد د شارح رحمۃ اللہ علیہ ضعیف دے ؛ ځکه وجود العرض په دوه قسمه دے ﴿۱﴾ وجود العرض فی نفسه. پدی معنی سره عرض بغیر د محله نه شی موجود کیدے «**لان وجود العرض فی نفسه هو وجوده فی الموضوع و لهذا یمتنع الانفکاک عنه**» ﴿۲﴾ وجود العرض بنفسه. پدی معنی سره عرض بغیر د محل نه وجود لری «**کبیاض الجدار فانه موجود بنفسه بالجدار**» هم دغه وجه ده چې دغه بیاض مونږه ته په نظر باندی راځی. اوس په دویمه معنی سره د عرض او محل په مینځ کښې امکان الانفکاک راتلے شی ؛ ځکه د عرض بنفسه تصور بغیر د محل نه ممکن دے. جواب: خو دا جواب هم ضعیف دے ؛ ځکه چې معترض ویلے شی چې دا تقسیم په صفات د باری تعالیٰ کښې هم کیدے شی اوس که صفات د باری تعالیٰ په معنی ثانی سره مونږه واخلو ؛ نو پکار ده چې په هغی کښې دی هم مغایرت ثابت شی ولا قائل به احد.

پورې. لکه: أب ، ابن ؛ ځکه «**أب ذات من له الابن**» او «**ابن ذات من له الاب**» ته وائي. يا لکه أخوين او علت او معلول چې د دې تعقل هم په يو بل پورې موقوف دے ، اوس پکار ده چې د «**اب مع الابن ، اخ مع الاخ ، علة مع المعلول**» په مينځ کښې مغايرت ثابت نه شي بمعنى جواز الانفکاک حالانکه د دې څوک قائل نشته. «**بل بين الغيرين**» شارح رحمة الله عليه ترقي کوي چې د غيرين په مينځ کښې به هم مغايرت ثابت نه شي ؛ ځکه غيريت د اسماء اضافيه نه دے پدې شان چې په غيرين کښې هر واحد د بل په مقابله کښې وي لهذا د غيرين په مينځ کښې مغايرت ثابت نه شو او دا ظاهر البطلان ده.

فَإِنْ قِيلَ لِمَ لا يَجُوزُ ان يَكُوْنَ مرادهم انَّهَا لا هُوَ بحسب المفهوم و لا غَيْرُهُ بِحَسَبِ الوُجُود كما هُوَ حُكم سَائِر المَحْمُولات بالنِّسْبَةِ إِلىٰ مَوْضُوْعَاتِهَا فانَّه يُشْتَرَطُ الإِتِّحَادُ بَيْنَهُمَا بِحَسَبِ الوُجُوْدِ لِيَصِحَّ الحَمْلُ ، و التَّغَايُرُ بِحَسَبِ المَفْهُوم لِيُفِيْدَ كَمَا فِيْ قَوْلِنَا الإِنْسَانُ كَاتِبٌ بِخِلَافِ قَوْلِنَا الإِنْسَانُ حَجَرٌ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ و قَوْلُنَا الإِنْسَانُ إِنْسَانٌ فانَّهُ لا يُفِيْدُ. قُلْنَا لِأَنَّ هٰذَا اِنَّمَا يَصِحُّ فِيْ مِثْلِ العَالِمِ والقَادِرِ بالنِّسْبَةِ إِلىٰ الذَّاتِ لَا فِى مِثْلِ العِلْمِ و الْقُدْرَةِ مَعَ انَّ الكَلَامَ فِيْهِ ، وَ لَا فِى الْأَجْزَاءِ الْغَيْرِ المَحْمُوْلَةِ كَالْوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ و اليَدِ مِنْ زَيْدٍ. و ذُكِرَ فِى التَّبْصِرَةِ أَنَّ كَوْنَ الوَاحِدِ مِنَ الْعَشَرَةِ وَالْيَدِ مِنْ زَيْدٍ غَيْرُهُ مِمَّا لَمْ يَقُلْ بِهِ اَحَدٌ مِّنَ المتكلِّمِيْنَ سِوىٰ جَعْفَرَ بْنَ الحَارِثِ ، و قَدْ خَالَفَ فِىْ ذٰلِکَ جَمِيْعَ المُعْتَزِلَةِ وَعُدَّ ذٰلِکَ مِنْ جَهَالَاتِه و هٰذَا لِأَنَّ العَشَرَةَ اِسْمٌ لِجَمِيْعِ الْأَفْرَادِ مُتَنَاوِلٌ لِكُلِّ فَرْدٍ مَعَ اَغْيَارِه فَلَوْ كَانَ الْوَاحِدُ غَيْرَهَا لَصَارَ غَيْرَ نَفْسِه لِأَنَّهُ مِنَ الْعَشَرَةِ وَاَنْ تَكُوْنَ الْعَشَرَةُ بِدُوْنِه وَكَذَا لَوْكَانَ يَدُ زَيْدٍ غَيْرَهُ لَكَانَ الْيَدُ غَيْرَ نَفْسِهَا هٰذَا كَلَامُهُ وَ لَا يَخْفىٰ مَا فِيْهِ. ترجمه: پس که چرته او ويلے شي په اعتراض کښې چې ولې نده جائز چې بيشکه شي مراد د دوی چې بيشکه صفات د باري «**عين**» ندی د ذات سره په اعتبار د مفهوم سره او غير ندی په اعتبار د وجود سره لکه چې څنګه حکم دے د ټولو محمولاتُ په نسبت سره خپلو موضوعاتُ ته ؛ ځکه چې بيشکه شرط کولے شي اتحاد په مينځ د دوارو کښې په اعتبار د وجود سره د دې دپاره چې حمل صحيح شي ، او تغاير په اعتبار د مفهوم سره چې حمل مفيد شي. لکه پدې قول زمونږه کښې چې «**الانسان كاتب**» په خلاف د دې قول زمونږه چې «**الانسان حجر**» ځکه چې دا نده صحيح ، او دا قول زمونږه چې «**الانسان انسان**» ځکه چې دا مفيد ندے. مونږه وايو په جواب کښې چې بيشکه دا صحيح کيږي په مثل د عالِم او قادر کښې په نسبت سره ذات ته ، نه په مثل د علم او قدرت کښې ، سره د دينه چې خبره زمونږه هم پديکښې ده او نه صحيح کيږي دا په اجزآء غير محموله کښې لکه «**واحد من العشرة**» او لاس د زيد نه. او ذکر کړے شوی دی په تبصره کښې چې بيشکه کيدل د واحد من العشره او يد د زيد نه غير کيدل داسې خبره ده چې چا هم پدې قول ندے کړے علاوه د جعفر بن حارث نه او يقينا چې خلاف کړے دے جعفر پدې کښې د ټولو معتزلؤ نه او شميرلی شوی ده دا خبره د جهالاتُ د ده نه. او دا ځکه چې عشره نوم دے د ټولو افرادُ دپاره چې شامل دے هر فرد ته سره د اغيارُ نه ، اوس که شي واحد غير د عشره نه ؛ نو دا به شي غير د خپل ځان نه ؛ ځکه چې دغه واحد د عشره نه دے او شي به عشره بغير د واحد نه ، او دغه شان که چرته شي لاس د زيد غير د زيد نه ؛ نو شي به دغه لاس غير د خپل ځان نه. دا دے کلام د صاحب التبصره. او نه پټيږي هغه چې پديکښې دی.

تَشْرِيْحْ: قوله: فان قيل لم لا يجوز: ۱۳۔ پدې عبارت سره د اصل اعتراض نه يو جواب رانقل کول دی چې صاحب مواقف کړے دے. اصل اعتراض دا وو چې په «**لا هو و لا غيره**» قول د ماتن رحمة الله عليه کښې ارتفاع او اجتماع النقيضين ده. د جواب نه مخکښې يو تمهيد ضروری دے چې په هغې کښې معنى د حمل اوپيژندلے شي. هغه دا چې «**حَمَل**» په لغت کښې بارولو ته وائي. او په

اصطلاح کښې «إتحادُ المتغائرَيْنِ في المفهُوم بِحسَبِ الوُجُودِ» یعنی حمل په اعتبار د وجود خارجی سره اتحاد د هغه شیئینُ دے چې په مفهوم کښې متغائر وی. د دی تعریف په بنا باندی د حمل دپاره دوه شرطه دی: ۱۔ دا چې حمل به په هغه دوه څیزونو کښې راځی چې په وجود خارجی کښې یو کیدے شی. ۲۔ په مفهوم کښې به دغه شیئین د یو بل نه مغائر وی. لکه: «زیدٌ عَالِمٌ» شو چې دا حمل صحیح هم دے او مفید هم دے ، صحیح خو ځکه دے چې د «زید» سره «عِلْمْ» په خارج کښې جمع کیدے شی. او مفید ځکه دے چې د دوارو مفهوم جدا جدا دے د «زید» مفهوم دے «حیوان ناطق مع التشخص» او د «عالم» مفهوم دے «ذات من له العلم» اوس که په حمل کښې د شیئین اتحاد بحسب الوجود فی الخارج نه متحقق کیدو ؛ نو دغه حمل به صحیح نه وی لکه: «الانسان فرسٌ» او که تغایر فی المفهوم نه وو ؛ نو دغه حمل به مفید نه وی لکه: «الانسان انسانٌ». اوس حاصل د جواب د صاحب مواقف دا دے چې چونکه صفات د باری تَعَالیٰ په باری تَعَالیٰ حمل کیږی او ویلے کیږی چې «الله عالمٌ، الله قادرٌ» وغیره ؛ نو په حمل کښې به هم دغه شرطین موجود وی. اوس مشائخ چې «لا هو و لا غیره» ویلی دی ؛ نو د دی مقصد دا دے چې صفات د باری تَعَالیٰ «لا هو» دی یعنی باعتبار المفهوم یو ندی ، او «لا غیره» دی یعنی په اعتبار د وجود خارجی سره متحد دی. چې حمل د صفات په باری تَعَالیٰ صحیح او مفید شی.

قوله: کما فی قولنا الانسان کاتب: پدی عبارت سره د حمل صحیح او مفید بیان دے ؛ ځکه د انسان او کاتب مفهومین فی الذهن جدا او په وجود خارجی کښې متحد دی.

قوله: بخلاف قولنا الانسان حجر: پدی عبارت سره د هغه حمل بیان دے چې صحیح نه وی ؛ ځکه چې موضوع او محمول پکښې متحد بحسب الوجود ندی لهذا دا حمل صحیح ندے.

قوله: الانسان انسان: پدی عبارت سره د هغه حمل بیان کوی چې هغه مفید نه وی. وجه دا ده چې د موضوع او محمول په مینځ کښې اتحاد دے هم مفهومًا او هم بحسب الوجود الخارجی ؛ ځکه د حمل د مفید کیدو مطلب دا دے چې د موضوع نه کومه معنی فهم ته راځی ؛ نو د محمول نه معنی زائده علی الموضوع معلوم شی او دلته داسی نده بلکه د موضوع او محمول په معنی کښې اتحاد دے.

حاصل د جواب دا شو چې د «لا هو و لا غیره» مطلب کله دا شو کومه چې مونږه بره بیان کړو نو جهت د عینیت او غیریت بدل شو ، او کله چې د عینیت او غیریت جهتین مختلف شو ؛ نو نه ارتفاع د نقیضین راغله او نه اجتماع د نقیضین راځی.

قوله: قلنا لان هذا انما: ۱۴۔ شارح رحمۃاللہعلیہ د صاحب مواقف د توجیه او تأویل تردید کوی. د تردید نه مخکښې یو څو خبری یادول ضروری دی. ۱۔ عالِمٌ ، قادرٌ ، سمیعٌ ، بصیرٌ وغیره صفات مشتقات دی او د دی مبادی عِلْم ، قُدْرَت ، سَمْعَ ، بَصَرْ وغیره دی. پدیکښې حمل د مشتقاتُ په ذات باندی صحیح دے چې «الله عالمٌ» او ویلے شی ؛ ځکه چې مشتقات ذات مع الوصف وی او په ذات مع الوصف کښې من وجه اتحاد او من وجه تغایر وی او پدی صورت کښې حمل صحیح او مفید وی. البته حمل د مبادی په ذات ناجائز دے چې «الله عِلْمٌ» او ویلے شی ؛ ځکه چې مبدا الاشتقاق صرفِ وصف وی او د صرفِ وصف او ذات په مینځ کښې تَغَایُرِ مَحْض وی حلانکه د حمل دپاره اتحاد من وجهِ او تغایُر من وجهِ ضروری دے. ۲۔ مرکبات دوه قسمه دی. «ذهنیه ، خارجیه»

د مرکبات ذهنیه حمل په کل باندی هم جائز دے او په خپل مینځ کښې په یو بل باندی هم جائز دے لکه: «الانسان ناطق ، الانسان حیوان ، الحیوان الناطق ، الناطق حیوان ، الانسان حیوان ناطق» دی اجزاء ذهنیه ته اجزاء محموله هم وائی. او په مرکبات خارجیه کښې نه د جزء په کل حمل صحیح دے او نه د اجزاء په خپل مینځ کښې حمل جائز دے لکه: «السقف بیت ، البیت سقف ، السقف جدار ، زیدٌ الیدُ ، الید رأسٌ» وغیره مونږه نه شو ویلے. البته د کل په مجموعه اجزاء او د مجموعه اجزآء په کل باندی حمل جائز دے لکه: «البیت سقف مع الجدران» دی اجزآء خارجیه ته اجزآء غیر محموله هم ویلے شی.

حاصل الرّد: پس د دی تمهید نه حاصل دا دے چې دا مذکوره توجیه په صفاتُ د باری تَعَالیٰ کښې نده صحیح بلکه د اسمآء صفات په باره کښې صحیح کیږی پدی شان چې حمل د مبادی په الله تَعَالیٰ نه کیږی بلکه حمل د مشتقاتُ پری کیږی پدی وجه داسی نه شی ویلے چې «الله عِلْمٌ ، الله قُدرَةٌ» بلکه «الله عَالِمٌ، الله قَادِرٌ» به وائی. او د اشاعرۇ کلام د «لا هو و لا غیره» په باب د صفات کښې دے نه د اسمآء الصفات کښې. لهٰذا دا توجیه جامع نه شوه. دویم دا توجیه په اجزآء غیرِ محموله کښې هم نه صحیح کیږی؛ ځکه چې د واحد من العشرة او د کل عشره په مینځ کښې دغه شان د «یَدُ زید» او د کل زید په مینځ کښې نه عینیت شته او نه پکښې غیریت شته یعنی حمل پدیکښې نه صحیح کیږی؛ ځکه چې پدی دواړو باندی «لا هو بحسب المفهوم و لا غیره بحسب الوجود» ندے صادق؛ نو بنا ستا په قاعده باندی د واحد من العشرة او د کل عشره، او د یدُ زیدٍ او کل زید په مینځ کښې مغایرت پکار دے حالانکه پدی هیڅ څوک هم ندی قائل چې واحد من العشره د عشره نه جدا دے او لاس د زید د زید نه جدا دے. لهٰذا ستا توجیه صحیح نه شوه.

قوله: و ذکر فی التبصرة: ۱۵۔ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د تائید دپاره قول د صاحب التبصرة شیخ ابوالمعین رحمۃ اللہ علیہ را نقل کوی پدی خبره چې جزء د کل نه غیر کیدے نه شی لکه ید د زید چې د زید نه غیر ندے فرمائی: چې واحد من العشرة غیر د عشره نه کیدل او لاس د زید غیر د زید نه کیدل داسی خبره ده چې په متکلمین کښې دیته چا ذِهاب ندے کړے حتی چې معتزلۇ هم د دینه خلاف ندے کړے علاوه د «جعفر بن الحارث المعتزلی» نه او په ده نورُ معتزلۇ رد کړے دے او د ده مذمت ئې کړے دے او دا خبره ئې د ده په جهالت باندی محمول کړی ده او دے ئې د خپل مذهب نه بهر گنړلے دے. صاحب التبصرة د دی دپاره دلیل دا پیش کړے دے چې واحد من العشرة او لاسِ د زید د زید نه مونږه غیر وګنړو؛ نو چونکه عشره مرکب دے د لس اکایانو نه، پدی شان چې عشره د غه واحد او د دینه علاوه نورُ اِکایانو ته شامل دے، اوس که واحد من العشرة مونږه غیر کړو د عشره نه؛ نو واحد به غیر شی د واحد نه پس لازم شو غیریت د شيءِ د خپل نفس نه، دغه شان که ید د زید غیر شی د زید نه؛ نو لازم به شی غیریت د «یَدُ زید» د «یدُ زید» نه او مغایرة الشيءِ عن نفسه باطل دے، دا د صاحب التبصرة کلام شو.

قوله: و لا یخفی ما فیه: ۱۶۔ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کول دی په دلیل د صاحب التبصرة باندی. یعنی خبره د صاحب التبصره په خپل ځائے صحیح ده خو کوم دلیل ئې چې ورلره پیش کړو دا دلیل بیکاره دے. وجه دا ده چې داخل فی الشيءِ په عدم مغایرت باندی دلالت نه کوی. تفصیل دا دے

چې صاحب التبصرة په خپل دلیل کښې او ویل: چې که واحد من العشرة د عشره نه او ید د زید د زید نه مغایر شی ؛ نو لازم به شی مغایرة الشئ عن نفسه دا خبره د ده صحیح نده ؛ ځکه چې دا خبره خو صحیح ده چې واحد په عشره کښې موجود دے خو مطلق واحد نه بلکه واحد مع الاغیار په عشره کښې موجود دے چې هغه نور آحاد دی. یعنی په عشره کښې چې کوم واحد موجود دے هغه مقید دے په قید د مع الاغیار باندی. اوس که مطلق واحد د عشره نه غیر شی ؛ نو مغایرة الشئ لنفسه نه لازمیږی ؛ ځکه چې په عشره کښې مطلق واحد نشته بلکه واحد مقید دے په قید د مع الاغیار باندی. دغه شان مطلق ید د زید که د زید نه غیر شی ؛ نو مغایرة الشئ لنفسه نه لازمیږی ؛ ځکه د زید نه چې کوم ید جزء دے هغه مقید دے په قید د مع الغیر چې "**ید زید مع الاجزآء الاخر**" اوس که مطلق ید مونږه غیر وګڼړو ؛ نو مغایرة الشئ لنفسه نه راځی. **والله اعلم.**

﴿**فائدة**﴾ دا بحث د صفاتُ شو چې شارح رحمۃ اللہ علیہ پکښې پوره تفصیل وراندی کړو. د دی بحث نه عند الشارح رحمۃ اللہ علیہ مونږه ته یو څو خبری معلومی شوے په باب د صفات کښې: ۱۔ دا چې صفات د باری تَعَالیٰ ممکن دی. ۲۔ دا چې د امکان سره سره صفات د باری تَعَالیٰ قدیم هم دی. ۳۔ دا چې صفات د باری تَعَالیٰ واجب دی خو لذات الواجب دا نه چې فی نفسه واجب دی چې تعدد د وجبآء لازم شی.

بَيَانُ صِفَاتِ الثُّبُوْتِيَّةِ لِلّٰهِ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی

﴿وَ هِيَ﴾ اَیْ صِفَاتُهُ الْاَزَلِيَّةُ ﴿الْعِلْمُ﴾ وَ هِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تَنْكَشِفُ الْمَعْلُوْمَاتُ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا ﴿وَالْقُدْرَةُ﴾ وَ هِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُؤَثِّرُ فِی الْمَقْدُوْرَاتِ عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا. ترجمه: او دا یعنی صفات ازلیه د باری تَعَالیٰ علم دے، او دا علم صفت ازلی دے چې معلومات پری ښکاره کیږی په وخت د تعلق د دی صفت کښې د دغه معلوماتُ سره. او **قدرة:** او دا یو صفت ازلی دے چې اثر کوی په مقدورات کښې په وخت د تعلق د قدرت کښې د هغی سره.

تَشْرِيْحُ: ربط: هر کله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د بیان د تفصیل د صفات سلبیه نه او د بیان د حکم او مقام د صفات ثبوتیه نه ؛ نو شروع ئی وکړه په بیان د تفصیل د صفات ثبوتیه کښې د باری تَعَالیٰ دپاره. ماتن رحمۃ اللہ علیہ به اول تعیین د صفات ثبوتیه اوکړی ، بیا به د بعض تفصیل وړاندی کړی. بیا مصنف رحمۃ اللہ علیہ پدی مقام کښې صفات ثبوتیه حقیقیه ازلیه ذکر کوی نه افعال د باری تعالی ؛ ځکه افعال د باری تَعَالیٰ چې دیته صفات فعلیه وائی. دا هغه صفات دی چې د دی په ضد باندی الله تَعَالیٰ هم موصوف کیږی لکه: "**ترزیق ، احیاء ، اماته**" وغیره ، مثلا باری تَعَالیٰ زید لره رزق ورکړو ؛ نو صفت د ترزیق په حق د زید کښې ثابت شو خو عمرو لره ئی ورنکړو ؛ نو صفت د ترزیق ثابت نه شو.

بيانُ اختلافِ العُلمآءِ في الصِفاتِ الثُبوتيّةِ

بيا په تعداد د صفات ثبوتيه کښې اختلاف دے خلور مذاهب دی. ﴿۱﴾.. عند البعض صفات ثبوتيه د باری تَعَالیٰ صرف دوه دی. «علم ، قدرة» او د بقايه ټولو رجع هم دې دوه ته کيږی. د دی دليل د قرآن کريم دا آيت کريمه دے. **لِتَعْلَمُوْا اَنَّ اللهَ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ وَّاَنَّ اللهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًا** [الطلاق: ۱۲] ﴿۲﴾.. مذهب د اشاعرۇ دے دوی وائی وه/۷ دی. «**العلم ، القدرة ، الحيوة ، السمع ، البصر ، الارادة ، الكلام**» باقی صفات من صفات الافعال دی. ﴿۳﴾.. مذهب د ماتريديه دے دوی وائی: چې صفات د باری تَعَالیٰ اته/۸ دی وه/۷ دغه مخکښې او اتم صفت «**تكوين**» دے. لهذا د اشاعرۇ او ماتريديۇ اختلاف په صفت تکوين کښې دے چې دا صفت حقيقيه مستقله دے عند الماتريديه او من صفات الافعال دے عند الاشاعره. ﴿۴﴾.. مذهب د محدثين او بعض محققين دے لکه د احناف نه امام طحاوی رحمۃ اللہ علیه شو ، دوی وائی چې صفات د باری تَعَالیٰ غير معدود غير محصور دی چې څومره صفات د کمال دی هغه باری تَعَالیٰ لره ثابت دی. بيا دا په دوه قسمه دی بعض محکمات دی لکه «**علم ، قدرة ، حيوة**» وغيره. او بعض متشابهات دی لکه: «**يد الله ، وجه الله ، أصابع الرّحمن**» وغيره. چونکه ماتن رحمۃ اللہ علیه د ماتريديه نه دے ؛ نو دے به اته صفات د باری تَعَالیٰ ذکر کوی تفصيلًا.

قوله: و هي اى صفاته الازلية: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه تعين د مرجع د «**هي**» ضمير کوی. چونکه صفات جمع ده او جمع ته ضمير د مفرد مؤنث راجع کيدے شی په تأويل د جماعةُ سره.

قوله: العلم: ماتن خو اولنے صفت د باری تَعَالیٰ ذکر کوی چې علم دے. علم ئې په نورو صفاتُ باندی مقدم کړو ؛ ځکه چې ثبوت د صفت علم د بارِی تَعَالیٰ دپاره حد درجه ضروری دے وجه دا ده چې دا ټول عالَم د باری تَعَالیٰ نه بالقصد والاختيار صادر دے لهذا باری تَعَالیٰ فاعل بالاختيار شو او د فاعل بالاختيار دپاره ثبوت د علم ضروری وی. دويم دا چې علم صفت د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت دے بالاتفاق عند الجمهور اګر چې بعض سفهآء لکه: «**دهريه**» د دی د ثبوت نه انکار کوی خو دغه انکار ګلا انکار دے. دريم دا چې علم صفت د باری تَعَالیٰ په اعتبار د تعلقه سره عام دے ؛ ځکه عِلم په واجب الوجود ، په ممکناتُ موجوداتُ او ممتنعاتُ وغيره ټولو باندی ثابت دے لهذا د عمومِ تعلق په وجه ئې دا مقدم کړو په نورو باندی.

قوله: و هي صفة ازلية: غرضِ د شارح رحمۃ اللہ علیه تعريف د صفت علم کوی «**و هي صفة**» سره. او دفع د اعتراض به اوکړی «**عند تعلّقِها**» سره. تعريف خو دا دے چې علم صفت ازلی دے. **اعتراض:** «**هيَ**» ضير راجع دے «**عِلم**» ته ، په مينځ د ضمير او مرجع کښې مطابقت نشته ؟ **جواب:** منم خو روسته «**صفةٌ**» مؤنث دے پدی وجه ضمير د مؤنث راوړے شوے دے ؛ ځکه قانون دا دے چې کله ضمير د مبتدا دائر شی په مينځ د مرجع او خبر کښې ؛ نو لحاظ د خبر اولی دے د مرجع نه ؛ وجه دا ده چې مرجع خارج وی او خبر په کلام کښې داخلُ وی لهذا لحاظ د دواخلُ اولی وی د خوارجُ نه. په تعريف کښې «**صفةٌ**» په منزله د جنس دے پدی سره «**جوهرٌ**» خارج شو. **سوال:** جنس لِاِخراجِ

الشيء نه وي بلکه د شمول دپاره وي؛ نو «جوهرٌ» پرې څنګه خارج شو؟ جواب: منم چې جنس د شمول دپاره وي نه د اخراج دپاره خو کله خود بخود د دې سره اخراج د شيء وشي لکه: د انسان تعريف دے «حيوانٌ ناطقٌ» په دې تعريف کښې حيوان جنس دے او خود بخود پدې سره حَجَر شَجَر مَدَر وغيره خارجيږي. بيا په «صِفَةٌ» سره رد اوشو په معتزله او فلاسفؤ باندې چې دوی صفتيت د علم نه مني. «ازليةٌ» په منزله د فصل دے خارج شو پدې سره علم د مخلوقاتُ؛ څکه چې د مخلوق علم ازلي نه وئ بلکه حادث وي. بيا په «ازليةٌ» سره رد اوشو په کراميه باندې چې دوی علم صفت د باري تَعَالیٰ مني خو حادث ئې ګنړي. «تَنْکَشِفُ» صيغه د معلوم ده او پدې صورت کښې به «المعلومات» د دې دپاره فاعل شي. او يا صيغه د مجهول ده پدې صورت کښې به «المعلومات» نائب فاعل شي.

اعتراض: دا تعريف صحيح ندے «دعوی»؛ څکه چې دا مشتمل دے په دور «صغری» او کوم تعريف چې شان ئې دا وي صحيح نه وي «کبری» پس دا تعريف هم صحيح نه شو «نتيجة» دليل د کبری ظاهر دے. دليل د صغری دا دے چې دلته «مُعَرَّفٌ» عِلم دے او «مُعَرِّف» ئې معلومات مشتق دے چې مبدأ ئې عِلم دے لهذا معرفت د عِلم موقوف شو په عِلم پورې او دا توقف د شيء علیٰ نفسه دے چې ديته دور وائي. **جواب:** ۱۔ معرَّف عِلم دے او په تعريف کښې مراد د معلومات نه ذوات المعلومات دي لهذا جهت مختلف شو او پس د اختلاف د جهت نه دور نه لازميږي.
جواب: ۲۔ په جانب د معرَّف کښې د علم نه مصطلح علم مراد دے او په جانب د تعريف کښې مراد د علم نه علم لغوی دے.

قوله: تنکشف المعلومات: د دې عبارت معنی ده «ښکاره کوي هغه اشياء چې صلاحيت د معلوميت لري» پدې معنی سره دفع د سوال اوشوه. **اعتراض:** د علم او انکشاف معنی يوه ده چې ظهور دے؛ څکه علم مبدأ الانکشاف ده. او مبدأ د المعلومات هم علم دے چې مرادف د انکشاف دے لهذا معنی د عبارت دا شوه چې «تَنْکَشِفُ المُنْکَشَفَات» او دا معنی غلطه ده؛ څکه پدې معنی کښې تحصيل د حاصل دے. **جواب:** انکشاف په دوه قسمه دے ۱۔ انکشاف بالفعل. ۲۔ انکشاف بالقوة. د معلومات نه مراد هغه منکشفات دي چې صلاحيت د انکشاف لري يعنی بالقوة، او د «تنکشف» نه مراد انکشاف بالفعل دے، اوس معنی صحيح شوه تحصيل د حاصل نه لازميږي.

قوله: عِنْدَ تَعَلُّقِهَا بِهَا: دفع د اعتراض ده چې تا او ويل: چې د علم په ذريعه باندې انکشاف د معلوماتُ راځي؛ نو تپوس کوو چې دا معلومات په ازل کښې دي که په لا يزال کښې، که په ازل کښې وي؛ نو قدم د حوادثُ لازميږي؛ څکه معلومات حادث دي او ازل محل د حوادثُ کرځيدل ناجائز دي. او که په لايزال کښې وي؛ نو لازميږي حدوث د علم د باري تَعَالیٰ او الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ کرځيدل يا حدوث د عِلم دواړه خبرې باطل دي. تفصيل د اعتراض دا دے چې علم د الله تَعَالیٰ په ازل کښې په خروج او دخول د زيد باندې شته کنه؟ که وي؛ نو آيه زيد په ازل کښې وو او کنه؟ که وي؛ نو لازميږي ازل محل د حوادثُ او دا باطل ده. او که زيد په ازل کښې نه وي او علم د باري تَعَالیٰ په ازل کښې په دخول خروج باندې وي؛ نو لازميږي جهل د باري تَعَالیٰ؛ څکه

دا خلاف الواقع خبره ده او عِلم په خلاف الواقع خبره باندی مستلزم دے جهل لره. دغه شان علم د باری تَعَالیٰ په قبلَ دخولِ زیدٍ اِلَى الْبَيْت دا وی چې «**سیدخل زیدٌ**» او پس د دخول نه به علم په «**دخل زیدٌ**» وی ، او پس د خروج نه به علم په «**کان زیدٌ داخلًا**» وی. او د دی سره په علم الهی کښې تغیر او تبدیل راغے او تغیر ، تبدیل په علم الهی کښې مستلزم دے حدوث لره او حدوث منافی دے د ازلیت سره او د دی سره باری تَعَالیٰ هم محل د حوادث گرځی او دا باطل ده ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره جواب ورکړو چې «**عند تعلقها بها**» چې علم د باری تَعَالیٰ ازلی دے او معلومات په لایزال کښې دی ، که ته وائی چې حدوث د علم راځی ؛ نو مونږه وایو چې علم ازلی دے او تعلقه ئی د معلومات سره په لایزال کښې ده ، پدی شان سره چې کله ئی تعلقه راځی د «**سیدخل زیدٌ**» سره او کله د «**دخل زیدٌ**» او کله د «**کان زید داخلًا**» سره. او تغیر په تعلقاتُ کښې مستلزم نه گرځی تغیر لره په صفت کښې ؛ ځکه تعلقات امورِ اعتباریه دی او تغیر د اعتبارات مستلزم نه گرځی تغیر لره په ذات کښې. مثال مخکښې تیر شوے دے لکه شیشه ده کله ورته زید مخامخ شی ؛ نو شیشه د زید عکس را واخلی ، کله ورته عمرو مخامخ شی په دغه وخت کښې د عمرو عکس را واخلی. اوس تغیر په تعلقه د شیشه کښې خو راغلو البته په ذات د شیشه کښې هیڅ قسم تغیر او تبدیل رانغلو. دغه شان صفات د باری تَعَالیٰ هم دی چې تعلقات ئی حادث دی خو په صفاتُ کښې ورته تغیر نه راځی. یا جواب دا دے چې تعلق د صفاتُ هم په ازل کښې دے او متعلقات ئی هم په ازل کښې دی خو دا ضروری نده چې معلومات دی هم په ازل کښې وی چې قدم د حوادث لازم شی ؛ وجه دا ده چې د متکلمین په نیز باندی د علم بالشئ دپاره **حُضُوْرُ الشَّیْءِ لَدَی الْعِلم** ضروری ندے لکه: علم زمونږه په نزول د عیسی عَلَیْهِ السَّلَامُ شته او معلوم چې نزول د عیسی عَلَیْهِ السَّلَامُ دے موجود ندے. لهذا علم د باری تَعَالیٰ په ازل کښې موجود دے او الله تَعَالیٰ ته دا پته وه چې دا به واقع کیږی.

قوله: والقدرة: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو دویم د صفات ثبوتیه ذاتیه حقیقیه نه ذکر کوی چې قدرت دے. دا ئی د نورو صفات نه مقدم کړو ؛ ځکه چې د صفت قدرت دپاره په اثر کولو کښې دخل تام حاصل دے په نسبت د نورو صفاتُ باندی.

قوله: و هی صفةٌ ازلیةٌ تؤثر: شارح رحمۃ اللہ علیہ بیان د تعریف د قدرت کوی چې دا یو صفت ازلی دے چې تعلقه ئی د مقدورات سره راشی ؛ نو په هغی کښې مؤثر واقع کیږی. **اعتراض:** په اعتبار د ظاهر سره د شارح رحمۃ اللہ علیہ تعریف په رأئی د اشاعره باندی برابر دے خو په رائی د ماتریدیه باندی ندے صحیح ؛ ځکه چې د ماتریدیه په نیز باندی قدرت صفت مؤثره ندے بلکه صفت مصَحِّحَه دے او صفت مؤثره تکوین دے. **جواب:** ۱۔ پدی مسئله کښې شارح رحمۃ اللہ علیہ په مذهب د اشاعره باندی دے ؛ ځکه اشاعره تکوین صفت مستقله نه منی بلکه په قدرت کښې ئی داخل گنړی او قدرت مؤثر فی وجود الشئ منی پدی وجه شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغوی د مذهب مطابق تعریف وکړو. **جواب:** ۲۔ چونکه د قدرت دپاره په تاثیر فی الاشیاء کښې دخل تام دے پدی وجه ئی نسبت د تاثیر قدرت ته وکړو پدی صورت کښې به دا نسبت مجازی شی. **جواب:** ۳۔ د شارح رحمۃ اللہ علیہ کلام په ظاهر ندے بنا بلکه د ده مراد دا دے چې قدرت شئ لره د واجب تَعَالیٰ نه په ممکن الصدور گرځولو

کنبي مؤثر دے لهذا قدرت صرف صفت مُصَحِّحَه دے پدی صورت کښي به تقدير د عبارت داسي شي «هى صفة ازلية توثر فى تصحيح المقدورات» د دی تاويلاتُ ضرورت ؛ ځکه پيدا شو چې عند الماتريديه تکوين صفت مستقله دے چې غير دے د قدرت او اراده نه.

تفصيل المقام عند الماتريديه دا دے چې **«قدرة»** صفت مُصَحِّحَه دے چې تعلقه ئی د وجود او عدم د شيئ دواړو سره ده يعنی د قدرت تعلقه تر ضدين سره وی. لهذا د دينه روسته بل صفت پکار دے چې ترجيح ورکړی يو جانب د قدرت لره چې هغه صفتِ **«اِرَادَه»** ده ؛ نو اراده صفت مُرَجِّحَه شو. اوس يو بل صفت پکار دے چې هغه مؤثر واقع شی په وجود د شيئ کښي او هغه صفت **«تکوين»** دے. لهذا تکوين صفت مستقله شو.

﴿وَ الْحَيٰوةُ﴾ وَهِيَ صِفَةٌ اَزَلِيَّةٌ تُوْجِبُ صِحَّةَ الْعِلْمِ ﴿وَ الْقُوَّةُ﴾ وَ هِيَ بِمَعْنَى الْقُدْرَةِ ﴿وَ السَّمْعُ﴾ وَهِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَسْمُوْعَاتِ ﴿وَ الْبَصَرُ﴾ وَ هِيَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمُبْصَرَاتِ فَتُدْرَكُ بِهِمَا اِدْرَاكًا تَامًّا لَا عَلٰى سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ وَالتَّوَهُّمِ وَ لَا عَلٰى طَرِيْقِ تَأَثُّرِ حَاسَّةٍ وَّ وُصُوْلِ هَوَاءٍ ، وَ لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهِمَا قِدَمُ الْمَسْمُوْعَاتِ وَ الْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ وَ الْمَقْدُوْرَاتِ لِاَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيْمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ. **ترجمه:** او حيوة: او دا صفت ازلی دے چې واجبوی صحت د علم لره. او قوة: او دا په معنی د قدرت سره دے. او سمع: او دا يو صفت دے چې تعلق ساتی د مسموعاتُ سره. او بصر: او دا يو صفت دے چې تعلق ساتی د مبصراتُ سره. پس ادراک کوی الله تَعَالٰی پدی سره ادراک تام نه په طريقے د تخيُّل او توهُّم سره ، او نه په طريقے د تأثُر د حاسے او رسيدلو د هوا سره. او نه لازميږی د قدم د دی دواړو صفات نه قدم د مسموعاتُ او مبصراتُ لکه څنګه چې نه لازميږی د قدم د علم او قدرت نه قدم د معلومات او مقدوراتُ ؛ ځکه چې دا صفات قديمه دی د دی دپاره تعلق دے د حوادث سره.

تَشْرِيْح: قوله: و الحيوة: غرض د ماتن رحمه الله دريم صفت ذاتی مستقله حقيقيه ذکر کوی چې حيوة دے.

قوله: و هى صفة ازلية: شارح رحمه الله تعريف د صفت حيوة کوی: چې حيوة هغه صفت ازلی دے د کوم په وجه چې **صحة العلم و الادراک** راځي. يعنی په کوم شيئ کښي چې صفت د عِلْمْ وی نو ضروری ده چې په هغی کښي به ژوند وی. بيا چې شارح رحمه الله او ويل: چې **«توجب صحة العلم»** پدی صحت لفظ کښي ديته اشاره ده چې يو نفس عِلْمْ د واجب تَعَالٰی دے هغه په نورو دلائل سره ثابت دے. دويم صحت د **عِلْمُ الواجب** دے ؛ نو دا په اعتبار د **حيوٰة الواجب** سره دے.

قوله: و القوة: ماتن رحمه الله خو بيان د صفتِ **قوة** کوی. **اعتراض:** صفات د باری تَعَالٰی عند الماتريديه اته دی او چې **«قوة»** ورسره حساب شی ؛ نو دا خو نهه شو ؟ **جواب:** شارح رحمه الله فرمائی: **«و هى بمعنى القدرة»** دا مستقل صفت ندے بلکه مرادف د قدرت دے. **اعتراض:** کله چې قوت په معنی د قدرت شو ؛ نو د دی د ذکر کولو څه فائده ده دا خو استدراک ندے څه ؟ **جواب:** يو خو ماتن رحمه الله اشاره کوی ترادف ته په مينځ د قدرت او قوت کښي. دويم دا ښکاره کوی چې د قوة اطلاق د باری تَعَالٰی دپاره ثابت او صحيح دے په عدم ذکر کښي دا فائده نه ظاهريده.

قوله: و السمع: ماتن رحمۃ اللہ علیہ خلورم صفت ذاتیه ثبوتیه حقیقیه مستقله ذکر کوی چې «سَمْع» ده. او تعریف ئې کوي په «و هی صفة ازلیّةٌ تَتَعلّقُ»

قوله: و البصر: ماتن رحمۃ اللہ علیہ پنځم صفت ذاتیه ثبوتیه حقیقیه مستقله ذکر کوی چې «بصر» دے.

قوله: و هی صفة ازلیة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. تعریف د صفت بصر کوی «و هی صفة» سره. ﴿۲﴾.. دفع د یو څو اعتراضات به اوکړی «فتدرک بها/ لاعلی سبیل/ ولا علی طریق/ و لا یلزم من» سره.

شارح رحمۃ اللہ علیہ په تعریف د صفت سمع او بصر دواړو کښې دعوی وکړه چې «صفة ازلية» پدی سره غرض رد دے په فلاسفه حکمآء باندی ؛ ځکه چې هغوی انکار کوی د سمع او بصر نه چې صفت مستقله شی دپاره د باری تَعَالیٰ او وائی: چې دا دواړه راجع دی علم الواجب ته.

قوله: فتدرک بها ادراکًا: ۲۔ دفع د اعتراض کوی چې کله په صفتِ علم سره ادراک د مسموعات او مبصرات اوشو ؛ نو دوباره په سمع او بصر سره ادراک ندے مگر تحصیل د حاصل دے او دا باطل دے. **جواب:** حاصل دا چې په علم سره هم ادراک د مسموعاتُ او مبصراتُ کیږی خو هغه ادراک علمی دے چې تام نه وی او په سمع او بصر سره ادراک تام وشی ، معلومه شوه چې د سمع او بصر په ذریعه چې کوم ادراک کیږی ؛ نو دا پس د ادراک علمی نه کیږی لهذا تحصیل د حاصل نه لازمیږی ؛ ځکه د دواړو ادراکاتُ په مینځ کښې فرق دے.

قوله: لا علی سبیل التَّخَیُّلِ والتَّوهُّم: شارح رحمۃ اللہ علیہ تاکید د ماقبل جواب کوی چې مراد د ادراک د سمع او بصر نه ادراک تام دے. دویم دفع د وهم ده چې ادراک سمعی او بصری به داسی وی لکه ادراک د خیال او وهم چې څنګه وی ؟ **جواب:** داسی نده ؛ ځکه چې مقام د تخیل او توهم د سمع او بصر نه لاندی او حقیر دے. «تَخیُّل» عبارت دے په خزانه خیال کښې د جمع شده صورتونو د ادراک نه. او «توهم» عبارت دے د معانی او کیفیاتُ غیر محسوسه نه چې حاصل شی د ادراک د محسوساتُ نه لکه: **عداوَتْ ، مُوَدَّتْ** چې د مار ، لړم د لیدلو سره عداوت او د ګلاب د لیدلو سره محبت په ذهن کښې پیدا کیږی دغه شان **رَحَمْ ، شَفْقَتْ ، بُغْض** وغیره معانی جزئیه.

قوله: ولا علی طریق تأثر حاسة: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض د فلاسفؤ ده. چې سمع او بصر صفت د باری تَعَالیٰ دپاره ندی ثابت ؛ ځکه چې که دا ثابت شی ؛ نو لازم به شی د باری تَعَالیٰ دپاره قوة سامعه او باصره ؛ ځکه چې په سمع سره ادراک هله کیږی چې کله «حاسة السمع» په طریقے د وصول الهواء چې متکیفه شی په کیفیت د صوت سره او دننه طرف د غوږ ته ورسیږی او د مسموع اثر قبول کړی. دغه شان په بصر سره هله ادراک کیږی چې کله د «حاسة البصر» نه شُعاع خارج شی او په شیٔ مدرَک باندی ولګی او د هغی نه تصویر را واخلی. اوس که د باری تَعَالیٰ دپاره سمع او بصر ثابت شی ؛ نو لازم به شی کیدل د باری تَعَالیٰ مادی او واجب تَعَالیٰ د مادیات نه مُنَزَّہ دے ، او حکمآء د نفی د صفتِ سمع او بصر دپاره دا په دلیل کښې هم پیش کوی.
جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب وکړو چې د باری تَعَالیٰ نه حواسُ ته ضرورت شته او نه د هغی اثر

قبلولو ته او نه د واجب تَعَالیٰ دیته ضرورت شته چې هواء متکیف شي او وصول ئ وشي او نه اخراج د شعاګانو ته باري تَعَالیٰ محتاج دے. پاتې شو دلیل د حکماء ؛ نو هغه باطل دے ؛ ځکه هغوی قیاس د غائب په شاهد باندې کوی او اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ ئ د حیوانات سره مشابه کړے دے چې دا قیاس د هغوی قیاس مع الفارق دے.

قوله: و لا یلزم من قدمها: شارح رحمۃاللہعلیہ دفع د بل اعتراض د فلاسفؤ کوی. چې د باري تَعَالیٰ دپاره ځکښې د وجود د مسموعاتُ او مبصراتُ نه صفت سمع او بصر ثابت وو که نه؟ که نه وی ثابت پس حدوث د صفت سمع او بصر لازمیږی ، او که ثابت وی ؛ نو لازمیږی قدم د مسموعاتُ او مبصراتُ او دا دواړه باطل دی. **جواب:** شارح رحمۃاللہعلیہ جواب کوی چې سمع او بصر دواړه ازلی صفات د باري تَعَالیٰ دی او د حکماء خبره باطل ده ؛ ځکه د سمع او بصر تعلق د مسموعات او مبصرات سره حادث دے او په تعلقه کښې تول صفات حادث دی. او چې صفت قدیم وی د هغی سره قدم د متعلقاتُ نه لازمیږی لکه صفت علم او قدرت چې قدیم دی د دی سره قدم د معلومات او مقدورات خو نه لازمیږی ؛ نو د باري تَعَالیٰ سمع او بصر په ازل کښې ثابت دی خو د دی سره نه د مسموعاتُ وجود ضروری دے او نه د مبصراتُ او نه قِدم د دی دواړو. لکه زمونږه دپاره سمع او بصر ثابت دی برابره ده چې متعلَق د سمع چې مسموع دے او د بصر چې مبصر دے وی او که نه وی.

﴿وَ الْإِرَادَةُ وَ الْمَشِيَّةُ﴾ وَ هُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوْجِبُ تَخْصِيْصَ اَحَدِ الْمَقْدُوْرَيْنِ فِيْ اَحَدِ الْاَوْقَاتِ بِالْوُقُوْعِ مَعَ اِسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ اِلَى الْكُلِّ وَ كَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوْعِ وَ فِيْ مَا ذَكَرَ تَنْبِيْهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمَشِيَّةَ قَدِيْمَةٌ وَالْاِرَادَةُ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰى وَعَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ مَعْنٰى اِرَادَةِ اللهِ تعالى فِعْلَهُ اَنَّهُ لَيْسَ بِمُكْرَهٍ وَ لَا سَاهٍ وَ لَا مَغْلُوْبٍ ، وَ معنى اِرَادَةِ فِعْلِ غَيْرِه اَنَّهُ اَمَرَ بِه كَيْفَ وَ قَدْ اَمَرَ كُلَّ مُكَلَّفٍ بِالْاِيْمَانِ وَ سَائِرِ الْوَاجِبَاتِ وَ لَوْشَاءَ لَوَقَعَ. **ترجمه:** او اراده او مشیت او دا دواړه عبارت دی د صفت نه په ژوندی کښې چې واجبوی تخصیص د یو د مقدورین لره په یو د اوقات کښې په وقوع سره ، سره د برابرتیا د سبت د قدرت نه ټولو ته او کیدل د تعلق د علم تابع د وقوع. او په هغه کښې چې ذکر کړه ماتن رحمۃاللہعلیہ هغی لره خبردارے د رد دے په هغه چا چې ګمان کوی چې مشیت قدیم او اراده حادثه ده چې قائم ده په ذات د اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ پورې. او په هغه چا د رد هم تنبیه ده چې ګمان کوی چې بیشکه معنی د اراده د الله تَعَالیٰ د خپل کار دا ده چې ندے دغه الله تَعَالیٰ مجبوره شوے او نه سهو شوے دے ، او نه کمزورے "مغلوب" شوے دے. او معنی د اراده د الله تَعَالیٰ د کار د بل چا دا ده چې بیشکه الله تَعَالیٰ حکم کونکے دے پدی سره. داسی څنګه کیدے شي حالانکه اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ حکم کړے دے هر یو مکلف ته د ایمان او د عام واجباتُ پس که خوښه شوی وه د الله تَعَالیٰ ؛ نو واقع شوی به وو دا.

تَشْرِيْحُ: قوله: و الارادة: غرض د ماتن رحمۃاللہعلیہ خو شپږم د صفات ذاتیه ثبوتیه حقیقیه مستقله نه ذکر کول دی چې اراده ده او مشیت ئ پری عطف کړو اشاره ده پدیکښې ترادف بینهما ته.

اَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃاللہعلیہ : ﴿۱﴾.. تعریف د اراده او مشیت کوی سره د دفع د اعتراض نه **"و هما عبارتان"** سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراضات به اوکړی **"مع استواء"** سره. ﴿۳﴾.. دفع د بل اعتراض به اوکړی او فائده د ترادف به بیان کړی او رد به اوکړی په کرامیه باندې **"و فیما ذکر تنبیه"** سره. ﴿٤﴾..

د معتزلو زعم به ذکر کړی «و علی من زعم ان معنی» سره. ﴿۵﴾.. په دغه زعم به رد اوکړی «کیف و قد امر» سره.

قوله: وَ هُمَا عِبَارَتَانِ: ۱ـ تعریف د اراده او دفع د سوال کوی چې دی ځائے کښې تا دوه صفته ذکر کړه یو اراده او بل مشیت ؛ نو دا خو صفات ثبوتیه د اته/۸ نه زیات شو. **جواب:** دا دواړه یو شئ دے چې عبارت دی د صفت نه په ژوندی کښې الخ.

قوله: تُوجِبُ تَخْصِيصَ اَحَدِ الْمَقْدُوْرَيْنِ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره فرق ذکر کوی د صفت اراده د قدرت او علم سره. د تفصیل المقام نه مخکښې یو څو خبری بطور مقدمه پیژندل ضروری دی. ۱ـ د صفتِ قدرت تعلقه تر ضدین سره وی مثلاً: وجود د شئ او عدم د شئ. ۲ـ وقوع د شئ تابع د ترجیح او تخصیص د شئ وی ؛ ځکه چې که په یو مقدور کښې تخصیص نه وی راغلے د هغی وقوع نه شی راتلے ورنه ترجیح بلامرجح به لازم شی. ۳ـ تعلق د علم تابع د وقوع د شئ وی چې یو شئ واقع شی پس د هغی نه د هغی سره عِلم متعلق شی.

اوس حاصل د فرق په مثال سره دا دے چې مثلاً: زید لره ځوے ورکول او نه ورکول ، د شپې ورکول د ورځے ورکول ، خائسته ورکول او بدشکله ورکول ټول د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی په قدرت کښې شته په حکم د مقدمه اولی باندی. اوس اراده د باری تَعَالٰی متعلقه شوه پدی چې زید لره ځوے ورکړی ، د ورځے ئی ورکړی او خائسته ئی ورکړی ، یعنی په هر واحد د مقدورین او ضدین کښې په یو جانب پوری اراده او مشیت د باری تَعَالٰی متعلق شو ، پس د دینه به وقوع د دغه احد المقدورین راځی په حکم د مقدمه ثانیه باندی چې وقوع د شئ تابع د اراده او مشیت د باری تَعَالٰی دی. معلومه شوه چې د دی یو جانب د مقدور دپاره مُرَجِّح صفت اراده او مشیت دی چې دا د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی خوښه وه ځکه داسی کیږی. او د إراده نه پس «تکوین» راځی چې دا تاثیر کوی موافق د ارادے. او علم د باری تَعَالٰی د زید د ځوی د وجود سره هله متعلق شو چې کله دغه ځوے ئی موجود شو په حکم د مقدمه ثالثه باندی ؛ ځکه مخکښې علم دِ باری تَعَالٰی متعلق وو د دغه ابن سره د «سَيُوجد» او اوس علم په «وَجد» پوری متعلق شو. پس «قُدرت» صفت مُصَحِّحَه شو او «إِراده» صفت مُرَجِّحه شو ، او «تَكْوِين» صفت مؤثره شو. ځکه شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: **«توجب تخصيص احد المقدورين فی احد الاوقات»**

قوله: مع استوآء نسبة: ۲ـ دفع د اعتراض ده. چې ذکر کول د صفت اراده او مشیت پس د صفت قدرت نه مستدرک دی ؛ ځکه چې ممکن ده چې قدرت دی ته شامل وی. **جواب:** د قدرت تعلق د ټولو مقدورات سره سواسی او یوشان وی اوس احد المقدورین چې واقع کیږی او بل نه دا ترجیح بلامرجح ده ؛ نو د دی دپاره د مرجح ضرورت دے او هغه مرجح صفت اراده او مشیت دی مثلاً: زید لره مالداره کول او فقیر کول دواړه د اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی مقدور دی اوس زید لره اللہ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی مالداره کړو ؛ نو ترجیح بلامرجح راغله لهذا صفت اراده به د دی دپاره مرجح شی چې دا د اللہ تعالی په خوښه سره مالداره شو.

قوله: و كون تعلق العلم تابعا للوقوع: شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د یو بل اعتراض کوی. چې چلو اراده صفت بعد القدرة مستدرک نه شو خو بعد العلم د دی تذکره لغو او مستدرک ده ؛ ځکه کیدے

شی چې صفتِ علم دِ باری تَعَالیٰ دیته شامل وی. **جواب:** دا اعتراض هم بے ځایه دے؛ ځکه چې د صفتِ علم تعلق د وقوع د شئ تابع دے، یعنی علم په شئ باندی پس د وقوع د شئ نه راځی او چونکه وقوع د شئ بعد الاراده راځی لهذا علم به په وجود د شئ هم پس د صفت اراده نه راځی.
اعتراض: علم چې تابع د وقوع د شئ دے؛ نو هغه خو علم الممکنات دے نه علم الواجب؛ ځکه علم الواجب په اشیآء قبل الوقوع او بعده یو شان دے او خبره خو زمونږه په علم الواجب کښې ده نه په علم الممکن کښې پس صفتِ اراده او مشیت ته مستقلا ضرورت نشته بلکه دا دی په علم کښې داخل شی او علم دی صفت مرجّحه شی؟ **جواب:** منم چې علم د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په اشیاء قبل الوقوع و بعده یو شان دے خو علم صفت مرجحه نه شی واقع کیدے؛ ځکه د قدرت په شان نسبت د علم هم کل اشیآء ته سواسی دے پس لابدی ده د صفت مرجحه نه مستقلا او هغه اراده او مشیت دی لاغیر.
حاصل الکلام: دا شو چې شارح رحمۃاللہعلیہ پدی عبارت سره په بعض متکلمین رد وکړو چې هغوی وائی: اراده عین قدرت دے. او بعض نور وائی: اراده عین علم دے شارح رحمۃاللہعلیہ په ضمن د جواباتُ کښې په دواړه ډلو رد وکړو.
قوله: و فیما ذکر تنبهٌ: ۳۔ دفع د اعتراض او بیا رد کوی. د اعتراض حاصل دا دے چې ماتن رحمۃاللہعلیہ چې اراده او مشیت دواړه په یو ځل ذکر کړه او اشاره ئی ترادف ته وکړه د دی څه فائده ده؟ **جواب:** مقصود د ماتن رحمۃاللہعلیہ په اشاره الی الترادف سره په دوه قسمه خلقو باندی رد دے. ۱۔ په کرامیه باندی چې هغوی وائی: مشیت قدیم دے؛ ځکه د مشیت تعلق د ایجاد د شئ سره دے مطلقا، او اراده حادثه ده؛ ځکه د دی تعلق د ایجاد د شئ سره دے په وقت معین کښې پدی شان چې دا د مقدور د حدوث په وخت کښې حادث کیږی او بیا هم صفت حقیقی د باری تَعَالیٰ قائم دے په هغه پورے او قیام د حوادثُ په باری تَعَالیٰ پوری جائز دے عندهم. شارح رحمۃاللہعلیہ تردید وکړو د دی خلقو چې اراده او مشیت مترادفین دی لهذا یو قدیم او بل حادث ګڼړل باطل قول دے.
قوله: و علی من زعم ان معنی: ۲۔ رد دے په بعض معتزلو باندی مثلا: **حُسین بن محمد بن عبد الله النَّجّار** دوی وائی: نسبت د اراده الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته حقیقت ندے بلکه مجاز دے پدی شان چې اراده د باری تَعَالیٰ دوه قسمه ده یو اراده د باری تَعَالیٰ د خپل فعل ده، او دویم اراده الله تَعَالیٰ د فعل العبد ده. د خپل فعل د ارادے مقصد ئی دا دے چې د دغه کار په کولو کښې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نه مجبوره دے چې کنی چا پری په زوره او اکراه سره دغه کار کړے دے، او نه سهو شوے دے چې کار ئی یو کولو او بل ترینه سهوًا صادر شو، او نه مغلوب دے چې بل پری زوراور پیښ شو او کار ئی پری وکړو لکه د مشرکینُ چې زعم دے چې زمونږه آلهه په الله تَعَالیٰ زوراور دی. او د فعل العبد د «اراده» مقصد ئی دا دے چې واجب تَعَالیٰ آمر دے چې بنده ته ئی امر او حکم کړے دے یعنی په فعل العبد کښې عندهم اراده د أمر مرادف ده.
قوله: کیف و قد اَمَرَ مکلَّفٍ: شارح رحمۃاللہعلیہ تردید د قول د معتزلی **حُسین نَجّار** او د هغه د متعبین کوی. د صفت اراده په باره کښې چې دوی د باری تَعَالیٰ د خپل فعل د اراده کوم مفهوم پیش کړو دا بدیهی البطلان دے؛ ځکه که دارادے د خپل فعل هم دغه معنی شی؛ نو غیرِ مُرید به مُرید

وګرځي او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے «بطلان التالي» ظاهر دے. «دليل الملازمه» دا دے چې مثلا يو کاڼړے «حَجَر» د بره نه را ورغړي ؛ نو دا حجر دې هم مُريد شي ؛ ځکه پدې رغبتو کښې دغه کاڼړے «مُکره ، ساهِي ، مَغلوب» خو ندے. حلانکه حَجَر ته څوک هم مريد نه وائي. او د باري تَعَالىٰ د فعل العبد د اراده چې کوم مفهوم دوی وړاندې کړو دا هم باطل دے ؛ ځکه چې دا خبره په خپل ځائے مسلَّم ده چې واجب تَعَالىٰ عبادُ ته د ايمان طاعت او عام واجباتُ أمر کړے دے مثلا ټولو خلقو ته ئې د توحيد امر کړے دے پدې الفاظ سره : يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوْا رَبَّكُمُ [البقرة: ۲۱] او د طاعت په باره کښې ئې حکم کړے دے: وَأَطِيعُوْا اللهَ وَالرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ [آل عمران: ۱۳۲] د عام واجباتُ په باره کښې فرمائي: وَأَقِيمُوْا الصَّلٰوةَ وَآتُوْا الزَّكٰوةَ وَارْكَعُوْا مَعَ الرَّاكِعِيْنَ [البقرة: ۴۳] اوس که اراده او أمر مترادفين شي ؛ نو پکار وه چې ټول خلق مؤمنان موحدين ، ټول مطيع او عبادت کونکي وو ؛ ځکه تخلف د إراده د باري تَعَالىٰ نه ناجائز دے ورنه لازميږي عجز د واجب تَعَالىٰ او دا باطل ده. اوس الله تَعَالىٰ أمر د ايمان او عباداتُ کړے دے او د دې باوجود ډير خلق کافران دي دغه شان ډير خلق عبادات ګذاز ندي معلومه شوه چې امر او اراده جدا جدا دي.

﴿وَ الْفِعْلُ وَ التَّخْلِيْقُ﴾ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ اَزَلِيَّةٍ تُسَمّٰى بِالتَّكْوِيْنِ وَ سَيَجِيْءُ تَحْقِيْقُهُ وَعَدَلَ عَنْ لَفْظِ الْخَلْقِ لِشُيُوْعِ اِسْتِعْمَالِهٖ فِي الْمَخْلُوْقِ. ﴿وَ التَّرْزِيْقُ﴾ هُوَ تَكْوِيْنٌ مَخْصُوْصٌ صَرَّحَ بِهٖ اِشَارَةً اِلٰى اَنَّ مِثْلَ التَّخْلِيْقِ وَ التَّصْوِيْرِ وَ التَّرْزِيْقِ وَ الْاِحْيَاءِ وَالْاِمَاتَةِ وَغَيْرَ ذٰلِكَ مِمَّا اُسْنِدَ اِلَى اللهِ تعالى كُلُّ ذٰلِكَ مِنْهَا رَاجِعٌ اِلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ اَزَلِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ هِيَ التَّكْوِيْنُ لَا كَمَا زَعَمَ الْاَشْعَرِيُّ مِنْ اَنَّهَا اِضَافَاتٌ وِ صِفَاتٌ لِّلْاَفْعَالِ. ترجمه: او «د صفات ثبوتيه ، حقيقيه ، مستقله ، ازليه نه «فِعل» دے او «تخليق» دے ، دا دواړه عبارت دي د صفت ازليه نه چې مسمی کولے شي په «تکوين» سره ، او زر ده چې رابه شي تحقيق د دې. او عدول ئې وکړو د لفظ د «خلق» نه ، د وجه د کثرتِ استعمال د دينه په مخلوق کښې ، او «ترزيق» دے ، او دا مخصوص تکوين دے ، تصريح ئې وکړه پدې باندې ، اشاره ده ديته چې مثل د تخليق ، تصوير ، ترزيق ، احياء ، اماتت وغيره صفات هغه چې اسناد ئې کيږي الله تعالى ته د دې ټولو رجع يو صفت حقيقي ازلي ته ده چې قائم دے په ذات د الله تعالى پورې چې هغه «تکوين» دے ، داسې نده لکه چې زعم کړے دے اشعري چې دا ټول امورِ اضافيه دي او د صفات الافعال د قبيلے نه دي.

تَشْرِيْح: قوله: و الفعل و التخليق: غرض د ماتن رحمة الله عليه وم/۷ صفتِ حقيقيه ازليه مستقله ذکر کوي چې تکوين ئې نوم دے ماتن رحمة الله عليه ترينه په «فعل ، تخليق» سره تعبير وکړو. «فَعْل بفتح الفآء» په معنی د إيجاد او «تأثير فى الغير» سره راځي او «فِعل بكسر الفآء» په معنی د کار «حَدَث» سره راځي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. تعريف د صفة تکوين به اوکړي «عبارتان عن» سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراض به اوکړي «و عدل عن» سره.

قوله: عبارتان: ۱ـ تعريف کوي چې دلته مراد د «فَعل» نه يو ازلي حقيقي صفت دے چې تکوين ورته وائي ، اوس که إيجاد د خلق وو ؛ نو دغه تکوين ته تخليق وائي او که ايجاد د رزق وو پس ترزيق ، او که ايجاد د حيوة وو پس إحيآء ، او که د ممات وو پس إمامة ، او که د صورت وو ؛ نو تصوير ورته وائي. پوره تحقيق ئې را روان دے.

قوله: وعدل عن لفظ: ۲۔ دفع د اعتراض ده چې بنا د متونو په اختصار باندي وی ماتن رحمۃ اللہ علیہ لره پکار وه چې لفظ د «خلق» مجرد ئې ذکر کړے وے په ځائے د «تخليق» مزيدُ باندي ؟ جواب: منم چې بنا د متونو په اختصار وی مجرد ذکر کول پکار وو خو چونکه لفظ د «خلق» اکثر په معنی د «مخلوق» کښې استعماليږی پدی وجه ده عدول وکړو چې د چا ذهن دی طرف ته لاړ نه شی چې خلق بمعنى المخلوق به د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ صفت وی او دا خو صحیح نده ؛ ځکه چې مخلوق حادث دے او د حوادثُ قیام په ذات د باری تَعَالىٰ پورې مُحال دے.

قوله: و التَّرزِيق: أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. تعریف د صفت ترزیق به اوکړی «هو تكوين مخصوص» سره. ﴿۲﴾.. دفع د سوال به اوکړی «صرح به إشارة» سره. ﴿۳﴾.. دفع د اعتراض او رد به اوکړی په اشاعره باندی «لا كما زعم» سره.

قوله: صرح به اشارة: ۲۔ اعتراض دا دے چې ترزیق تکوین مخصوص دے ؛ نو مخکښې صفت تکوین په لفظ د «فَعل» سره ذکر شو ؛ نو ذکر کولو د ترزیق ته دوباره څه حاجت دے ؟ **جواب:** مقصود د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی تکرار سره اشاه ده دی خبری ته چې یو خو غټ صفت د باری تَعَالىٰ دے چې د هغی نوم «تكوين» دے ، او دویم بیا تکوینات خاصه د باری تَعَالىٰ دی چې «تخليق ، تصوير ، ترزيق ، احياء ، امات وغير ذلک» هغه صفات چې اسناد ئې باری تَعَالىٰ کیږی دا ټول داسی صفات دی چې د دی رجع یو صفت حقیقی ته کیږی چې مسمی دے په تکوین سره. او دغه تکوین صفت حقیقی دے چې د ازل نه قائم دے په ذات د باری تَعَالىٰ پورې.

قوله: لا كما زعم الاشعر: ۳۔ **اعتراض:** دی تصریح ته څه ضرورت وو ، **بالفاظ دیگر:** څه باعث دے په تصریح د تکویناتِ خاصه باندی او دا بیانول چې تکوین صفت حقیقی ازلی قائم بذاته دے ؟ **جواب:** مقصود پدی سره رد دے په امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ چې هغه وائی: تکوین صفت مستقله ندے بلکه یو امر اضافی اعتباری دے او د قبیلے د صفات الافعال نه دے ، صفات الافعال دیته وائی چې د هغی نفی د باری تَعَالىٰ نه موجب نقص نه وی. هم دغه وجه ده چې د اشاعره په نیز باندی صفات حقیقیه مستقله د باری تَعَالىٰ وه/۷ دی. او امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ په نیز باندی دا د صفات مستقله د باری تَعَالىٰ نه دے ؛ ځکه چې د دی نفی د باری تَعَالىٰ نه موجب نقص ده ، او پدی وجه د دوی په نیز صفات د باری تَعَالىٰ اته/۸ دی.

وَ الْكَلَامُ وَ هِيَ صِفَةٌ ازلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنهَا بِالنَّظمِ المُسَمّٰى بالقرآن المُرَكَّبِ مِنَ الحُرُوفِ ، وَ ذٰلِکَ لِاَنَّ كُلَّ مَن يَأمُرُ وَ يَنْهٰى و يُخبِرُ يَجِدُ فِيْ نَفْسه مَعْنًى ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالعِبارَةِ اَوِ الْكِتَابَةِ اَوِ الإِشَارَةِ ، وَ هُوَ غَيْرُ العِلْمِ إِذْ قَدْ يُخبِرُ الإِنْسَانُ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْهُ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهُ ، وَ غَيْرُ الاِرَادَةِ لِاَنَّهُ قَدْ يَأمُرُ بِمَا لَا يُرِيْدُهُ كَمَنْ اَمَرَ عَبْدَهٗ قَصْدًا اِلىٰ اِظْهَارِ عِصْيَانِه وعَدَمِ اِمْتِثَالِه لِاَوَامِرِه ، وَ يُسَمّٰى هٰذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلىٰ مَا اَشَارَ اِلَيْهِ الْاَخطَلُ بِقَوْلِه شِعْــر: اِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَ اِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيْلًا.. وقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ : اِنِّيْ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً وكَثِيْرًا مَّا تَقُوْلُ لِصَاحِبِکَ اِنَّ فِي نَفْسِيْ كَلَامًا اُرِيْدُ ان اَذْكُرَهُ لَکَ ، وَ الدَّلِيْلُ عَلىٰ ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ اِجْمَاعُ الأُمَّةِ وَ تَوَاتُرُ النَّقلِ عَنِ الاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اَنَّهُ تَعَالىٰ مُتَكَلِّمٌ مَعَ القَطعِ بِاِسْتِحَالَةِ التَّكَلُّمِ مِنْ غَيْرِ ثُبُوْتِ صِفَةِ الْكَلَامِ. فَثَبَتَ اَنَّ لله تَعَالىٰ صِفَاتٍ ثَمَانِيَةً هِيَ العِلْمُ وَالْقُدْرَةُ وَ الحَيٰوةُ وَ السَّمْعُ وَ الْبَصَرُ وَ الْإِرَادَةُ وَ

التَّكْوِيْنُ وَ الْكَلَامُ. ترجمه: او بل صفت د باری تَعَالىٰ «کلام» دے او دا صفت ازلی دے چې تعبیر ترینه کیدے شی په نظم چې مسمی دے په قرآن سره چې مرکب دے د حروف نه ، او دا ځکه چې هر هغه څوک چې امر او نهی او خبر ورکوی ؛ نو موی په خپل نفس کښې یوه معنیٰ ، بیا خودنه کوی په هغې باندی په عبارت سره یا په کتابت سره یا په اشاره سره ، او دا غیر دے د علم نه ؛ ځکه کله خبر ورکوی انسان د هغه څه چې علم ورته نه وی په هغې باندی بلکه د هغې په خلاف ورته علم وی ، او غیر دے د صفت اراده نه ؛ ځکه چې کله یو کس امر کوی د داسی کار چې اراده ئې نه لری لکه یو کس حکم کوی خپل غلام ته دپاره د ښکاره کولو د نافرمانئ او د نه منلو د خبری د ده ، او مسمی کولے شی دا په کلام نفسی سره هغه چې اشاره ورته کړی اخطل شاعر په دی کلام کښې چې «بیشکه خبره هغه ده چې په زړه کښې ده او یقینا گرځولے شوی ده ژبه په زړه باندی دلیل» او ویلی دی عمر رضي الله عنه : «بیشکه ما جوړه کړی ده په زړه کښې یوه خبره» او ډیر کرته به ته وائی خپل ملګری ته چې «ځما په زړه کښې یوه خبره ده څه اراده لرم چې تاته ئې اوکړم» او دلیل په ثبوت د صفت کلام باندی اجماع د امت ده او تواتر د نقل دے د انبیآء کرامؑ نه چې بیشکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ متکلم دے سره د یقین نه په امتناع د تکلم بغیر د ثبوت د صفت کلام نه پس ثابت شوه چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ دپاره اته صفات دی چې هغه «**علم ، قدرت ، حیوة ، سمع ، بصر ، اراده ، تکوین ، او کلام**» دی.

تَشْرِیْح: ربط غرض د ماتن رحمة الله علیه خو اتم صفت حقیقیه ازلیه مستقله د باری تَعَالىٰ ذکر کوی چې کلام دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. تعریف د صفت کلام به اوکړی او قسمین د کلام به ذکر کړی «**و هی صفة ازلية**» سره. ﴿۲﴾.. د کلام نفسی د ثبوت دپاره به دلیل عقلی ذکر کړی «**و ذلک لان کل من یامر**» سره. ﴿۳﴾.. رد به اوکړی په بعض الناس باندی «**و هو غیر العلم/ و غیر الارادة**» سره. ﴿۴﴾.. د کلام نفسی د ثبوت دپاره به دلائل نقلیه ذکر کړی «**علی ما اشار الیه**» سره. ﴿۵﴾.. دلیل به ذکر کړی په ثبوت د صفت کلام د الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ دپاره «**و الدلیل علی ثبوت**» سره. ﴿۶﴾.. اجمالًا به دغه صفات ثمانیه بیا را معاد کړی «**فثبت أن لله صفات**» سره.

قوله: و هی صفة ازلية: ۱۔ تعریف د صفت د کلام دا دے چې دا یو ازلی صفت دے چې قائم دے په ذات د واجب تَعَالىٰ پوری چې تعبیر ترینه کیږی په قرآن کریم سره یعنی ترجمانی د دغه صفت قرآن کریم کوی چې ځما او ستا مخی ته په شکل د حروف کښې موجود دے ، اوس هغه کلام چې قائم دے په ذات واجبې پوری هغه په مرتبه د مدلول کښې دے چې کلام نفسی قدیم دے. او کوم کلام چې ځما او ستا مخی ته په شکل د قرآن کریم کښې موجود دے هغه په مرتبه د دال کښې دے چې دیته کلام لفظی حادث وائی. پدی وجه کلام الله کوم چې قائم دے په ذات د باری تَعَالىٰ پوری او مضمر او معنی قدیمه ده هغه کلام نفسی دے. بیا د هغې نه کله تعبیر په عربئ سره اوشی ؛ نو قرآن کریم شی ، کله ترینه تعبیر په عبرانئ سره اوشی ؛ نو تورات شی ، کله ترینه تعبیر په سریانی سره اوشی ؛ نو زبور شی او کله ترینه تعبیر په یونانئ سره اوشی ؛ نو انجیل شی. لهذا مسمی او مدلول د ټولو کلام نفسی قدیم دے. دا تقسیم شارح رحمة الله علیه پدی بنیاد وکړو چې معتزله کلام نفسی نه منی او کلام صرف قرآن کریم ته وائی پدی وجه هغوی انکار کوی د کلام نه صفت د باری تَعَالىٰ.

قوله: لأن کل من یامر: ۲۔ دلیل عقلی د ثبوت د کلام نفسی دپاره ذکر کوی چې کلام لفظی کله په صیغه د امر کله په صیغه د نهی او کله په صورت د خبر کښې پیش کیدے شی ، اوس هر هغه

څوک چې امر، نهی یا خبر ورکوي؛ نو هغه په خپل نفس کښې د خبرو کولو نه مخکښې یوه معنی او مفهوم مضمر فی النفس موی دغه مضمر کیفیت ته کلام نفسی وائی. د دې کلام نفسی نه کله تعبیر په عبارت یعنی الفاظ سره کیږي، کله ترینه تعبیر په کتابت او کله په اشاره سره کولے شی.

قوله: و هو غیر العلم: ۳ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په بعض الناس باندې او دا هغه خلق دی چې انکار کوی د کلام نه مستقل صفت د باری تعالیٰ دپاره. دوی وائی چې کلام صفت د الله تبارک وتعالیٰ ندے؛ ځکه کوم کلام چې تاسو ورته کلام نفسی وائی بعینه علم او اراده ده پدې بنیاد چې څوک خبر ورکوی؛ نو د هغه عبارت پدې دلالت کوی چې دی سړی ته پدې باندې علم شته. او څوک چې امر کوی؛ نو د هغې عبارت پدې دلالت کوی چې متکلم د مخاطب نه د مأمور به د کولو اراده لری. حاصل دا چې کلام لفظی که په صورت د خبر کښې وی او که په صورت د انشآء کښې وی خو د علم او ارادے نه بهر ندے لهذا کلام نفسی جدا صفت گرځول صحیح ندی. شارح رحمۃ اللہ علیہ په دغه خلقو رد وکړو چې «و هو غیر العلم» کلام نفسی او علم دواړه یو شئ نه شی کیدے بلکه کلام غیر دے د علم نه؛ ځکه ډیر کرته یو کس د یوی خبری خبر ورکوی او علم پرې نه لری بلکه د هغې په خلاف باندې علم لری لکه اَخبار کاذبه هم داسی دی چې د مُخبِر د خبر نه خلاف وی، هم دغه وجه ده خلق وائی: ژبه دروغ وائی خو زړه دروغ نه وائی. «وغیر الارادة» یعنی په صورت د انشآء کښې کلام د اراده نه غیر دے؛ ځکه ډیر کرته یو کس چاته د داسی خبری امر کوی چې اراده ئی نه لری، شارح رحمۃ اللہ علیہ مثال پیش کوی «کمن أمر عبده» حاصل ئی دا دے چې مثلاً یو کس خپل غلام او نوکر همیشه وهی، خلق ورته د ملامتیا په طور او وائی: چې دا ولی وهی ظالمه؟ مالک جواب ورکړی چې دا ځما خبره نه منی نافرمانه دے ځما د حکم تعمیل نه کوی، بیا دغه غلام ته پدې نیت باندې چې خلقو ته د ده عصیان او عدم تعمیل د حکم ظاهر کړی څه حکم اوکړی، مثلاً ورته او وائی: «لاړشه د دکان نه سودا راوړه» خو پټ پټ په زړه کښې وائی چې اوس لاړ نه شی چې خلقو ته پته ولگی چې واقعی چې د ده وهل پکار دی؛ ځکه چې نافرمانه دے. اوس اوګوره د مامورِبه د کولو حکم «أمر» شته او اراده د دغه مأمور به نشته. معلومه شوه چې کلام غیر دے د اراده نه. اوس دغه مضمر فی النفس خبره چې کله ترینه تعبیر په عبارت کله په کتابت او کله په اشاره کیږی هم دا کلام نفسی دے.

قوله: علی ما أشار الیه: ۴ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ دلائل نقلیه ذکر کوی په ثبوت د کلام نفسی باندې او دفع د سوال کوی چې هغه معنی چې مضمر فی النفس وی هغې ته چا کلام ندے ویلے **من أهل اللغة والعرب**؟ **جواب:** اهل عرب د کلام اطلاق په هغه معنی چې مضمر فی النفس و القلب والذهن ده کړے دے لکه: د بنو امیه خاندان د ابتدائی عهد خلافت نصرانی مشهور شاعر «أخطل» په خپل کلام کښې دا اطلاق کړے دے وائی: **شعر:**

إن الکلام لفی الفؤاد و إنّما ... جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا. (۱)

(۱) اخطل شاعر نصیحت کوی خلقو ته چې د خپلے ژبے حفاظت کوئ او د خبرو کولو په وخت کښې سوچ کوئ؛ ځکه چې

لا یعجبنّك من خطیبٍ خُطبة ... حتی یکونَ مع الکلام أصیلاً

یعنی خبره هغه ده چې په زړه کښې ده او بیشکه کرخولې شوی ده ژبه په زړه باندې دلیل او ترجمان. کوره اخطل شاعر د دغه مضمر فی النفس خبری نه تعبیر په کلام سره وکړو معلومه شوه چې اهل لغت او عرب خلق کلام نفسي مني.

قوله: وقال عمر رضی الله عنه انی: دویم دلیل ذکر کوی پدی چې معنی مضمر فی النفس کلام دے. کله چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ وفات شو صحابه کرام په سقیفه د بنو ساعده کښې راجمع شو چې خلیفه مقرر کړی د صحابه کرامُ په مینځ کښې نزاع جوړه شوه په مسئله د خلافت کښې، پس د ډیر بحث نه بیا اتفاق راغلو په خلافت د ابوبکر رضی الله عنه او ټولو صحابه کرامُ ورسره بیعت وکړو د دغه موقع یوه قصه ده چې عمر رضی الله عنه د هغې بیان کوی د هغې په آخر کښې فرمائی: «فَلَمَّا سَكَتَ وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً أَقُولُهَا بَيْنَ يَدَيْ أَبِي بَكْرٍ» (۱) محل د استشهاد دا جمله ده چې «قَدْ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً»

یعنی ما په خپل نفس کښې یوه خبره جوړه کړی وه. معلومه شوه چې د کلام نفسی شته.

قوله: و کثیرا ما تقول: دا دریم دلیل دے په ثبوت د کلام نفسی باندې چې عرف شاهد دے چې کلام نفسی شته ؛ ځکه مونږه عام طور په خپل مینځ کښې وایو چې «ځما په زړه کښې یوه خبره ده تاته ئې کوم» دغه شان څوک وائی: د زړه خبره درته کوم وغیره وغیره تعبیرات په عرف کښې شائع ذائع دی.

قوله: و الدَّلِيلُ عَلىٰ ثُبُوْتِ: ۵۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ دری دلائل په ثبوت د صفت کلام د باری تَعَالىٰ دپاره ذکر کوی. ۱۔ اجماع د امت ده پدی خبره باندې چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ متکلم دے. **سوال:** معتزله دا نه مني ؛ نو څنګه اجماع د امت راغله ؟ **جواب:** اجماع د امت دلیل کیدل قبل ظهور الاختلاف زمونږه مراد دے. یا د اجماع د امت دپاره د مَعتزلؤ سره اتفاق ضروری ندے. ۲۔ **تواتر النقل عن الانبیآء علیهم السلام** دے چې الله تَعَالىٰ متکلم دے. ۳۔ دا خبره مسلمه ده چې مشتق چا لره ثابت شی ؛ نو مبدأ الاشتقاق به په هغه پوری قائمه وی لهذا چې الله تَعَالىٰ متکلم شو ؛ نو مبدأ د متکلم چې کلام دے دا به په باری تَعَالىٰ پوری قائم وی او دغه زمونږه مقصود دے.

قوله: فثبت ان لله تَعَالىٰ: ۶۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ اجمال بعد التفصیل وړاندی کوی ؛ ځکه چې د کلام د فصحآء بلغآء دا هم یو طرز دے چې د تفصیل نه روسته اجمالا بیا خبره معاد کوی چې په ذهن کښې خه واقع شی.

إن الكـلام لفی الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

﴿نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار ص: ۲۴۳﴾

(۱).. پوره واقعه تاریخ واله داسې نقل کړی ده عمر رضی الله عنه فرمائی: «فَأَتَيْنَا الْأَنْصَارَ وَهُمْ مُجْتَمِعُونَ فِي سَقِيفَةِ بَنِي سَاعِدَةَ وَبَيْنَ أَظْهُرِهِمْ رَجُلٌ مُزَمَّلٌ، قُلْتُ: مَنْ هٰذَا ؟ قَالُوا: سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ وَجِعٌ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَقَالَ: أَمَّا بَعْدُ، فَنَحْنُ الْأَنْصَارُ، وَكَتِيبَةُ الْإِسْلَامِ، وَأَنْتُمْ يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ رَهْطٌ بَيْنَنَا، وَقَدْ دَفَّتْ إِلَيْنَا دَافَّةٌ مِنْ قَوْمِكُمْ (الدافة الجماعة من الناس تقبل من بلد إلى بلد) فَإِذَا هُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يَغْصِبُونَا الْأَمْرَ. فَلَمَّا سَكَتَ وَكُنْتُ قَدْ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَةً أَقُولُهَا بَيْنَ يَدَيْ أَبِي بَكْرٍ، فَلَمَّا أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ قَالَ أَبُوبَكْرٍ: عَلَى رِسْلِكَ ! فَقَامَ فَحَمِدَ اللهَ، وَمَا تَرَكَ شَيْئًا كُنْتُ زَوَّرْتُ فِي نَفْسِي إِلَّا جَاءَ بِهِ أَوْ بِأَحْسَنَ مِنْهُ ﴿الكامل في التاريخ: ۲/ ۱۸۹﴾

اَلرَّبْطُ وَالتَّمْهِيْدُ وَدَفْعُ الْاِعْتِرَاضِ

وَ لَمَّا كَانَ فِي الثَّلٰثَةِ الْاَخِيْرَةِ زِيَادَةُ نِزَاعٍ وَ خِفَاءٍ كَرَّرَ الْاِشَارَةَ اِلٰى اِثْبَاتِهَا وَ قِدَمِهَا وَ فَصَّلَ الْكَلَامَ بِبَعْضِ التَّفْصِيْلِ فَقَالَ: ﴿وَ هُوَ﴾ اَيِ اللهُ تَعَالٰى ﴿مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ صِفَةٌ لَّهُ﴾ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ اِثْبَاتِ الْمُشْتَقِّ لِلشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ قِيَامِ مَاْخَذِ الْاِشْتِقَاقِ بِهٖ ، وَفِيْ هٰذَا رَدٌّ عَلَى الْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِهٖ لَيْسَ صِفَةً لَّهٗ ﴿اَزَلِيَّةٌ﴾ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالٰى ﴿لَيْسَ مِنْ جِنْسِ الْحُرُوْفِ وَ الْاَصْوَاتِ﴾ ضَرُوْرَةَ اَنَّهَا اَعْرَاضٌ حَادِثَةٌ مَشْرُوْطٌ حُدُوْثُ بَعْضِهَا بِاِنْقِضَاءِ الْبَعْضِ لِاَنَّ اِمْتِنَاعَ التَّكَلُّمِ بِالْحَرْفِ الثَّانِيْ بِدُوْنِ اِنْقِضَاءِ الْحَرْفِ الْاَوَّلِ بَدِيْهِيٌّ ، وَ فِيْ هٰذَا رَدٌّ عَلَى الْحَنَابِلَةِ وَ الْكَرَامِيَّةِ الْقَائِلِيْنَ بِاَنَّ كَلَامَهٗ عَرَضٌ مِّنْ جِنْسِ الْاَصْوَاتِ وَ الْحُرُوْفِ وَ مَعَ ذٰلِكَ فَهُوَ قَدِيْمٌ. ﴿وَ هُوَ﴾ اَيِ الْكَلَامُ ﴿صِفَةٌ﴾ اَيْ مَعْنًى قَائِمٌ بِالذَّاتِ ﴿مُنَافِيَةٌ لِّلسُّكُوْتِ﴾ الَّذِيْ هُوَ تَرْكُ التَّكَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ ﴿وَالْاٰفَةِ﴾ الَّتِيْ هِيَ عَدَمُ مُطَاوَعَةِ الْاٰلَاتِ اِمَّا بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِي الْخَرَسِ ، اَوْ بِحَسَبِ ضُعْفِهَا وَ عَدَمِ بُلُوْغِهَا حَدَّ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُوْلِيَّةِ. فَاِنْ قِيْلَ هٰذَا اِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيْ دُوْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيْ اِذِ السُّكُوْتُ وَ الْخَرَسُ اِنَّمَا يُنَافِي التَّلَفُّظَ ؟ قُلْنَا الْمُرَادُ السُّكُوْتُ وَ الْاٰفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بِاَنْ لَّا يُدَبِّرَ فِيْ نَفْسِهِ التَّكَلُّمَ اَوْ لَا يَقْدِرَ عَلٰى ذٰلِكَ ، فَكَمَا اَنَّ الْكَلَامَ لَفْظِيٌّ وَ نَفْسِيٌّ فَكَذَا ضِدُّهٗ اَعْنِي السُّكُوْتَ وَ الْخَرَسَ. **ترجمه:** او كله چې وو په آخرنى درى صفاتُ كښې ډيره نزاع بس مكرر ئې كړه اشاره اثبات د ديته او قِدم د ديته ، او تفصيلى ئې كړو كلام په بعض تفصيل سره پس وى ويل: او دغه يعنى الله تَعَالىٰ متكلم دے په داسى كلام سره چې صفت دے د دغه الله تَعَالىٰ دپاره د وجه د بداهت د امتناع د اثبات د مشتق نه د شئ دپاره بغير د قيام د ماخذ الاشتقاق نه په هغې پورى ، او پدى كښې رد دے په معتزلو باندى پدى شان چې هغوى تګ كړے دے ديته چې الله تَعَالىٰ متكلم دے په داسى كلام سره چې هغه قائم دے په غير پورى ندے هغه صفت د بارى تَعَالىٰ دپاره. ازلى صفت دے ؛ په وجه د بداهت د امتناع د قيام د حوادثُ په ذات د بارى تَعَالىٰ پورى. ندے د جنس د حروف او او اوازونو نه ؛ د وجه د بداهت د دينه چې دغه اعراض حادثه دى چې مشروط دے حدوث د بعض په ختميدلو د بعض باندى ؛ ځكه چې امتناع د تكلم په دويم حرف باندى بغير د ختميدلو د اول نه بديهى ده. او پدى سره مقصود رد دے په حنابله او كراميه باندى چې قائل دى په دى چې كلام د بارى تَعَالىٰ عرض دے د جنس د اوازونو او د حروف نه دے او د دى باوجود دا قديم دى ، او دا كلام صفت دے يعنى معنى قائمه ده په ذات د الله تعالى پورى منافى دے د چپ والى سره هغه چې پريخودل د خبرو دى سره د قدرت نه په خبرو باندى ، او د آفت سره هغه چې نشت والے د تعبيدارئ د آلاتُ دے يا په اعتبار د پيدايش سره لكه په كونګى «چاړا» كې ، او يا په اعتبار د كمزورئ او د نه رسيدلو حد د قوت ته لكه په ماشوم والى كښې. پس كه اوويلے شى په اعتراض كښې چې دا خو صادقيږى به كلام لفظى كښې نه په كلام نفسى كښې ؛ ځكه چې سكوت او آفت خو منافى دى د تلفظ سره ؟ مونږه وايو په جواب كښې چې مراد د سكوت او آفت نه باطنى چپ والے او آفت دے پدى شان چې نه شى جوړولے په نفس ، زړه خپل كښې خبرى لره ، او يا قدرت نه لرى پدى باندى ، پس لكه خنګه چې كلام لفظى او نفسى دے پس دغه شان ضد د دى هم دے يعنى چپ والے او چاړى والے.

تَشْرِيْح: قوله: ولما كان فى الثَّلٰثَةِ: غرض د شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره تمهيد دے روسته متن ته او ربط د مابعد متن دے د ماقبل سره. او دفع د اعتراض ده. د اعتراض او جواب سره به اولى دوه خبرى هم واضح شى. **اعتراض:** ماتنه ته پدى ما بعد متن كښې مونږه ته تفصيل د صفات ثبوتيهٔ كوى اوس په كومه طريقه چې ته مونږه ته تفصيل كوى دا صحيح ندے ؛ ځكه دا تفصيل

خلاف دے د اجمال نه ، او هر هغه تفصيل چې شان ئې دا وي صحيح نه وي ، لهذا دا تفصيل هم صحيح نه شو. کبری ظاهره ده ، دليل د صغری دا دے چې تا صفات ثبوته حقيقيه مونږه ته اته ذکر کړه ، او دلته تفصيل د درې کوی چې «کلام ، تکوين ، اراده» دی ؟ يا د اعتراض حاصل داسی دے چې ماتنه تا يو ځل بيان د صفات ثبوتيه اوکړو ؛ نو دوباره بيا «کلام ، تکوين ، اراده» درې صفات ولې ذکر کوی دا خو ندے مګر استدراک دے ؟ **جواب:** چې چونکه په دی درې واړه صفات کښې نزاع او خفاء ډيره وه لهذا مصنف رحمةالله عليه ورته اشاره مکرره کړه.

اعتراض: ۲۔ څه وجه ده چې ماتن رحمةالله عليه صفت کلام په مخکښې بحث کښې د ټولو نه په آخر کښې ذکر کړو او په تفصيل کښې ئې د ټولو نه مخکښې کوی دا ولې ؟ **جواب:** دا ډير اهم او اکثر نزاعًا و جدالًا دے په صفات کښې ؛ ځکه ئې مخکښې کړو.

قوله: و فصل الكلام ببعض التفصيل: د دی جملے دوه معنی او مفهومه کيدے شی. ۱۔ «امفصل ئې کړو کلام لره په دی درې واړه کښې په بعض تفصيل سره» يعنی پدی درې واړه صفات کښې ئې خبره لږه مفصله کړه. ۲۔ «جدا ئې کړو صفت کلام لره په بعض تفصيل سره» يعنی پدی درې صفات کښې ئې په صفت کلام کښې تفصيل ډير کړے دے ؛ ځکه چې پديکښې اختلاف ډير دے.

تَفْصِيْلُ صِفَةِ الْكَلَامِ

قوله: و هو اى الله تَعَالىٰ متكلم: أغراض الماتن رحمةالله عليه : ۱۔ اثبات د صفت کلام د باری تَعَالیٰ دپاره به اوکړی «**و هو متكلم**» سره. ۲۔ مقام د صفت کلام به ذکر کړی «**ازلية**» سره. ۳۔ حکم د کلام نفسی به ذکر کړی او رد به اوکړی په حنابله او کراميه باندی «**ليس من جنس الحروف**» سره. ۴۔ تعريف د صفت کلام به اوکړی «**و هو صفة منافية للسكوت**» سره. ۵۔ رد به اوکړی په اشاعره باندی «**و الله تَعَالىٰ متكلم بها**» سره. ۶۔ مسئله د خلق القرآن به ذکر کړی «**و القرآن كلام الله غير مخلوق**» سره.

قوله: ضرورة امتناع اثبات: غرض د شارح رحمةالله عليه دليل ذکر کول دی د اولے دعوی د ماتن رحمةالله عليه دپاره چې صفت کلام د باری تَعَالیٰ دپاره ثابت دے پدی شان چې قائم دے په ذات د باری تَعَالیٰ پوری ؛ ځکه مشهوره قاعده ده چې مشتقی حمل شی په يو شئ باندی ؛ نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتقی به قائمه وی په دغه شئ پوری لکه: «**زيد ضاربٌ**» به هله صحيح کيږی چې مبدأ الاشتقاق د ضارب چې ضرب دے قائم وی په زيد پوری. لهذا «**اللهُ مُتَكَلِّمٌ**» ويل به هم هله صحيح شی چې مبدأ الاشتقاق د متکلم چې کلام دے په الله تَعَالیٰ پوری قائم وی.

اِطْلَاقُ الشَّيْءِ عَلَى اللهِ تَعَالٰى

قوله: اثبات المشتق للشيء: په قاعده د اثبات د صفت كلام كښې شارح رحمة الله عليه **«الشيء»** ذكر كړے دے ؛ نو آيه د شيء اطلاق په باري تَعَالٰی كيږي كه نه ؟ په مسئله كښې اختلاف دے ، بعض وائي: د **«شيء»** اطلاق په باري تَعَالٰی باندي نه كيږي. ليكن د امام ابوحنيفة رحمة الله عليه رائي دا ده چې اطلاق د شيء په باري تَعَالٰی باندي صحيح دے هم لغةً او هم نقلًا. لغة خو داسې چې **«الشيء عندنا هو الموجود»** او الله تَعَالٰی هم موجود دے لهٰذا د **«شيء»** اطلاق دي په باري تَعَالٰی صحيح شي. او نقلًا داسې چې قرآن كريم كښې راځي: **قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللهُ** [الأنعام: ١٩] په آية كريمه كښې تپوس شوے دے «چې كوم «شيء» لوئ دے په شهادت كښې» ؟ جواب باري تَعَالٰی پخپله وركړے دے چې ورته او وايه چې **«الله»** دے ، اوس د شيء تفسير په الله سره كړے شوے دے معلومه شوه چې الله تَعَالٰی شيء دے خو **«لا كالاشياء»** وجه دا ده چې **«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** [الشورى: ١١]**»**

قوله: و في هذا ردٌّ على المعتزلة: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د وهم ده چې كيدے شي دا مسئله اتفاقي وي د چا اختلاف پكښې نه وي ؛ نو د دي ذكر كول به ضروري نه وي ؟ شارح رحمة الله عليه دا وهم لرې كړو چې مسئله اتفاقي نده بلكه معتزله زمونږه سره اختلافات لري ، دوي وائي: چې الله متكلم دے خو صفت كلام قائم په باري تَعَالٰی پوري ندے بلكه قائم بالغير دے چې لوح محفوظ ، يا جبرئيل عَلَيْهِ السَّلَامُ او يا نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ دے. ماتن رحمة الله عليه پرې رد وكړو چې د معتزلو دا زعم باطل دے.

قوله: ازلية: غرض د ماتن رحمة الله عليه خو دويمه دعوي ذكر كول دي. او شارح رحمة الله عليه ورلره دليل ذكر كوي.

قوله: ليس من جنس الحروف: غرض د ماتن رحمة الله عليه پدي عبارت سره حكم د كلام نفسي ذكر كول دي او رد كول دي په حنابله او كراميه باندي. يعني كلام نفسي كومه چې صفت د باري تَعَالٰی دے هغه د حروفُ او اصواتُ د جنس نه ندے.

قوله: ضرورة انها اعراض: شارح رحمة الله عليه بيان د دليل كوي د حكم دپاره. چې كلام نفسي د جنس د حروف او اصوات نه ندے ؛ ځكه كه شيء نو لازم به شي باري تَعَالٰی محل د حوادثُ او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. **«بطلان التالي»** ظاهر دے **«دليل الملازمه»** دا دے چې حروف او اصوات حادث دي ؛ ځكه دا بديهي خبره ده چې حروف او اصوات اعراض حادثه دي چې مشروط دے حدوث د بعض په ختميدو د بعض باندي ؛ ځكه چې په يو حرف تكلم نوي شوے ؛ نو په دويم حرف باندي تكلم كول محال دي. اوس چې په اول حرف تكلم وشو ؛ نو پدي به عدم راشي او د دويم حرف ابتدا به اوشي او په كوم ځيز چې عدم راځي يا ورلره ابتدأ وي بديهي خبره ده چې هغه حادث وي لهٰذا حروف حادث شو. بعينه دغه خبره په اصوات كښې هم ده اوس چې حروف او اصوات حادث شو ؛ نو كلام د الله تَعَالٰی د جنس د حادث نه څنګه كيدے شي؟

قوله: و فی هٰذَا رَدٌّ علی: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ خو مخالفین د دی دعوی ذکر کوی چې حنابله او کرامیه دی ، هر چې کرامیه دی ؛ نو د هغوی خو مذهب دا دے چې صفات د باری تَعَالیٰ حادث دی او اللهُ تَعَالیٰ محل د حوادث گرځیدل جائز دی. او حنابله وائی چې کلام د باری تَعَالیٰ د اصواتُ او حروفُ نه مرکب دے او بیا هم قدیم دے تردی چې بعض حنابله وائی: چې د قرآن کریم پانړی سیاهی ، غلاف ، کتے وغیره هر سره قدیم دی. اگر چې دا خبره د حنابلو د تحقیق په بنا صحیح نده خو هغوی چې دا دعوی کړی ده ؛ نو دا دعوی د هغوی په رد د معتزلو کښې په مبالغه بنا ده او دیته کلام خطابی وائی ، چونکه کلام خطابی په مبالغه او غلو باندی بنا وی ؛ نو د دوی کلام هم د دی قبیلے نه دے ؛ ځکه چې معتزله د صفت کلام د سر نه قائل نه وو ؛ نو دوی ردًا عَلَيْهِمْ داسی کلام وکړو. نور تحقیق دا دے چې کلام نفسی صفت د باری تَعَالیٰ دے او هغه قدیم دے او کوم چې زمونږه مخی ته د قرآن کریم په شکل کښې مکتوب دے دا حادث دے.

قوله: و هو ای الکلام صفة: ماتن رحمۃ اللہ علیہ تعریف د صفت کلام کوی. شارح رحمۃ اللہ علیہ تعین د مرجع کوی. او په «**معنی قائمٌ بالذّات**» سره شارح رحمۃ اللہ علیہ دا واضح کوی چې صفت د باری تَعَالیٰ کلام نفسی دے ؛ ځکه هغه قائم دے په ذات د باری تَعَالیٰ پوری.

قوله: الذی هو ترک التکلم: شارح رحمۃ اللہ علیہ د سکوت تعریف کوی چې دا پریخودل د تکلم دی سره د قدرت علی الکلام نه. بنا پدی تعریف سره د کلام او سکوت په مینځ کښې تقابل د عدم والملکه دے ؛ ځکه چې کلام وجودی او سکوت عدمی شو او محل د عدمی موصوف دے په محل د وجودی باندی. البته مصنف رحمۃ اللہ علیہ چې د سکوت کوم تعریف کړے دے چې «**ترک التکلم**» دا «**ترک**» لفظ مناسب ندے بلکه «**عدم التکلم**» عبارت پکار دے ؛ ځکه چې «**ترک**» تقاضا د «**اسبق وجود المتروک**» کوی ، یعنی د یو څیز د ترک کولو مطلب دا دے چې اول به دغه موجود وی او بیا به پریخودلے شی. لهذا تعریف د سکوت جامع د کُل افرادو نه شو ؛ ځکه هغه سکوت ترینه خارج شو چې قدرت علی التکلم وی خو په هغی د ابتدا نه هډو تکلم ونکړے شی حلانکه دغه هم سکوت دے او چې تعریف په «**عدم التکلم**» سره اوکړے شی ؛ نو دغه سکوت ته به هم شامل شی ؛ ځکه عدم التکلم معنی ده تکلم نه کیدل برابره خبره ده که ابتداءً نه وی یا په مینځ کښې پریخودلے شی.

قوله: التی هی عدم مطاوعة: شارح رحمۃ اللہ علیہ د آفت تعریف کوی چې آفت دیته وائی: چې الات د تکلم او تلفظ خو موجود وی خو کار نه کوی یا فطرةً یعنی پیدائشی داسی وی لکه د «**خرس**» چاړی والی ، گونګی والی صورت شو ، او یا د آلات د ضعف په وجه باندی وی لکه د ماشوم خبری نه کول شو.

قوله: فان قیل هٰذَا إِنَّما: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ اعتراض رانقل کول دی حاصل ئی دا دے چې نه منم دا خبره چې کلام نفسی منافی د سکوت او آفت دے ؛ ځکه سکوت او آفت عبارت دے د عدم تکلم نه او عدم تکلم په کلام لفظی کښې راځی نه په کلام نفسی کښې لهذا کلام نفسی منافی د سکوت او آفت نه شی کیدے ؟

قوله: قلنا المراد: د جواب حاصل دا دے چې ځنګه کلام دوه قسمه دے لفظي او نفسي ؛ نو د هغې ضد چې سکوت او آفت دے هم دوه قسمه دے ظاهري سکوت ، او باطني سکوت ، ظاهري سکوت او آفت خو هم دغه دی چې شارح رحمة الله علیه ئې مخکښې تعریف وکړو په «**الذی هی عدم مطاوعة الخ**» سره. او سکوت باطني عبارت دے د عدم تدبر او تفکر نه ، او آفت باطني عبارت دے د تدبُّر او تفکُّر تول صلاحیتونه ختمیدل ، لهذا د کلام لفظي مقابل سکوت او آفت ظاهري دی او د کلام نفسي مقابل سکوت او آفت باطني دی او دلته هم دا مراد دی **فلا اشکال.**

بَیَانُ اَنَّ الْکَلَامَ فِی الْاَزَلِ جُزْئِیٌّ حَقِیْقِیٌّ

﴿وَ اللهُ تَعَالٰی مُتَکَلِّمٌ بِهَا اٰمِرٌ وَ نَاهٍ وَ مُخْبِرٌ﴾ یَعْنِیْ اَنَّهٗ صِفَةٌ وَاحِدَةٌ تَتَکَثَّرُ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاَمْرِ وَ النَّهْیِ وَ الْخَبَرِ بِاخْتِلَافِ التَّعَلُّقَاتِ کَالْعِلْمِ وَ الْقُدْرَةِ وَ سَائِرِ الصِّفَاتِ فَاِنَّ کُلًّا مِّنْهَا وَاحِدَةٌ وَ التَّکَثُّرُ وَ الْحُدُوْثُ اِنَّمَا هُوَ فِی التَّعَلُّقَاتِ وَ الْاِضَافَاتِ لِمَا اَنَّ ذٰلِکَ اَلْیَقُ بِکَمَالِ التَّوْحِیْدِ ، وَ لِاَنَّهٗ لَا دَلِیْلَ عَلٰی تَکَثُّرِ کُلٍّ مِّنْهَا فِیْ نَفْسِهَا. فَاِنْ قِیْلَ هٰذِهٖ اَقْسَامٌ لِلْکَلَامِ لَا یُعْقَلُ وُجُوْدُهٗ بِدُوْنِهَا فَیَکُوْنُ مُتَکَثِّرًا فِیْ نَفْسِهٖ ؟ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ بَلْ اِنَّمَا یَصِیْرُ اَحَدَ تِلْکَ الْاَقْسَامِ عِنْدَ التَّعَلُّقَاتِ وَ ذٰلِکَ فِیْمَا لَا یَزَالُ وَ اَمَّا فِی الْاَزَلِ فَلَا اِنْقِسَامَ اَصْلًا ، وَ ذَهَبَ بَعْضُهُمْ اِلٰی اَنَّهٗ فِی الْاَزَلِ خَبَرٌ وَ مَرْجِعُ الْکُلِّ اِلَیْهِ لِاَنَّ حَاصِلَ الْاَمْرِ اِخْبَارٌ عَنْ اِسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَی الْفِعْلِ وَ الْعِقَابِ عَلَی التَّرْکِ وَ النَّهْیُ عَلَی الْعَکْسِ وَ حَاصِلُ الْاِسْتِخْبَارِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْاِعْلَامِ وَ حَاصِلُ النِّدَاءِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْاِجَابَةِ ، وَ رُدَّ بِاَنَّا نَعْلَمُ اِخْتِلَافَ هٰذِهِ الْمَعَانِیْ بِالضَّرُوْرَةِ وَ اسْتِلْزَامُ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَا یُوْجِبُ الْاِتِّحَادَ. فَاِنْ قِیْلَ الْاَمْرُ وَ النَّهْیُ بِلَا مَاْمُوْرٍ وَ مَنْهِیٍّ سَفَهٌ وَّ عَبَثٌ ، وَ الْاِخْبَارُ فِی الْاَزَلِ بِطَرِیْقِ الْمُضِیِّ کِذْبٌ مَحْضٌ یَجِبُ تَنْزِیْهُ اللهِ تَعَالٰی عَنْهُ ؟ قُلْنَا اِنْ لَّمْ نَجْعَلْ کَلَامَهٗ فِی الْاَزَلِ اَمْرًا وَ نَهْیًا وَ خَبَرًا فَلَا اِشْکَالَ ، وَ اِنْ جَعَلْنَاهُ فَالْاَمْرُ فِی الْاَزَلِ لِاِیْجَابِ تَحْصِیْلِ الْمَاْمُوْرِ بِهٖ فِیْ وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَاْمُوْرِ وَ صَیْرُوْرَتِهٖ اَهْلًا لِتَحْصِیْلِهٖ فَیَکْفِیْ وُجُوْدُ الْمَاْمُوْرِ فِیْ عِلْمِ الْاٰمِرِ کَمَا اِذَا قَدَّرَ الرَّجُلُ اِبْنًا لَّهٗ فَاَمَرَهٗ بِاَنْ یَّفْعَلَ کَذَا بَعْدَ الْوُجُوْدِ ، وَ الْاِخْبَارُ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْاَزَلِ لَا یَتَّصِفُ بِشَیْءٍ مِّنَ الْاَزْمِنَةِ اِذْ لَا مَاضِیَ وَ لَا مُسْتَقْبَلَ وَ لَا حَالَ بِالنِّسْبَةِ اِلَی اللهِ تَعَالٰی لِتَنَزُّهِهٖ عَنِ الزَّمَانِ کَمَا اَنَّ عِلْمَهٗ اَزَلِیٌّ لَا یَتَغَیَّرُ بِتَغَیُّرِ الزَّمَانِ. **ترجمه:** او الله تعالیٰ متکلم دے په صفت د کلام باندی اَمر کونکے او منع کونکے او خبر ورکونکے دے ، یعنی کلام صفت واحده دے کثرت پکښې راځی امر ، نهی او خبر ته په اعتبار د اختلاف د تعلقاتُ سره لکه علم او قدرت او عام صفات شو ؛ ځکه چې هر واحد د دی صفاتُ نه یو او قدیم دے او یقینا چې تکثر او حدوث ئې په تعلقات او اضافی امورو کښې دے ؛ ځکه چې دا خبره د کمال توحید سره ډیره مناسب ده. او بل پدی چې نشته څه دلیل په کثرت د هر یو فی نفسها. پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې دا اقسام د کلام دی نه متصور کیږی وجود د کلام بغیر د دی اقسامُ نه پس ګرځی کلام متکثر فی نفسه. موږه وایو په جواب کښې چې دا ممنوع ده بلکه یقینا ګرځی یو د دغه اقسامُ نه په وخت د تعلقاتُ کښې او دا په لایزال کښې وی «یعنی د ازل نه روسته وی» او هر چې ازل دے ؛ نو نشته تقسیم په ازل کښې هرګز. او تګ کړے دے بعض د دوینه دیته چې صفتِ کلام په ازل کښې صرف خبر دے او رجع د دی تولو هم دغه خبر ته ده ؛ ځکه حاصل د امر خبر ورکول دی د استحقاق د ثواب نه په کولو د فعل باندی او د عقاب نه په پریخودلو باندی. او نهی

په عکس د دی ده ، او حاصل د استفهام خبر ورکول دی د طلب د اعلام نه ، او حاصل د ندا خبر ورکول دی د طلب د قبولتیا نه ، او رد کړے شوے دے دا مذهب پدی چې مونږه معلومو اختلاف د دی معانی په بدیهی طریقے سره ، او استلزام د بعض بعض لره نه واجبوی اتحاد لره. پس که په اعتراض کښې او ویلے شی چې امر او نهی بغیر د مامور او منهی نه بے وقوفی او عبثیت دے ، او خبر ورکول په ازل کښې په طریقے د صیغے د ماضی سره صرف دروغ دی چې واجب ده تنزیه د الله تَعَالیٰ د دینه. مونږه وایو په جواب کښې که ونه کرځوو مونږه کلام د باری تَعَالیٰ په ازل کښې امر ، نهی او خبر پس هیڅ اشکال نشته ، او که وکرځوو ؛ نو امر په ازل کښې دپاره د ایجاب د تحصیل د مامور به دے په وخت د وجود د مامور او کرځیدلو د ده کښې اهل دپاره د تحصیل د امر ، پس کافی کیږی وجود د مامور په علم د امر کونکی کښې. لکه چې فرض کړی یو سړے د ځان دپاره ځوے پس حکم ورته اوکړی چې دا کار وکړه پس د وجود نه ، او خبر ورکول په نسبت سره آزل ته نه متصف کیږی په یو شئ د ازمنو باندی ؛ ځکه چې نشته ماضی او مستقبل او حال په نسبت سره الله تَعَالیٰ ته د وجه د تنزیه د الله تَعَالیٰ د زمانے نه لکه چې علم د الله تَعَالیٰ ازلی دے نه متغیر کیږی په تغییر د زمانو سره.

تَشْرِيْحٌ: ربط: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره رد دے په اشاعره باندی پدی خبره کښې چې په ازل کښې صفتِ کلام جزئی حقیقی دے او که نه کلی دے ؟ حاصل دا دے چې پدی مسئله کښې اختلاف دے. دری مذاهب دی. ۱۔ اشاعره وائی: صفت کلام په ازل کښې یو صفت ندے بلکه کلی دے چې لاندی ترینه پنځه افراد دی «**أمر ، نهی ، استفهام ، ندا ، خبر**» ۲۔ ماتریدیه وائی: چې صفت کلام په ازل کښې جزئی حقیقی دے څه تکثُّر پکښې نشته البته په لایزال کښې په اعتبار د تعلقاتُ سره پکښې تکثُّر راځی «**أمر ، نهی ، خبر ، إستفهام ، ندا**» ته. ۳۔ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې صفت کلام کلی منحصر فی فردٍ دے چې خبر دے او دا نور اقسام چې «**امر ، نهی ، استفهام ، ندا**» دی راجع دی خبر ته. ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په اشاعره باندی پدی عبارت سره چې «**و الله تعالی متکلم بها**» چې صفت کلام صفت واحده دے تکثُّر چې پکښې راځی ؛ نو دا په اعتبار د تعلقات سره دے او هغه هم په لایزال کښې نه په ازل کښې پدی شان چې که د دغه کلام تعلق د طلب الفعل سره راشی پس دیته امر وائی. او که تعلق ئی د طلب د عدم الفعل سره راشی پس دیته نهی وائی. او که تعلق ئی د حکایت سره راشی پس خبر شو. او که تعلق ئی د استعلام سره راغے پس استفهام دے. او که تعلق ئی د طلب الاقبال سره راغے پس ندا شوه. لهذا صفت کلام واحد حقیقی فی الازل دے او په اعتبار د تعلقاتُ سره منقسم دے دغه پنځه اقسامُ ته.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. وضاحت د دعوی د ماتن رحمۃ اللہ علیہ به اوکړی «**یعنی انه صفة واحدة**» سره. ﴿۲﴾.. دلیل د ماتریدیه به ذکر کړی او ترجیح د ما هو الراجح به اوکړی «**لما أن ذلک ألیق**» سره. ﴿۳﴾.. اعتراض به ذکر کړی «**فان قیل هذه أقسام**» سره. ﴿٤﴾.. جواب به اوکړی «**قلنا ممنوعٌ**» سره. ﴿۵﴾.. مذهب د امام رازی رحمۃ اللہ علیہ به ذکر کړی «**و ذهب بعضهم**» سره. ﴿٦﴾.. رد به اوکړی په مذهب د امام رازی رحمۃ اللہ علیہ باندی «**ورُدَّ بأنا نعلم**» سره. ﴿۷﴾.. اعتراض به اوکړی په دوه طریقو سره «**فان قیل الامر و النهی**» سره. ﴿۸﴾.. جواب به اوکړی په «**قلنا ان لم نجعل**» سره.

قوله: یعنی انه صفة: ۱۔ وضاحت د دعوی د ماتن رحمۃ اللہ علیہ کوی. حاصل ئی دا دے چې صفت کلام واحد حقیقی دے نه کلی چې لاندی ترینه «**أمر ، نهی ، خبر ، استفهام ، نداء**» جزئیات راشی. او نه کل دے چې دغه پنځه اقسام ئی اجزاء شی. یعنی هیڅ قسم تعدد او تکثُّر پکښې نشته ، او

کوم تعدد او تکثر چې په نظر راځي دا د تعلقات په اعتبار سره دے ، او په تعلقات سره په واحد حقيقي کښې تعدد او تکثر نه راځي مثلا «زيد» واحد حقيقي دے خو بل طرف ته ئې تعلقه د علم کتابت ، قرأءت ، شعر شاعرئ ، إفتاء وغيره سره هم ده ؛ نو څوک ورته عالِم ، څوک ورته شاعِر ، څوک ورته کاتب ، قاري ، مفتي وغيره وائي خو د دې تعلقاتُ په وجه باندې په زيد کښې هيڅ قسم تعدد او کثرت نه راځي.

قوله: لما أن ذلک اليق: ۲۔ شارح رحمة الله عليه دليل ذکر کوي پدې خبره چې صفت کلام واحد حقيقي دے او ترجيح ورکوي مذهب د ماتريديه لره چې دا مذهب راجح دے ؛ ځکه چې دا ډير مناسب دے د کمال توحيد سره چې د باری تَعَالیٰ په ذات کښې څنګه تعدد نشته ؛ نو چې په صفاتُ کښې ئې هم تعدد رانه شي ، خو چونکه په قرآن کريم کښې بعض صفات د باری تَعَالیٰ ذکر شوی دی پدې وجه په خاص تعداد کښې مونږه د صفات د باری تَعَالیٰ قائل شو.

قوله: و لانه لا دليل علی: دويم دليل ذکر کوي چې صفت کلام واحد حقيقي دے ؛ ځکه چې په هيڅ قسم صفت باندې هم زمونږه سره هيڅ قسم دليل په تکثُّر او تعدُّد باندې نشته نه دليل عقلي او نه نقلي کنې چې د صفت کلام په تکثر او تعدد باندې مونږه قائل شو.

قوله: فان قيل هٰذه أقسام: ۳۔ حاصل د اعتراض دا دے چې نه منو دا خبره چې صفت کلام جزئي حقيقي دے ؛ ځکه چې پديکښې د کلي علامات موجود دی «صغری» او په کوم شئ کښې چې علامات د کلي موجود وی هغه کلي وی «کبری» پس صفت کلام هم کلي دے. دليل د کبری ظاهر دے. دليل د صغری دا دے چې په فن د منطق کښې دا خبره واضح شوی ده چې د کلي دپاره وجود په خارج کښې نشته بلکه دا چې په خارج کښې موجوديږی ؛ نو په ضمن د افرادُ او جزئياتُ کښې موجوديږی. لکه: د انسان کلي دپاره بنفسه په خارج کښې وجود نشته بلکه په ضمن د زيد ، عمرو ، بکر کښې په خارج کښې موجود دے. دغه شان صفت کلام ته چې مونږه وکتل ؛ نو د دې دپاره هم په خارج کښې بغير د أمر ، نهي ، خبر ، استفهام ، ندا نه څه وجود نشته معلومه شوه چې صفت کلام کلي دے نه چې جزئي حقيقي ؟

قوله: قلنا ممنوع: ٤۔ دا جواب بنا دے په مذهب د عبد الله بن سعيد القطان رحمة الله عليه او د متقدمين باندې ، عبد الله بن سعيد القطان رحمة الله عليه د مشائخُ د اشاعرۇ نه دے چې پدې مسئله کښې د اشاعرۇ نه منحرف شوے دے. د ده رائې دا ده چې په ازل کښې د باری تَعَالیٰ د کلام دپاره أمر ، نهي ، خبر وغيره اقسام نشته بلکه دا اقسام ئې په لا يزال کښې جوړيږی چې کله تعلق د کلام د مأموربه سره راشي أمر شي ، او د منهي عنه سره راشي نهي ، او د مخبرعنه سره ورته خبر وائي. اوس کله چې په ازل کښې امر ، نهي ، خبر وغيره ته د کلام تقسيم نشته ؛ نو صفت کلام په ازل کښې واحد حقيقي شو کلي نه شو لهٰذا دا مذکور اعتراض نه وارديږی.

قوله: و ذهب بعضهم الی انه: ٥۔ شارح رحمة الله عليه مذهب د امام رازی رحمة الله عليه نقل کوي او تعبير ئې ترينه په «بعض» سره وکړو ؛ ځکه روسته پرې بيا رد کوي. امام رازی رحمة الله عليه وائي: چې صفت کلام په ازل کښې منحصر في فردٍ دے چې «خبر» دے او د باق اقسامُ رجع خبر ته ده.

قوله: لان حاصل الامر: شارح رحمۃ اللہ علیه د باق اقسامُ د رجع الی الخبر تفصیل بیانوی. چې حاصل د «أمر» خبرورکول دی پدی چې چا په ماموربه باندی اتیان وکړو هغه مستحق د ثواب دے او چا چې ونکړو هغه مستحق د عقاب دے. حاصل د «نهی» د دی برعکس دے. او حاصل د «إستفهام إستخبار» خبر ورکول دی پدی چې څه ځان پوهه کول غوارم. حاصل د «ندا» خبر ورکول دی په متوجه کولو د مخاطب باندی. د دی تفصیل نه معلوم شوه چې حاصل د دی ټولو اقسامُ خبر دے لهذا په ازل کښې صفت کلام منحصر فی الخبر شو.

قوله: وردٌ بأنا نعلم: ٦۔ شارح رحمۃ اللہ علیه رد کوی په مذهب د امام رازی رحمۃ اللہ علیه باندی چې رجع د دی اقسامُ خبر ته خلاف البداهت ده؛ ځکه د دی اقسام مفاهیم او معانی د یو بل نه خلاف دی پدی شان چې د أمر مفهوم د نهی او د نهی د استفهام او د استفهام د ندا او د ندا د خبر نه خلاف دے. پاتی شو استلزام د یو شئ بل لره؛ نو دا دلالت په اتحاد نه کوی؛ ځکه چې د انسان دپاره ضحک او کتابت لازمی دی خو د دی استلزام په وجه انسانیت، کتابت او ضحک متحد نه کرځی.

قوله: فان قیل الامر و النهی: ۷۔ اعتراض د معتزلۀ د جانب نه دے په اهل السنة والجماعة باندی چې بنا دے په شقین باندی. شق اول دا دے چې نه منو دا خبره چې صفت کلام چې مشتمل دے په أمر، نهی، خبر وغیره ازلی حقیقی صفت دے بلکه دا صفتِ حادثه د باری تَعَالیٰ دے؛ ځکه که دا صفت ازلی شي؛ نو د أمر او نهی دپاره وجود د مخاطب ضروری وی اوس تپوس کوو دغه مأمور (چې مخاطب د أمر دے) او منهی (چې مخاطب د نهی وی) ورسره په ازل کښې شته کنه؟ که وی خو لازمیږی قِدَمُ د مامور او منهی او دا باطل ده. او که مامور او منهی ورسره په ازل کښې نه وی؛ نو أمر بلا مور او نهی بغیر د منهی نه سفاهت او عبث کار دے او باری تَعَالیٰ د سفاهت او عبثیت نه منزه دے. معلومه شوه چې کلام صفت ازلی د باری تعالی ندے.

قوله: و الاخبار فی الأزل: دویم شق د اعتراض دا دے چې په قرآن کریم کښې په صیغے د ماضی سره ډیر اخبارات ورکړی شوی دی مثلا: **وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً** [البقرة: ٥١] **قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ** [الکهف: ٩٤] **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا** [العنکبوت: ١٤] وغیره نور ایاتونه شول، اوس مونږه پدیکښې هم تپوس کوو چې موسی عَلَیْہِ السَّلَامُ، نوح عَلَیْہِ السَّلَامُ او ذو القرنین د دی خبر ورکولو نه مخکښې تیر شوی دی په ازل کښې کنه روسته په لایزال کښې راغلی دی؟ په اول صورت کښې لازمیږی قِدَم د حادث او دا باطل ده. او په دویم صورت کښې لازمیږی کذب په کلام د باری تَعَالیٰ کښې؛ ځکه اخبار ورکول په ازل کښې په صیغے د ماضی سره صرف دروغ دی؛ ځکه ظاهر ده چې ارسال د نوح عَلَیْہِ السَّلَامُ خو په ازل کښې ندے واقع شوے مثلا: یو سړے د قیام د زید خبر ورکوی په صیغے د ماضی سره او وائی: «قام زیدٌ» نو دا به هله صحیح کیږی چې قیام د زید مخکښې واقع شوے وی او که داسې نه وی؛ نو دا کلام به کذب محض وی. لهذا ارسال د نوح عَلَیْہِ السَّلَامُ به مثلا هم مخکښې واقع شوے وی روسته به خبر ورکول هله صحیح وی ورنه دا به دروغ وی او باری تَعَالیٰ منزه دے د کذب نه؟

قوله: قلنا إن لم نجعل: ۸۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د شقین نه جواب کوی په دوه طریقو سره، اولاً فرمائی: «ان لم نجعل كلامه فی الازل آمرا و نهيا وخبرا فلا اشكال» یعنی که خبره بنا شی په مذهب د عبد الله بن سعید القطان رحمۃ اللہ علیہ باندی چې په ازل کښې صفت کلام شته خو امر، نهی، خبر ته ئی تقسیم نشته بلکه دا اقسام د کلام په وخت د وحی الی الانبیاء کښې په لا یزال کښې حاصلیږی بیا خو یو اشکال هم نه راځی؛ ځکه چې امر او نهی متحقق نه شو؛ نو وجود د مخاطب ته ئی هم څه ضرورت پیښ نه شو. او چې خبر په ازل کښې متحقق نه شو؛ نو کذب فی الکلام هم رانغلو.

قوله: و إن جعلناه: دویم جواب کوی د شقین نه، چونکه اعتراض معتزلو کړے دے او دا اعتراض په اهل السنة والجماعه باندی دے چې اشاعره پکښې هم داخل دی لهذا شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: چې که مذهب د أبو الحسن أشعری رحمۃ اللہ علیہ واخلو او صفت کلام په ازل کښې موصوف شی په أمر، نهی، خبر وغیره باندی؛ نو بیا جواب د شق اول د اعتراض نه دا دے چې وجود د مخاطب چې مأمور او منهی دی په دوه قسمه دے. ۱۔ بالفعل. ۲۔ بالقوه. اوس د امر او نهی دپاره وجود د مخاطب ضروری دے خو دا نه منو چې دا مخاطب به په خارج کښې بالفعل موجود وی بلکه وجود د مخاطب بالقوه هم کافی دے چې په علم د آمر کښې د ده وجود وی بس دا پوره ده. وجه دا ده چې د باری تَعَالٰی کلام نفسی صفت دے نه کلام لفظی او وجود د مخاطب په خارج کښې بالفعل په کلام لفظی کښې ضروری دے، په کلام نفسی کښې وجود د مخاطب بالقوه فی علم الآمر هم کافی کیږی او کله چې پس د صلاحیت نه په خارج کښې بالفعل موجود شی او اهل د امر او نهی وګرځی؛ نو بیا ورته کلام لفظی متوجه شی.

قوله: كما اذا قدر الرجل: شارح رحمۃ اللہ علیہ مثال د کلام نفسی د خطاب دپاره ذکر کوی. چې یو سړے په نفس کښې ځانله د بچی تصور او سوچ اوکړی د پیدایش نه مخکښې او بیا ورته په زړه کښې او وائی چې دا وکړه او دا مه کوه او خیال ئی دا وی چې بعد الوجود به ورته دا وایم، او چې کله بالفعل موجود شی؛ نو بیا په لفظ سره ورته هم هغه حکم اوکړی.

قوله: و الاخبار بالنسبة الى الازل: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د شق ثانی د اعتراض نه جواب کول دی. چې په ازل کښې کلام الهی اګر چې په صورت د ماضی کښې وی خو په حقیقت کښې دا د څه زمانے سره نه متصف کیږی بالنسبة الی الله تَعَالٰی؛ ځکه چې واجب تَعَالٰی منزه دے د زمان او مکان نه مخکښې د دی وضاحت شوے دے په «و لَا يَجْرِي عَلَيْهِ زَمَانٌ» کښې. البته تعلق د کلام د زمانے سره راتلے شی، پدی شان سره چې که د دغه کلام د معنی تعلق د تکلم بالکلام نه مخکښې وو؛ نو ماضی، او که مقارن بالکلام وو؛ نو حال، او که تعلق د معنی د کلام د داسی تکلم سره وو چې دغه معنی روسته واقع کیدله؛ نو مستقبل شو.

قوله: اذ لا ماضی: یعنی الله تَعَالٰی موصوف بالزمان نه شی کیدے؛ ځکه چې موصوف بالزمان متغیر وی او هر متغیر حادث وی او الله تَعَالٰی د حدوث نه منزه دے اوس چې الله تَعَالٰی موصوف بالزمان نه شو؛ نو ماضی، حال، استقبال بالنسبة الی الله تَعَالٰی هم متحقق نه شوه.

قوله: كما أن علمه ازلیٌّ: شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د استبعاد او دفع د اعتراض کوی چې کله کلام په ازل کښې موصوف بالزمان نه شو او په لا یزال کښې موصوف بالزمان ګرځی؛ نو دا خو تغیر راغے په صفت کلام کښې او تغیر فی الشیٔ منافی دے د ازلیت سره؛ ځکه چې «کل متغیر حادث» لهذا

کلام صفت ازلي نه شو ؟ **جواب:** دا تغير په تعلقاتُ د صفت کلام کښې دے او په تعلقاتُ کښې صفات حادث دي خو داحدوث د تعلقاتُ مستلزم نه ګرځي حدوث لره په ذات د صفاتُ کښې لکه «علم» د باري تعالیٰ صفت ازلي دے خو په لايزال کښې ئې تعلق کله د «سَيُوْجَدُ زَيْدٌ» سره وي او کله د «وُجِدَ زَيْدٌ» سره وي. اوس په تعلقاتُ د علم کښې باعتبار الزمان تغير راغے خو دا تغير او حدوث مستلزم نه ګرځي تغير او حدوث لره په صفت علم کښې.

وَ لَمَّا صَرَّحَ بِاَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلىٰ اَنَّ الْقُرْاٰنَ اَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلىٰ هٰذَا الْكَلَامِ النَّفْسِي الْقَدِيْمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النَّظْمِ الْمَتْلُوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ: ﴿وَ الْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللهِ تَعَالىٰ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ﴾ وَ عَقَّبَ الْقُرْاٰنَ بِكَلَامِ اللهِ تَعَالىٰ لِمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ مِنْ اَنَّهٗ يُقَالُ: اَلْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللهِ تعالىٰ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَ لَا يُقَالُ اَلْقُرْاٰنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ ؛ لِئَلَّا يَسْبِقَ اِلَى الْفَهْمِ اَنَّ الْمُؤَلَّفَ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَ الْحُرُوْفِ قَدِيْمٌ كَمَا ذَهَبَتْ اِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا اَوْ عِنَادًا. وَ اَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوْقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ. تَنْبِيْهًا عَلىٰ اِتِّحَادِهِمَا ، وَ قَصْدًا اِلىٰ جَرْيِ الْكَلَامِ عَلىٰ وَفْقِ الْحَدِيْثِ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْقُرْاٰنُ كَلَامُ اللهِ تَعَالىٰ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ وَ مَنْ قَالَ اِنَّهٗ مَخْلُوْقٌ فَقَدْ كَفَرَ بِاللهِ الْعَظِيْمِ ، وَ تَنْصِيْصًا عَلىٰ مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُوْرَةِ فِيْمَا بَيْنَ الْفَرِيْقَيْنِ وَ هُوَ اَنَّ الْقُرْاٰنَ مَخْلُوْقٌ اَوْ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ ، وَ لِهٰذَا تُتَرْجَمُ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْئَلَةِ خَلْقِ الْقُرْاٰنِ. وَ تَحْقِيْقُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَ بَيْنَهُمْ يَرْجِعُ اِلىٰ اِثْبَاتِ الْكَلَامِ النَّفْسِي وَ نَفْيِهٖ وَ اِلَّا فَنَحْنُ لَا نَقُوْلُ بِقِدَمِ الْاَلْفَاظِ وَ الْحُرُوْفِ وَ هُمْ لَا يَقُوْلُوْنَ بِحُدُوْثِ الْكَلَامِ النَّفْسِيْ ، وَ دَلِيْلُنَا مَا مَرَّ اَنَّهٗ ثَبَتَ بِالْاِجْمَاعِ وَ تَوَاتُرِ النَّقْلِ عَنِ الْاَنْبِيَاءِ اَنَّهٗ مُتَكَلِّمٌ وَ لَا مَعْنىٰ لَهٗ سِوىٰ اَنَّهٗ مُتَّصِفٌ بِالْكَلَامِ وَ يَمْتَنِعُ قِيَامُ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالىٰ فَتَعَيَّنَ النَّفْسِي الْقَدِيْمُ. **ترجمه:** او کله چې تصريح وکړه مصنف رحمه الله په ازليت د کلام باندې ؛ نو قصد د خبردارۍ ئې وکړو پدې چې د قرآن کريم اطلاق هم دغه شان کله پدې کلام نفسي قديم کيږي لکه چې اطلاق ئې کيږي په هغه لفظ چې لوستے کيږي او حادث دے. پس او ويل ماتن رحمه الله: او قرآن کريم کلام د الله تعالیٰ غير مخلوق دے. او ورپسې ئې کړو په قرآن پسې لفظ د «کلام الله» ؛ ځکه چې ذکر کړي دي مشائخ چې ويلے کيږي به دا سې «القرآن کلام الله تعالیٰ غير مخلوق» او نه به وائې داسې چې «القرآن غير مخلوق» د دې دپاره چې مخکښې والے ونکړي فهم ته دا چې مؤلف د اوازونو او حروفُ نه قديم دے لکه چې تګ کړے دے دېته حنابلو د جهالت يا عناد په وجه باندې. او د «غير الحادث» په ځائے باندې ئې «غير مخلوق» راوړو ، دپاره د خبردارۍ په اتحاد د دواړو باندې ، او دپاره د قصد د جارې کولو د کلام په موافقت د حديث باندې ځنګه چې ويلي دي نبي عليه السلام: چې قرآن کريم کلام د الله تعالیٰ غير مخلوق دے او چا چې او ويل: چې مخلوق دے پس دے کافر شو په الله چې لوئ دے. او دپاره د تصريح په محل د خلاف باندې په مينځ د فريقين کښې په مشهور عبارت سره او هغه دا چې قرآن مخلوق دے يا غير مخلوق دے. هم دغه وجه ده چې مترجم کيږي دا مسئله په مسئله د «خلق القرآن» باندې. او تحقيق د خلاف زمونږه او د هغوی په مينځ کښې واپس کيږي اثبات د کلام نفسي او نفي د دېته ، که داسې نه شي ؛ نو مونږه خو نه يو قائل په قدم د الفاظ او حروف باندې ، او هغوی هم ندي قائل په حدوث د کلام نفسي باندې. او دليل زمونږه هغه دے چې مخکښې تير شوے دے چې بيشکه ثابت ده په اجماع او تواتر د نقل د انبياء نه چې بيشکه الله تعالیٰ متکلم دے په کلام سره او نشته دے معنی د دې علاوه د دينه چې بيشکه الله تعالیٰ متصف دے په صفت کلام سره ، او ممتنع دے قيام د کلام لفظي حادث په ذات د باري تعالیٰ پورې پس متعين شو نفسي قديم.

تَشْرِيْحْ: قوله: و لمّا صرّح بأزليّة الکلام: غرض د شارح رحمه الله پدې عبارت سره يو تمهيد دے مابعد متن ته ، دويم ربط د مابعد متن دے د ما قبل سره ، دريم دفع د اعتراض ده. د اعتراض او

جواب سره به تمهید او ربط پخپله ظاهر شي. **اعتراض:** خبره زمونږه شروع ده په ثبوت د صفتِ کلام کښې د باری تَعَالیٰ دپاره او تا پکښې مسئله د خلق القرآن شروع کړه د دی څه تعلق دے د صفت کلام سره ؟ **جواب:** ماتن رحمۃ اللہ علیہ مخکښې په بحث د صفت کلام کښې دا خبره په تصریح سره واضحه کړه چې د کلام اطلاق په کلام نفسی هم کیږی چې هغه ازلی او قدیم دے ؛ نو دغه شان د کلام اطلاق په کلام لفظی حادث باندی هم کیږی ؛ نو لکه څنګه چې د کلام اطلاق په نفسی او لفظی دواړو باندی کیږی دغه شان د قرآن کریم اطلاق هم په کلام نفسی او لفظی دواړو باندی کیږی لهذا په راروان عبارت کښې ماتن رحمۃ اللہ علیہ هم د دی خبری بیان کوی پدی بنیاد چې قرآن کریم هم د الله تَعَالیٰ صفت دے خو هغه چې کلام نفسی دے نظم متلو حادث نه.

مَسْئَلَةُ خَلْقِ الْقُرْاٰنِ (۱)

قوله: و القران کلام الله تَعَالیٰ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دوه دعوی ذکر کول دی.
۱۔ قران کلام الله دے. ۲۔ غیر مخلوق یعنی غیر حادث دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی دواړو دعوو وضاحت کوی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. اعتراض به اوکړی چې د اولے دعوی سره ئې تعلق دے «**و عقب القرآن**» سره. ﴿۲﴾.. جواب به ترینه اوکړی «**لما ذکر المشائخ**» سره. ﴿۳﴾.. تعلیل به ذکر کړی د مشائخ د عبارت دپاره «**لِئَلَّا یَسْبِقَ**» سره. ﴿٤﴾.. بل اعتراض ته به اشاره اوکړی چې د دویمے دعوی سره ئې تعلق دے «**و أقام غیر المخلوق**» سره. ﴿۵﴾.. جواب به ترینه اوکړی په دری طریقو سره «**تنبیهًا / و قصدًا علی / و تنصیصًا**» سره. ﴿٦﴾.. تحریر د محل النزاع به اوکړی «**و تحقیق الخلاف**» سره. ﴿۷﴾.. دلیل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**و دلیلنا ما مر أنه**» سره. ﴿۸﴾.. دلیل د معتزلۀ به ذکر کړی «**و أمّا استدلالهم بان**» سره. ﴿۹﴾.. رد به اوکړی په دلیل د دوی باندی «**فانها یقوم حجة**» سره. ﴿۱۰﴾.. دفع د اعتراض او یو تأویل د معتزلۀ به نقل کړی «**و المعتزلة لما لم یمکن**» سره. ﴿۱۱﴾.. تردید د تاویل د معتزلۀ به اوکړی «**و أنت خبیر بان المتحرک**» سره.

(۱).. د فتنة خلق القرآن بانی او مشر موجد جعد بن درهم المقتول ۱۲٤هـ دے ، بیا د دنه روسته د دی فتنے مشر او جنډه اوچتونکے جهم بن صفوان المقتول ۱۲۸ هـ وو ، د دنه روسته په دریمه هجرئ کښې د دی بدعت سرخیل او پرچار کونکی بشر بن غیاث المرسی المتوفی ۱۲۷هـ او أحمد بن أبي داؤد المتوفی ۱۱۰ هـ وو ، او هم دوی مامون بن هارون لره د دی بدعتِ شنیعه عاشق جوړ کړے وو ، دا هغه ظالم وو چې ده عوام او علمآء کرام دواړو لره د دی ضلالت په تسلیمولو باندی په مختلفو طریقو سره زورولی او مظالم ئې پری کړی وو ، او امام أحمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ هم د ده د مظالمُ په ضد کښې راغلے وو ، بالآخر په ۲۳٤ هجری کښې په زمانه د خلافت د متوکل علی الله المتوفی ۲٤٦هـ کښې پدی بدعت باندی پابندی ولګیده.

کوم خلق چې قرآن ته مخلوق وائی د دی خلقو مقصد دا وو چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ چې د قرآن کریم معانی او مفاهیم د خپل نبي په زړه کښې اچولی دی چې دغه معانی او مفاهیم نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بیا خلقو ته په خپل کلام کښې پیش کړی دی. یعنی قرآن کریم کلام الله ندے بلکه کلام الرسول دے حلانکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ په قرآن کریم دا خبره رد کړی ده چې دا وینا د بشر ده فرمائی: إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (۲۵) سَأُصْلِيهِ سَقَرَ ﴿المدثر: ۲۵، ۲٦﴾ بلکه کفارُ هم دا خبره تسلیم کړی ده چې دا وینا د انسان نده.

قوله: و عَقَب القران: ۱۔ اعتراض دا دے چې عبارت د ماتن رحمۃ اللہ علیہ صحیح ندے ؛ ځکه چې مشتمل دے په استدراک باندی او کوم عبارت چې شان ئی دا وی صحیح نوی. کبری ظاهره ده. دلیل د صغری دا دے چې بنا د متونُ په اختصار سره وی ماتن رحمۃ اللہ علیہ د «القرآن» نه روسته «کلام الله» لفظ اضافه کړو د دی خو څه ضروت نشته ؛ ځکه دا هر چاته معلومه ده چې قرآن کلام الله دے ؟

قوله: لماذکر المشائخ: ۲۔ جواب دا دے چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت کښې تقلید د مشائخ کړے دے ؛ ځکه دوی وائی چې «**القرآن کلام الله تَعَالیٰ غیر مخلوق**» به وایو ، او «**القران غیر مخلوق**» به نه وایو. اوس اعتراض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ نه ختم شو خو مشائخ ته متوجه شو چې هغوی ولی داسی عبارت وائی او د لنډ عبارت نه منع کوی ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی تعلیل ذکر کوی.

قوله: لئلا یسبق الی الفهم: ۳۔ حاصل د تعلیل دا دے چې چونکه په عرف کښې د قرآن اطلاق په نظم متلو حادث یعنی کلام لفظی باندی کیږی چې مرکب دے د حروفُ او اصواتُ نه ، اوس که مونږه «**القران غیر مخلوق**» عبارت او وایو ؛ نو د شهرت په وجه به د خلقو ذهن دغه نظم متلو حادث ته ځی چې کنی کلام لفظی غیر مخلوق دے حلانکه نظم متلو چې کلام لفظی دے او کمپنو چاپ کړے دے حادث دے اتفاقًا ، پدی وجه ماتن رحمۃ اللہ علیہ د «**القرآن**» نه روسته «**کلام الله**» اضافه کړو چې څوک دا ونه وائی چې کلام لفظی چې مرکب دے د حروفُ او اصوات نه قدیم دے لکه څنګه چې دیته ذهاب کړے دے حنابلؤ د جهالت یا د عناد په وجه باندی.

﴿ملاحظة﴾.. حنابله چې کلام لفظی ته قدیم وائی ؛ نو دا نه جهلا ده او نه عنادا ده ؛ ځکه پدی هر څوک خبر دے چې ملفوظ قرآن او نقوش حادث دی ، بلکه دیته مبالغه فی الکلام او ادعائی کلام وائی ، چونکه د حنابلؤ مقابله د معتزلؤ سره وه چې هغوی د کلام نفسی نه منکر وو او کلام ئی مطلقا حادث ګڼړلو ؛ نو حنابلؤ **مبالغةً و إدّعاءً** بغیر د تفصیل نه کلام ته قدیم او وی ، حتی چې حنابلؤ دومره مبالغه کړی ده چې د قرآن کریم د پاڼړو ، کتو ، بلکه د غلاف ئی هم دعوی د قِدم کړی ده.

قوله: و أقام غیر المخلوق: ٤۔ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ بل اعتراض کول دی چې تعلق ئی دویمی دعوی سره دے. چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا دعوی چې «**القران کلام الله غیر مخلوق**» صحیح نده ؛ ځکه پدیکښې خروج دے د بحث نه ، او کومه دعوی چې شان ئی دا وی صحیح نه وی ، کبری ظاهره ده خروج عن البحث څه خبره نده. دلیل د صغری دا دے چې زمونږه خبره شروع ده په قدم او حدوث د صفت کلام کښې نه په خلق او عدم خلق کښې او تا دعوی د قرآن کریم د عدم خلق وکړه ؟

قوله: تنبیهًا علی: ٥۔ په دری طریقو سره جواب کوی. ۱۔ تنبیه ورکول دی په اتحاد د حادث او مخلوق باندی چې دا لفظین مترادفین دی ؛ نو ماتن رحمۃ اللہ علیہ دوه کاره په یوځل وکړه ، یو ئی دعوی ذکر کړه. او دویم ئی ترادف ته هم اشاره وکړه. ۲۔ «**و قصدًا الی جَرْیِ الکلام**» د دویم جواب حاصل دا دے چې پدی الفاظ سره په دعوی ذکر کولو کښې مقصود توافق د دعوی دے د حدیث د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ سره چې هغه فرمائی: «**القرآن کلام الله غیر مخلوق و من قال انه مخلوق فهو کافر بالله العظیم**»

اګر چې دا حديث صحيح ندے ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «لا اصل له» او خلاصة الطيبي واله ليکي «هذا الحديث موضوع». ۳۔ و تنصيصًا على محل الخلاف» دریم جواب دے چې د اهل السنة و الجماعة او معتزلؤ په مابين کښې چې پدې باب کښې کومه مسئله مختلفةٌ فيها ده ؛ نو هغه په عنوان د «مسئلة خلق القران» سره مشهوره ده نه په عنوان د «مسئلة حدوث القران» سره. لهذا ماتن رحمۃ اللہ علیہ هغه عنوان چې دا مسئله پرې مشهوره ده په هغې تصريح وکړه چې څوک دا ګمان ونکړي چې دا څه بله مسئله ده.

قوله: و لهذا تترجم هذه العبارة: شارح رحمۃ اللہ علیہ تفريع کوی پدی دريم جواب باندی چې هم دغه وجه ده چې دا مسئله فی مابين الفريقين مشهوره ده په «القرآن مخلوق و غير مخلوق» سره ؛ نو دا مسئله په عنوان د «مسئلة خلق القران» سره مترجم او معنون کولے شی. **اعتراض:** د اهل السنة والجماعة رائی خو دا ده چې قرآن غير مخلوق دے ؛ نو بيا خو پکار ده چې دا مسئله په عنوان د «مسئلة عدم خلق القرآن» سره ذکر کيدے نه په عنوان د «مسئلة خلق القرآن» سره ؛ ځکه چې دا خو د معتزلؤ عقيده ده ؟ **جواب:** چونکه ايجاد د دی مسئلے معتزلؤ کړے دے لهذا د دی عنوان هم معتزلؤ وضع کړو بيا د فريقينُ په مينځ کښې هم دغه عنوان مشهور شو. لکه نن صبا چې «مسئلة القراءة خلف الامام» يا «مسئلة رفع اليدين» پدی عنوان سره مشهوره ده ورنه عند الاحناف خو عدم قراءت او عدم رفع اليدين عنوان پکار وو.

قوله: و تحقيق الخلاف: ٦۔ تحرير د محل النزاع کوی چې د معتزلؤ او زمونږه په مينځ کښې چې کوم اختلاف په قدم او حدوث د صفت کلام کښې دے دا بنا دے په يو بل اختلاف باندی چې هغه اثبات د کلام نفسی دے او نفی د کلام نفسی ده. پدی شان چې مونږه اثبات د کلام نفسی کوو او معتزله انکار او نفی د کلام نفسی کوی لهذا اصل اختلاف د خلق القرآن او عدم خلق القرآن ندے. اوس که مونږه هم د معتزلؤ پشان کلام منحصر کړو په کلام لفظی کښې ؛ نو مونږه خو هم د کلام لفظی د قدم قائل نه يو ، بيا مذهب د معتزلؤ حق دے. او که معتزله زمونږه پشان د کلام نفسی قائل شی ؛ نو هغوی هم کلام نفسی ته حادث نه شی ويلے بلکه هغوی به هم د قدم او د عدم خلق القرآن قول کوی بيا پدی صورت کښې زمونږه مذهب حق دے ، پس محل النزاع متعين شو چې کلام نفسی ثابت دے که نه ؟

قوله: و دليلنا مامرّ آنه: ۷۔ دلائل د أهل السنة والجماعة ذکر کوی په اثبات د کلام نفسی باندی. چې مخکښې تير شوی دی چې په اجماع الامة او تواتر النقل عن الانبياء سره دا خبره ثابت ده چې الله تَعَالٰی متکلم دے ، او د ټولو اهل لغت واله پدی خبره اتفاق دے چې د مشتق حمل په هغه څه باندی کيږی چې مأخذ الاشتقاق په هغه پوری قائمه وی. اوس کله چې الله تَعَالٰی متکلم شو ؛ نو مبدأ الاشتقاق د متکلم چې تکلم او کلام دے هغه به قائم وی په ذات د باری تَعَالٰی پوری. اوس دا خبره خو ظاهره ده چې قيام د کلام لفظی حادث په الله تَعَالٰی پوری نه شی کيدے ؛ ځکه الله تَعَالٰی محل د حوادث ګرځی پس متعين شوه دا چې کلام نفسی به قائم وی په الله تَعَالٰی پوری. لهذا ثابت شو کلام نفسی صفت د الله تَعَالٰی دپاره.

وَ اَمَّا اِسْتِدْلَالُهُمْ بِاَنَّ الْقُرْاٰنَ مُتَّصِفٌ بِمَا هُوَ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوْقِ وَ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ مِنَ التَّالِيْفِ و التَّنْظِيْمِ و الْاِنْزَالِ و التَّنْزِيْلِ وَ كَوْنُهُ عَرَبِيًّا مَسْمُوْعًا فَصِيْحًا مُعْجِزًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَاِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلَى الْحَنَابِلَةِ لَا عَلَيْنَا لِاَنَّا قَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ النَّظْمِ وَ اِنَّمَا الْكَلَامُ فِيْ مَعْنَى الْقَدِيْمِ. والمعتزلةُ لَمَّا لَمْ يُمْكِنْهُمْ اِنْكَارُ كَوْنِهِ تَعَالٰى مُتَكَلِّمًا ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّهُ تَعَالٰى مُتَكَلِّمٌ بِمَعْنٰى اِيْجَادِ الْاَصْوَاتِ وَ الْحُرُوْفِ فِيْ مَحَالِّهَا اَوْ اِيْجَادِ اَشْكَالِ الْكِتَابَةِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ وَاِنْ لَّمْ يُقْرَأْ عَلٰى اِخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ. وَاَنْتَ خَبِيْرٌ بِاَنَّ الْمُتَحَرِّكَ مَنْ قَامَتْ بِهِ الْحَرَكَةُ لَا مَنْ اَوْجَدَهَا وَ اِلَّا يَصِحُّ اِتِّصَافُ الْبَارِيْ بِالْاَعْرَاضِ الْمَخْلُوْقَةِ لَهُ تَعَالٰى وَ اللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا. ترجمه: او هر چې استدلال د معتزلو دے (پدې خبره چې قرآن کلام الله مخلوق دے) چې بیشکه قرآن کریم متصف دے په بعض هغه اوصاف چې هغه صفات د مخلوق او علامات د حدوث دی، چې مؤلف کیدل، منظم کیدل، په یو ځل نازل کیدل، لګ لګ نازل کیدل دی او د قرآن عربي کیدل، او ریدلے شوے، فصیح کیدل، معجز کیدل وغیره دی، پس دا استدلال د حنابلو په خلاف حجت کیدے شی نه زمونږه په خلاف باندی؛ ځکه چې مونږه قائل یو په حدوث د نظم او لفظ باندی، او خبره زمونږه په معنی قدیمه کښې ده. او معتزله کله چې نه وو ممکن دوی لره انکار د کیدلو د الله تعالی نه متکلم پس تګ وکړو دوی دیته چې الله تعالی متکلم دے په معنی د موجود کولو د اوازونو او حروف په محلونو خپلو کښې، او یا په معنی د موجود کولو د اشکال د کتابت په لوح محفوظ کښې اګر چې نه لوستلے کیږی. سره د اختلاف نه مینځ د دوی کښې. او تاته پته ده چې متحرک هغه چاته وائی چې په چا پورې حرکت قائم وی نه هغه څوک چې موجود کړے وی هغه حرکت لره، او که داسې نه شی؛ نو صحیح به شی موصوف کیدل د باری تعالی په هغه اعراض باندی چې الله تعالی پیدا کړی دی او الله تعالی د دینه اوچت دے په اوچت والی لوی سره.

تشریح: قوله: و أما استدلالهم بان القرآن: ۸ ـ استدلال د معتزلو نقل کوی پدی خبره چې صفت کلام او قرآن حادث او مخلوق دے. دعوی ئی دا ده چې «القرآن مخلوق» دلیل ئی په نمط د قیاس اقترانی سره ذکر کوی چې «لانَّ القرآن متَّصفٌ بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدُوث، و کلُّ ما هٰذا شانه فهُوَ مخلوقٌ» نتیجه دا شوه چې «فالقرآن مخلوقٌ» «دلیل الکُبری» ظاهر دے چې کوم شئ په کومو صفات باندی موصوف وی؛ نو هم هغه شئ وی، که یو شئ موصوف په صفاتُ د واجب وو پس واجب به وی او که موصوف په صفات د ممکن او حادث وو پس ممکن او حادث به وی، او که یو شئ موصوف په صفات د ممتنع وو پس ممتنع به وی. «دلیل الصُّغری» دا دے چې قرآن کریم متصف دے مثلا: ۱ـ په «تألیف» چې دا عبارت دے د صِرفِ جمع نه او صرفِ جمع تقاضا د سبق اجزاء کوی لهذا تالیف په خپل وجود کښې اجزاء ته محتاج شو او احتیاج أماره د حدوث او مخلوق ده. ۲ـ «تنظیم» چې دا عبارت دے د «جَمْعُ الْکَلِمات مترتّبَةَ المعانی مُتَناسِقَةَ الدَّلات علی ما یَقتضیْه الطَّبع» نه. یعنی کوم ځائے کښې چې دلالت مطابقی مناسب وی هلته دلالت مطابقی ذکر کول، او کوم ځائے چې دلالت تضمنی مناسب وی هلته تضمُّنی او چرته چې التزامی مناسب وی هلته دلالت إلتزامی ذکر کول، دغه شان کوم ځائے کښې تاکید، یا تحقیر، یا تعظیم مناسب وی هلته د هغی مطابق کلام ذکر کول. لهذا تنظیم هم په خپل وجود کښې محتاج شو وجود د کلماتُ ته او احتیاج اماره د حدوث او مخلوق ده. ۳ـ «الإنزال و التَّنزِیل» کما قال تعالی: إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ [الدخان: ۳] وقال تعالیٰ: وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا [الإسراء: ۱۰۶] إنزال او تنزیل دواړه عبارت دے د انتقال د شئ من المکان الاعلی إلی المکان الأسفل ته، خو فرق دا دے چې إنزال دفعةً واحدةً نزول

وی ، او تنزیل تدریجا نزول وی. هر څنګه چې وی خو انزال او تنزیل دواړه مکانی دی ، او کوم شئ چې موصوف بالمکان وی هغه حادث وی. ٤۔ «عربیًا» کما قال تعالیٰ: **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** [یوسف: ۲] او عربي محتاج ده وضع العرب ته چونکه عرب حادث دی ؛ نو وضع به ئی هم حادث وی لهذا عربي هم حادث او مخلوق شوه. ٥۔ «**فصیحًا**» فصیح کیدل تقاضا د کثرت استعمال کوی او استعمال حادث دے ؛ نو کثرت استعمال هم حادث شو لهذا فصاحت هم حادث شو. ٦۔ «**مسموعًا**» قال تعالیٰ: **إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا** [الجن: ۱] چونکه سمع د اواز کیږی او اواز حادث دے ؛ نو مسموع کیدل هم حادث او مخلوق شو. ۷۔ «**مُعجزًا**» معجز کیدل د کلام په وخت د **تحدّی** «چیلنج» کښې ظاهریږی او **تحدّی** حادث ده ؛ څکه **تحدّی** په نسبت سره غیر ته وی ؛ نو په **تحدّی** کښې اسناد الی الغیر راغے او اسناد الی الغیر حادث دے لهذا معجز کیدل هم حادث شو. ۸۔ «**الی غیر ذٰلک**» مثلا: نسخ ، کتابت ، محکم ، متشابه وغیره صفات هم صفات د حادث دی او قرآن کریم پرې موصوف دے ؟

قوله: فانما یقوم حجة علی الحنابلة: ۹۔ رد دے په دلیل د معتزلۇ باندی. چې دا تا چې کوم اوصاف ذکر کړه ؛ نو دا اوصاف د کلام لفظی دی او د دی په حدوث مونږه هم قائل یو ؛ څکه خو مونږه مخکښې دا ثابته کړی ده چې کلام نفسی صفت د باری تعالیٰ دے نه کلام لفظی. لهذا ستا استدلال زمونږه په خلاف حجت نه شی کرځیدے بلکه دا په حنابلو باندی حجت دے چې هغوی کلام د باری تعالیٰ مؤلف من الحروف و الاصوات ګنړی او بیا ئی هم قدیم ګنړی.

قوله: و المعتزلة لما لم یمکنهم: ۱۰۔ د معتزلۇ یو تأویل رانقل کوی د دفع د اعتراض دپاره چې اے اهل سنت والجماعت ستاسو رد په معتزلۇ باندی صحیح ندے ؛ څکه چې معتزله خو الله تعالیٰ متکلم ګنړی تاسو ولې په هغوی باندی رد کوئ ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې دا صحیح ده چې معتزله د الله تعالیٰ دپاره صفت کلام ثابتوی او د دینه دوی انکار نه شی کولے ؛ څکه چې په قرآن کریم کښې په واضح الفاظ سره ذکر دی چې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ متکلم دے ، احادیث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ هم پدی باره کښې بے شماره دی او په اجماع د امت سره هم ثابته ده چې الله تعالیٰ متکلم دے ، خو دوی تأویل کوی چې د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ د متکلم کیدو دا مقصد ندے چې صفتِ کلام په هغه پورې قائم دے بلکه د دی مقصد دا دے چې الله تعالیٰ د اصواتُ د کلام ایجاد کړے دے په خپلو مِحالُ او مواضعُ کښې چې په کلام باندی دلالت کوی. مثلا: د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ سره الله پاک تکلم کړے دے پدی معنی چې الله تعالیٰ ایجاد د صوت وکړو په کوه طُور کښې یا په هغه شَجَرَه کښې چې موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ پکښې کلام اورِ لیدلے وو ، یا الله تعالیٰ د کلام د حروف ایجاد کړے دے په خپلو مواضع کښې مثلا: په لِسان د جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې یا په لسان د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې ، او یا ئی په کلام دلالت کونکی نقوش او اشکال د کتابت په لوح محفوظ کښې موجود کړی دی چې جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته ګوری او د هغی نه اخذ کوی اګر چې الله تعالیٰ پخپله د هغی قراءت ندے کړے خو نسبت ئی الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته کیږی ؛ څکه چې قراءت د الله تعالیٰ خو ضروری ندے ، مثال ئی داسی دے لکه مصنفین یو کتاب ولیکی او اشکال د کتابت په کتاب کښې ثَبْتْ کړی نه پرې تلفظ اوکړی او نه ئی قراءت اوکړی. خو بیا هم دغه کلام مصنفینُ

طرف ته منسوب کیږی چې فلانکی مصنف داسې ویلی دی مثلاً: علامه عینی رحمة الله علیه په «عمدة القاری» کښې داسې ویلی دی. بیا د معتزلو په خپل مینځ کښې اختلاف دے په کیفیت د اخذ القرآن کښې عن الله تعالیٰ چې جبرئیل علیه السلام د باری تعالیٰ نه قرآن څنګه حاصل کړے دے؟ بعض وائی: الله جل شانه یو اواز پیدا کړے دے دلالت کونکے په کلام خپل باندې چې جبرئیل علیه السلام ئې واوری بیا ئې نازل کړی. بعض وائی: په لوح محفوظ کښې ئې د کتابت اشکال او نقوش موجود کړی دی چې جبرئیل علیه السلام هغه او وینی پس پوهه شی پرې. بعض وائی: باری تعالیٰ ایجاد الحروف کوی فی لسان جبرئیل علیه السلام. بعض وائی: فی لسان الرسول علیه السلام؛ شارح رحمة الله علیه څکه فرمائی: «علی اختلاف بینهم»

قوله: و أنت خبیر: ۱۱ـ د معتزلو د تاویل تردید کوی په دوه طریقو سره. ۱ـ دا چې د معتزلو دغه تاویلِ مذکوره د لغت د قواعدُ نه خلاف دے؛ څکه چې د لغت په اعتبار سره د مشتقی اطلاق په هغه څه کیږی چې په مأخذ الاشتقاق د دغه مشتقی باندې موصوف وی، نه په هغه چا چې موجِدْ د مأخذ الاشتقاق وی. مثلاً: د متحرک اطلاق په هغه چا کیږی چې موصوف بالحرکة وی نه چې موجِدْ د حرکت وی، دغه شان متکلم به هم هغه څوک وی چې موصوف بالکلام وی نه هغه څوک چې موجِد د کلام وی. ۲ـ که الله تبارک وتعالیٰ متکلم شی پدې معنی چې موجِد د کلام دے؛ نو بیا پکار ده چې په الله تبارک وتعالیٰ اطلاق د أبیض، أسود وغیره اعراضُ هم صحیح شی «العیاذ بالله» څکه چې یقینا الله تعالیٰ مُوجِد لِلْبَیَاضِ والسَّوَادِ فِی الْغَیْر دے او دا خو محال ده لهذا د معتزلو تأویلِ مذکور غلط دے.

جَوَابُ شُبْهَةِ الْمُعْتَزِلَةِ

و مِنْ أَقْوٰی شُبَهِ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّكُمْ مُتَّفِقُوْنَ عَلٰی أَنَّ الْقُرْآنَ إِسْمٌ لِمَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفَّتَيِ الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا و هٰذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ مَكْتُوْبًا فِی الْمَصَاحِفِ مَقْرُوًّا بِالْأَلْسُنِ مَسْمُوْعًا بِالْأٰذَانِ وَ كُلُّ ذٰلِكَ مِنْ سِمَاتِ الْحُدُوْثِ بِالضَّرُوْرَةِ. فَأَشَارَ إِلَی الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ «وَهُوَ» أَیِ الْقُرْآنُ الَّذِیْ هُوَ كَلَامُ اللهِ تَعَالٰی «مَكْتُوْبٌ فِی مَصَاحِفِنَا» أَیْ بِأَشْكَالِ الْكِتَابَةِ وَصُوَرِ الْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ «مَحْفُوْظٌ فِیْ قُلُوْبِنَا» أَیْ بِالْأَلْفَاظِ مُخَيَّلَةٍ «مَقْرُوْءٌ بِأَلْسِنَتِنَا» بِحُرُوْفِهِ الْمَلْفُوْظَةِ الْمَسْمُوْعَةِ «مَسْمُوْعٌ بِأٰذَانِنَا» بِتِلْكَ أَيْضًا «غَيْرُ حَالٍّ فِيْهَا» أَیْ مَعَ ذٰلِكَ لَيْسَ حَالًّا فِی الْمَصَاحِفِ وَ لَا فِی الْقُلُوْبِ وَ لَا فِی الْأَلْسِنَةِ وَ لَا فِی الْأٰذَانِ بَلْ هُوَ مَعْنًی قَدِيْمٌ قَائِمٌ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰی يُلْفَظُ و يُسْمَعُ بِالنَّظْمِ الدَّالِّ عَلَيْهِ وَ يُحْفَظُ بِالنَّظْمِ المخيَّلِ و يُكْتَبُ بِنُقُوْشٍ و أَشْكَالٍ مَوْضُوْعَةٍ لِلْحُرُوْفِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ النَّارُ جَوْهَرٌ مُضِيْءٌ مُحْرِقٌ يُذْكَرُ بِاللَّفْظِ وَ يُكْتَبُ بِالْقَلَمِ وَ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ كَوْنُ حَقِيْقَةِ النَّارِ صَوْتًا وَّ حَرْفًا، وَتَحْقِيْقُهُ أَنَّ لِلشَّیْءِ وُجُوْدًا فِی الْأَعْيَانِ وَ وُجُوْدًا فِی الْأَذْهَانِ وَ وُجُوْدًا فِی الْعِبَارَةِ وَ وُجُوْدًا فِی الْكِتَابَةِ، فَالْكِتَابَةُ تَدُلُّ عَلَی الْعِبَارَةِ وَهِیَ عَلٰی مَا فِی الْأَذْهَانِ وَ هُوَ عَلٰی مَا فِی الْأَعْيَانِ فَحَيْثُ يُوْصَفُ الْقُرْآنُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيْمِ كَمَا فِیْ قَوْلِنَا: اَلْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوْقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيْقَتُهُ الْمَوْجُوْدَةُ فِی

الْخَارِجِ وَ حَيْثُ يُوْصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوْقَاتِ وَالْمُحْدَثَاتِ يُرَادُ بِهِ الْأَلْفَاظُ الْمَنْطُوْقَةُ الْمَسْمُوْعَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا: قَرَأْتُ نِصْفَ الْقُرْآنِ اَوِ الْمُخَيَّلَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا: حَفِظْتُ الْقُرْآنَ اَوْ يُرَادُ بِهِ الْأَشْكَالُ الْمَنْقُوْشَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا يَحْرُمُ لِلْمُحْدِثِ مَسُّ الْقُرْآنَ. **ترجمه:** او د قوی ترین دلائل د معتزلؤ نه دا دے چې تاسو متفق ئی پدی خبره چې قرآن نوم دے د هغه څه چې نقل شوے دے مونږه ته په مينځ د دوه ګټو د مصاحفُ کښې په طريقے د تواتر سره، او دا مستلزم ګرځی دی لره چې دا به ليکلے شوے وی په مصاحفُ کښې، لوستلے کيږی به په ژبو باندی، اوريدلے کيږی به په غوږونو باندی، او دا ټول د علامات د حدوث نه دی يقينا. پس مصنف رحمة الله عليه اشاره وکړه جواب ته پدی قول سره: چې دا قرآن چې کلام د الله دے ليکلے شوے دے په مصاحفُ زمونږه کښې يعنې په اشکالُ د کتابت او صورتونو د حروف هغه سره چې دال دی په حروف باندی، محفوظ دے په زړونو زمونږه کښې يعنې په خيالی الفاظُ سره. لوستلے کيږی په ژبو زمونږه سره يعنې په هغه حروفُ چې قابل د تلفظ او سماع دی. او ريدلے شوے په غوږونو زمونږه باندی په دغه حروف سره هم دغه شان. نه دے حلول کونکے پديکښې يعنې سره د دی ټولو خبرو نه ندے حلول کونکے په مصاحفُ کښې او نه په زړونو کښې او نه په ژبو او نه په غوږونو کښې. بلکه دغه قرآن معنی قديمه ده چې قائم ده په ذات د باری تعالیٰ پوری. تلفظ پری کيدے شی او ريدلے کيدے شی په هغه لفظ سره چې دلالت کونکے دے پدی باندی. او حفظ کولے شی په هغه نظم «الفظ» خيالی سره «چې په خزانه خيال کښې جمع دے» او ليکلے شی په نقوشُ او هغه اشکالُ چې وضع شوی دی دپاره د حروف دلالت کونکی په هغی باندی. لکه چې ويلے کيږی: چې وُور «نار» يو جوهر دے رڼړا کونکے سوزونکے دے. دا ذکر کيږئ په لفظ سره او ليکلے کيږی په قلم سره او نه لازميږی د دينه کيدل د حقيقت د وُور اواز او حرف. او تحقيق د جواب دا دے چې د شئ دپاره يو وجود دے په خارج کښې او بل وجود دے په ذهنونو کښې، او بل وجود دے په عبارت کښې، او بل وجود دے په ليکلو کښې. پس کتابت دلالت کوی په عبارت باندی او عبارت دلالت کوی په وجود ذهنی او وجود ذهنی دلالت کوی په وجود خارجی باندی. پس په کوم ځائے کښې چې موصوف شی قرآن په هغه څه چې د لوازمُ د قديم نه دی لکه پدی وينا زمونږه کښې چې «القرآن غير مخلوق» پس مراد به پدی سره حقيقتِ موجوده د دی وی په خارج «نفس الامر» کښې، او کله چې موصوف کړے شی قرآن په هغه څه چې هغه د لوازمُ د مخلوق او حدوث نه وی؛ نو مراد کولے به شی د دينه هغه الفاظ چې ويلے کيږی اوريدلے کيږی لکه پدی وينا زمونږه کښې «قرأت نصف القرآن» او يا الفاظ مخيله لکه پدی قول زمونږه کښې «حفظت القرآن» او يا به مراد کولے شی پدی سره اشکال نقش کړے شوی لکه پدی قول زمونږه کښې «يحرم للمحدث مس القرآن».

تَشْرِيْح: قوله: و من أقوى شبه المعتزلة: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره بيا دری خبری دی. ربط، تمهيد او دفع السوال. د سوال جواب سره به ټولے خبری وشی. سوال دا دے چې خبره زمونږه شروع ده په صفت کلام د باری تعالیٰ کښې او پدی روسته متن کښې خو ماتن رحمة الله عليه د قرآن کريم تعريف شروع کړو چې پدی سره ده خروج عن البحث وکړو؟ **جواب:** خروج عن البحث نشته بلکه د معتزلؤ يو قوی ترين دليل، شبهه او اعتراض دے پدی خبره چې قرآن کريم قديم غير مخلوق ندے بلکه دا مخلوق او حادث دے. ماتن رحمة الله عليه د دغے شبهې ترديد او جواب کوی په ما بعد عبارت سره. د معتزلؤ دليل او اعتراض دا دے چې اے اهل السنة والجماعة تاسو ټول متفق ئی پدی خبره چې قرآن کريم نوم دے د هغه څه چې زمونږه په رسول عليه السلام باندی نازل شوی دی په مابين د دوه قايو، ګتو، جلدونو، مصاحفُ کښې په طريقے د تواتر سره. د دی تعريف نه صفا معلومه شوه چې قرآن کريم به خامخا مکتوب فی المصاحف، محفوظ فی القلوب، مسموع بالآذان، مقروء بالالسن وی؛ ځکه چې مونږه ته نقل بغير د دی اوصافُ نه ممکن ندے؛ او دا ټول اوصاف علامات د حدوث او مخلوق دی لهذا قرآن کريم هم مخلوق او حادث شو؟

قوله: فأشار الى الجواب بقوله و هو: چې کلام چونکه دوه قسمه دے «**کلام لفظی ، کلام نفسی**» دا مذکوره اوصاف د کلام لفظی دی حقیقیةً او د کلام نفسی اوصاف دی مجازًا او مونږه کلام نفسی ته قدیم وایو چې صفت د حق المبین دے نه کلام لفظی ته. پاتی شوه دا خبره چې د کومے علاقے په وجه د مذکوره اوصاف اطلاق په کلام نفسی باندی مجازًا دے ؟ **جواب:** د معنی حقیقی او مجازی په مینځ کښې علاقه د دال مدلول ده پدی شان چې کلام لفظی دال دے او کلام نفسی ئی مدلول دے ؛ نو مونږه اوصاف د دال راواغستل او اطلاق مو وکړو د هغی په مدلول باندی.

قوله: و هو ای القرآن الذی هو کلام الله: ماتن رحمۃ اللہ علیہ هم دغه جواب کوی خلاصه د جواب دا شوه چې د کلام نفسی اتصاف په کتابت ، قراءت ، محفوظ کیدلو او مسموع کیدلو مجازا دے دا اوصاف اصل کښې د کلام لفظی دی چې دال دے په کلام نفسی باندی. اوس د کلام نفسی د مکتوب کیدلو مقصد به دا وی چې په کلام نفسی باندی دلالت کونکی حروف او نقوش مکتوب دی. دغه شان د کلام نفسی د محفوظ کیدلو فی القلوب مقصد به دا وی چې پدی باندی دلالت کونکی هغه صُوَرْ او اشکال د حروف محفوظ دی کوم چې په خزانه خیال کښې جمع دی. دغه شان د مقروء او مسموع مقصد به دا وی چې په کلام نفسی باندی دلالت کونکی الفاظ لوستلے کیږی اوریدلے کیږی.

اُغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. تَشْرِیْحُ الجواب به ذکر کړی «**ای مع ذلک**» سره. ﴿۲﴾.. تشبیه د معقول به د محسوس سره ورکړی «**کما یقال النار**» سره. ﴿۳﴾.. تحقیق د جواب به وړاندی کړی «**و تحقیقه أن للشئ**» سره. ﴿۴﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی «**و لما کان دلیل الاحکام**» سره. ﴿۵﴾.. یو اختلاف به ذکر کړی «**و أما الکلام القدیم**» سره. ﴿۶﴾.. دفع د اعتراضین به وکړی «**فمعنی قوله تَعَالیٰ / فموسی عَلَیْہِ السَّلَامُ**» سره. ﴿۷﴾.. د اعتراضاتُ او جواباتُ سلسله به شروع کړی متعلق د دی مبحث سره «**فان قیل لو کان کلام الله**» سره.

قوله: ای مع ذلک لیس حالا: ۱ـ تَشْرِیْحُ داسی کوی چې باوجود د دینه چې دغه اوصاف یعنی مکتوب ، محفوظ ، مقروء ، مسموع کیدل د کلام نفسی دپاره مجازی اوصاف دی پدی شان چې کلام نفسی په مصاحفُ ، قلوبُ ، السنه او آذان کښې حلول ندے کړے چې د دغه محل «**مصحف قلب ، لسان ، اُذن**» د حدوث په وجه باندی حال «**کلام نفسی**» هم حادث شی بلکه کلام نفسی یوه معنی قدیمه ده چې قائم ده په ذات د باری تَعَالیٰ پوری. تلفظ او سمع چې کیږی ؛ نو د الفاظ داله کیږی ، دغه شان حفظ چې کیږی ؛ نو د الفاظ مخیّله کیږی. او لیکل چې کیږی ؛ نو په هغه نقوشُ او اشکالُ کیږی چې د حروف داله دپاره وضع شوی دی. لنډه دا چې زمونږه مخی ته چې کوم قرآن کریم په شکل د کتابت او قرآءت کښې موجود دے دا په کلام نفسی باندی دال دے او کلام نفسی ته مکتوب وغیره ویل مجازًا دی لهذا په کلام نفسی حکم د حدوث لګول باطل دی لکه چې د معتزلؤ زعم دے.

قوله: کما یُقالُ النَّار: ۲ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د امر معقول تشبیه ورکوی د امر محسوس سره. مثلا: مونږه وایو «**النَّار جوهرٌ مُضِیْءٌ مُحْرِقٌ**» (وُور یوه رڼرا کونکی او سوزونکی ماده ده) پدی عبارت کښې مونږه د وور د إحراق تَکَلُّمْ وکړو او د دی کتابت مو وکړو خو د دی سره حقیقت د

نار بدل نه شو چې د قبیلې د صوت او حرف نه وګرځي ؛ ځکه که حقیقت د نار داسې شي ؛ نو
پکار ده چې بیا سوزول ونکړي لکه چې صوت او حرف سوزل نه کوي ، دغه شان د حرف او
صوت حقیقت هم په نار باندې بدل نه شو کنه پکار وه چې ژبه او کاغذ وسوزوي حالانکه
داسې نده. معلومه شوه چې د دې تکلم په وجه باندې د نار حقیقت نه بدلیږي ، بعینه دغه شان د
کلام لفظي د حدوث او مخلوق کیدو نه کلام نفسي حادث او مخلوق نه شي ګرځیدے ؛ ځکه چې
کلام نفسي نه لیکلے کیږي او نه مقروء واقع کیږي.

قوله: و تحقیقه أن للشيء: ۳ـ شارح رحمة الله علیه د جواب مذکور تحقیق کوي. چې د موجود شيء دپاره
څلور وجودات کیدے شي او د هر وجود دپاره ځانله ځانله احکام دي. هغه څلور وجودات دا دي:
۱ـ و جود في الاعیان. ۲ـ وجود في الاذهان. ۳ـ وجود في العبارة. ٤ـ وجود في الکتابة.

«**وجود في الاعیان**» عبارت دے د وجود د شيء نه په خارج او نفس الامر کښې چې دیته وجود
خارجي هم ویلے شي او وجود خارجي عبارت دے د دینه چې دا په خارج کښې متحقق وي بغیر د
فرض د فارض او بغیر داعتبار د معتبر نه ، یعنې داسې نده چې مثلا چا ئې تلفظ وکړو یا ئې کتابت
وکړو یا ئې په ذهن کښې متصور کړو ؛ نو هله به موجودیږي ، بلکه هر وخت به موجود وي که
څوک ئې تصور اوکړي او که اونکړي. «**وجود في الاذهان**» عبارت دے د وجود د شيء نه په ذهن
کښې چې دیته وجود ذهني هم ویلے شي چې دا موقوف وي په تصور ذهني د شيء باندې. «**وجود
في العبارة**» عبارت دے د وجود د شيء نه په تلفظ کښې چې د یو شيء دپاره لفظ وضع شي چې په
ژبه په هغې تلفظ کیږي ، او دیته وجود لفظي هم ویلے شي. «**و جود في الکتابة**» عبارت دے د وجود
د شيء نه په نقش کښې چې لفظِ موضوع د شيء په کاغذ وغیره باندې مکتوب او مُنَقَّش کړے شي
چې دیته وجود تحریري او کتابتي هم ویلے شي.

پس د دینه په دې خبره ځان پوهه کول غواړي چې وجود کتابتي دلالت کوي په وجود عبارتي
باندې ، او وجود عبارتي دلالت کوي په مافي الاذهان او ما في الاذهان دلالت کوي په مافي الاعیان
باندې. د دې ترتیب نه دا معلومه شوه چې مرتبه د کتابت فقط د دال ده پدې شان چې دا د چا
مدلول ندے. او مافي الاعیان فقط مدلول دے د چا دال ندے ، او مافي العبارة او مافي الاذهان من
وجه دال او من وجه مدلول دي. بیا دا خبره هم قابل غور ده چې د دې دوال دلالت په خپل
مدلولاتُ باندې یو شان ندے بلکه دلالت د کتابت په عبارت او د عبارت په ما في الذهن باندې
دلالت وضعي دے. او دلالت د مافي الذهن په مافي الاعیان باندې دلالت عقلي دے. اوس کله چې
د شيء واحد دپاره وجودات مختلفه کیدے شي نو د کلام دپاره هم دغه وجودات مختلفه مذکوره دي
چې د هر وجود په اعتبار سره په کلام باندې ځانله ځانله احکام لګي. مثلا: کوم ځائے کښې چې
د قرآن کریم داسې صفت ذکر کړے شي چې هغه صفت د لوازمُ د قدیم نه وي لکه دا قول شو:
«**القرآن غیر مخلوق**» نو مراد به د دینه وجود خارجي وي چې د هغې تعریف بره وشو چې دا د چا په
تصور یا تلفظ یا کتابت باندې ندے موقوف بلکه بغیر د تصور د کتابت تلفظ وغیره نه به موجود
وي او دغه کلام قائم دے په ذات د واجب تَعَالیٰ پورې او قدیم ازلي صفت دے. او په کوم ځائے
کښې چې د قرآن کریم داسې صفت بیان شي چې هغه د لوازمُ د مخلوق او حدوث نه وي ؛ نو د
دینه به وجود في العبارة او وجود لفظي مراد وي یعنې هغه الفاظ چې ویلے کیږي اوریدلے کیږي.

مثلا: دا قول زمونږه چې «قرأتُ نصفَ القرآن» یا به ترینه وجود ذهني مراد وي ، یعنې هغه خیالي الفاظ چې په خزانه د خیال کښې جمع دي. لکه دا قول زمونږه چې: «حفظتُ القرآن» او یا به وجود تحریري کتابتي مراد وي یعنې هغه الفاظ چې د هغې کتابت کیږي مُنَقَّش کیږي په پاڼړو وغیره باندې لکه دا قول زمونږه چې: «یحرم للمحدث مس القرآن» پدې څلورو وجودات کښې وجود خارجي وجود حقیقي دے او باقي درې واړه مجازي دي. حاصل دا چې اعتراض د معتزلو بې ځایه دے ؛ ځکه دوي چې کوم اوصاف ذکر کړه دا اوصاف د کلام لفظي دي او دوي په حدوث مونږه هم قائل یو. او کوم کلام ته چې مونږه قدیم غیر مخلوق وایو هغه کلام نفسي دے هغه هم پدې اوصاف متصف کیږي خو دغه اتصاف مجازي دے نه حقیقي چې کنې کلام نفسي محل د حوادثُ وګرځي. والله اعلم.

وَلَمَّا كَانَ دَلِيْلُ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ دُوْنَ الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ عرَّفَهُ اَئِمَّةُ الْاُصُوْلِ بِالْمَكْتُوْبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلِ بِالتَّوَاتُرِ وَ جَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلنَّظْمِ و الْمَعْنٰى جميعًا اَیْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنٰى لَا لِمُجَرَّدِ الْمَعْنٰى ، وَ اَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيْمُ الَّذِيْ هُوَ صِفَةُ الله تَعَالٰى فَذَهَبَ الْاَشْعَرِيُّ اِلٰى اَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يُّسْمَعَ وَ مَنَعَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْ اِسْحَاقِ الْاِسْفَرَائِيُّ وَ هُوَ اِخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرِ الْمَاتُرِيْدِيِّ ، فَمَعْنٰى قَوْلِهٖ تَعَالٰى: حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ الله ، يَسْمَعُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ: سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ فَمُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَام سَمِعَ صَوْتًا دَالًّا عَلٰى كَلَامِ الله تَعَالٰى لٰكِنْ لَمَّا كَانَ بِلَا وَاسِطَةِ الْكِتَابِ و الْمَلَكِ خُصَّ بِاِسْمِ الْكَلِيْمِ. **ترجمه:** او کله چې دے دلیل د احکام شرعیه صرف لفظ علاوه د معنی قدیم نه ؛ نو ائمة الاصول تعریف د قرآن کړے دے په «المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر» سره. او کرځولے دے دوي قرآن لره نوم دپاره د لفظ او معنی دواړو ، یعنې د لفظ دپاره ئې نوم ګرځولے د حیثیته د دلالت د دینه په معنی باندې نه د صرف معنی دپاره. او هر چې کلام قدیم هغه دے چې صفت د باري تعالٰی دے ؛ نو پس تګ کړے دے اشعري رحمه الله علیه دیته چې شان دا دے چې ممکن ده چې دا دي واوریدلے شي. او منع کړے دے دی لره استاذ ابو اسحٰق الاسفرائني رحمه الله علیه او دا مذهب مختار د شیخ ابو منصور ماتریدي رحمه الله علیه دے ، پس معنی د دې قول د الله تعالٰی «حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ الله» داده چې واوري هغه الفاظ چې دلالت کوي په دغه کلام نفسي باندې لکه چې ویلے کیږي: چې ما واوریدلو علم د فلانکي. پس موسی علیه السلام او ریدلے دے اواز دلالت کونکے په کلام د الله تعالٰی باندې ، خو کله چې هغه وو بغیر د واسطې د کتاب او فرشتے نه ؛ نو خاص شو په نوم د «کلیم» سره.

تَشْرِيْحُ: قوله: ولما كان دليل الاحكام: ١ـ غرض د شارح رحمه الله علیه پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده. معترض وائي: ستا د کلام حاصل دا شو چې قرآن کریم حقیقةً کلام نفسي دے دا خبره ستا غلطه ده ؛ ځکه چې دا خلاف ده د وینا د أئمة الاصول نه ، او هره خبره چې حال ئې دا وي صحیح نه وي. کبری ظاهره ده چې د أئمة الاصول نه خلاف ندے پکار ؛ ځکه هغوي تسلیم شوي خلق دي. دلیل د صغری دا دے چې ستاسو د کلام نه معلومه شوه چې قرآن کریم حقیقةً کلام نفسي دے چې صفت د الله تبارك وتعالٰی دے خو بل طرف ته ائمة الاصول چې کوم تعریف د قرآن کوي د هغې نه معلومیږي چې قرآن کریم نوم د کلام لفظي دے ؛ ځکه هغوي وائي: «هو المكتوب فی المصاحف المنقول الینا نقلا متواترا بلا شبهة فیه» دا صفات ټول د لفظ دي ؛ ځکه مکتوب کیږي کلام لفظي ، او نقل وغیره هم د کلام لفظي کیږي نه د کلام نفسي. دغه شان اصولیان وائي: «و هو اسم للنَّظْمِ والمعنى جَمِيْعًا» پدیکښې تصریح ده چې قرآن کریم نوم د لفظ او معنی دواړو دے

حقیقة ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب ورکړو. چې د هر چا ځانله ځانله اغراض او مقاصد وي چې د هغې مطابق هغوی تعریفات د اشیاء کوي. چونکه د اصولیانُ غرض استنباط الاحکام و اثباتُها دے چې وجوب ، نُدب ، اباحت وغیره دي. او احکام مستفاد کیږي د لفظ نه ، نه د معنی نه ، لهذا هغوی تعریف څکه په دغه الفاظُ سره کړے دے. او نوم ئې ګرځولے دے د لفظ او معنی دواړو دپاره.

قوله: ای للنظم من حیث الدلالة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده. چې ته وائې اصولیانُ قرآن کریم نوم د لفظ او معنی دواړو ګرځولے دے ؛ نو د دې معنی به دا وي چې بعض قرآن د لفظ او بعض د معنی نه عبارت دے **و الامر لیس کذلک** ؟ **جواب:** دا مقصد ندے بلکه مقصد دا دے چې قرآن نوم د لفظ او معنی دواړو دے پدې معنی چې نوم د لفظ دے **من حیث الدلالة علی المعنی لا للمعنی وحده.**

قوله: و أما الکلام القدیم: ۵۔ پدې مسئله کښې اختلاف دے چې د کلام نفسي سمع ممکن ده او کنه ؟ یعني اختلاف په وقوع او عدم وقوع د سمع کښې ندے بلکه عدم وقوع اتفاق ده خو اختلاف په امکان السمع کښې دے چې دوه مذهبه دي. ۱۔ د **شیخ أبو الحسن اشعری** رحمۃ اللہ علیہ رأئې دا ده چې جائز او ممکن دے چې کلام نفسي کوم چې صفت د واجب تَعَالیٰ دے واوریدلے شي **بلاکیفٍ و صوتٍ بطریق خَرْقِ العَادَةِ** ، لکه چې رؤیت د باری تَعَالیٰ به په قیامت کښې کیږي **بلاکیفٍ و صورةٍ**. د دې مذهب په بنا باندې مسموع کیدل د لوازمُ د حدوث نه ندي بلکه مسموع کیدل مشترک صفت دے په مینځ د قدیم او حادث کښې. لهذا سمع د کلام نفسي او لفظي دواړو کیدے شي. ۲۔ استاذ أبو اسحاق أسفرائنی رحمۃ اللہ علیہ (۱) فرمائي: چې دا ممکنه نده ؛ څکه قابل سماع خو اصوات وي او کلام نفسي د قبیلے د صوت نه ندے ، د دې مذهب په مطابقت باندې مسموع کیدل د لوازمُ د حدوث نه دي. او دا مذهب مختاره د شیخ أبو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ دے.

قوله: فمعنی قوله تَعَالیٰ حتی یسمع. ۶۔ دفع د اعتراضین کوي چې واردیږي په دویم مذهب واله باندې یو اعتراض دا چې تاسو وائې: سمع د کلام نفسي ممکن نده حالانکه په آیت کریمه کښې اطلاق د سمع شوے دے باری تَعَالیٰ فرمائي: **وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ** [التوبة: ٦] د دې آیت به څه معنی کوو ؟ **جواب:** په آیت کریمه کښې د کلام نه مراد کلام لفظي دے چې دالِ دے په کلام نفسي باندې او داسې اطلاقات په عرف کښې شائع ذائع دي لکه ته او وائې: **«سمعتُ علم فلان»** حالانکه علم یو کیفیت دے د کیفیات نفسانیه نه د دې سمع نه کیږي ، خو د دې مراد هم دغه دے چې هغه الفاظ چې دال دي په علمیت د فلان باندې ما اوریدلی دي ، پس د آیت کریمه هم دغه مقصد دے. او دلیل ئې دا دے چې دا آیت د مشرک په باره کښې دے او مشرک کلام لفظي اوري نه کلام نفسي.

قوله: فموسی عَلَيْهِ السَّلَامُ: دویم اعتراض دفع کوي چې کله د **حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ** نه مراد کلام لفظي شو ؛ نو کلام لفظي خو هر څوک هر اوریدلے شي بیا یواځې موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ولې «کلیم الله»

(۱)۔ المراد من الاستاذ الامام الکبیر أبو اسحاق ابراهیم بن محمد ابراهیم الاسفرائنی الاشعری رحمۃ اللہ علیہ المتوفی ۱۰ محرم الحرام ۴۱۸ ھ فی نیشابور تلمیذ خاص للشیخ أبو الحسن الباهلی رحمۃ اللہ علیہ و هو تلمیذ الشیخ ابو الحسن الاشعری رحمۃ اللہ علیہ.

ویلے شی ؟ **جواب:** چې موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته ځکه کلیم الله ویلے شی چې هغه بغیر د څه واسطی نه دال علی الکلام النفسی اوریدلے وو په خلاف د نورو انبیاء کرام چې هغوی په واسطه د پرشتے سره اوریدل کړی دی. **اعتراض:** نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ خو هم بلا واسطه د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ کلام اوریدلے دے بلکه نورو انبیاء کرام هم داسی اوریدل کړی دی لکه قرآن کریم په سورة شوری کښې اقسام د وحی ذکر کړی دی فرمائی: **وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ** [الشوری: ۵۱]

جواب: چونکه موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته اوله وحی براه راست بلاواسطه شوی ده ؛ ځکه هغه خاص شو باسم الکلیم. **«بخلاف نبینا فانه اول مانزل الیه الوحی فی الحرآء بواسطة الملک.**

بَيَانُ الْإِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ

فَإِنْ قِيلَ لَوْ كَانَ كَلَامُ اللهِ تَعَالَىٰ حَقِيقَةً فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ مَجَازًا فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ يَصِحُّ نَفْيُهُ عَنْهُ بِأَنْ يُقَالَ لَيْسَ النَّظْمُ الْمُنَزَّلُ الْمُعْجِزُ الْمُفَصَّلُ إِلَى السُّوَرِ وَ الْآيَاتِ كَلَامُ اللهِ تَعَالَىٰ وَ الْإِجْمَاعُ عَلَىٰ خِلَافِهِ ، وَ أَيْضًا الْمُعْجِزُ الْمُتَحَدَّى بِهِ هُوَ كَلَامُ اللهِ تَعَالَىٰ حَقِيقَةً مَعَ الْقَطْعِ بِأَنَّ ذٰلِكَ إِنَّمَا يُتَصَوَّرُ فِي النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُفَصَّلِ إِلَى السُّوَرِ إِذْ لَا مَعْنَىٰ لِمُعَارَضَةِ الصِّفَةِ الْقَدِيمَةِ ؟ قُلْنَا: التَّحْقِيقُ أَنَّ كَلَامَ اللهِ تَعَالَىٰ إِسْمٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِيمِ وَ مَعْنَى الْإِضَافَةِ كَوْنُهُ صِفَةً لَهُ تَعَالَىٰ وَ بَيْنَ اللَّفْظِيِّ الْحَادِثِ الْمُؤَلَّفِ مِنَ السُّوَرِ وَ الْآيَاتِ وَمَعْنَى الْإِضَافَةِ أَنَّهُ مَخْلُوقُ اللهِ تَعَالَىٰ لَيْسَ مِنْ تَالِيفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ فَلَا يَصِحُّ النَّفْيُ أَصْلًا وَ لَا يَكُونُ الْإِعْجَازُ وَ التَّحَدِّي إِلَّا فِي كَلَامِ اللهِ تَعَالَىٰ. وَ مَا وَقَعَ فِي عِبَارَةِ بَعْضِ الْمَشَائِخِ مِنْ أَنَّهُ مَجَازٌ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ غَيْرُ مَوْضُوعٍ لِلنَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ بَلْ إِنَّ الْكَلَامَ فِي التَّحْقِيقِ وَ بِالذَّاتِ إِسْمٌ لِلْمَعْنَى الْقَائِمِ بِالنَّفْسِ وَ تَسْمِيَتُهُ اللَّفْظَ بِهِ وَ وَضْعُهُ لِذٰلِكَ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَىٰ فَلَا نِزَاعَ لَهُمْ فِي الْوَضْعِ وَ التَّسْمِيَةِ. **ترجمه:** پس که چرته او ویلے شی په اعتراض کښې چې که چرته شی کلام د الله تَعَالَىٰ حقیقت په معنی قدیمه کښې او مجاز په نظم مؤلف کښې ؛ نو صحیح به شی نفی د کلام د کلام لفظی نه پدی شان چې ویلے به شی چې نه دے نظم منزل چې معجز دے مفصل دے سورتونو او آیاتونو ته کلام الله او اجماع په خلاف د دی ده. او دغه شان معجز چې چیلنج پری ورکړے شوے دے هغه کلام الله دے حقیقة ، سره د یقین نه پدی خبره باندی چې دا متصور کیږی په هغه نظم کښې چې مؤلف دے مفصل دے سورتونو ته ؛ ځکه نشته دے هیڅ معنی د معارضے او مقابلے د صفت قدیمه سره. مونږه وایو په جواب کښې چې تحقیقی خبره دا ده چې کلام الله لفظ مشترک دے په مینځ د کلام نفسی قدیم کښې ، او پدی صورت کښې معنی د اضافت د کلام ، الله تَعَالَىٰ ته دا ده چې دا ئی صفت دے. او په مینځ د کلام لفظی حادث کښې چې مؤلف «مرکب» دے د سورتونو او ایاتونو نه ، او پدی صورت کښې معنی د اضافت د کلام ، الله تَعَالَىٰ ته دا ده چې دا مخلوق د الله تَعَالَىٰ دے ، نه دے د تالیفاتُ د مخلوق نه ، پس هیرکیز نه صحیح کیږی نفی. او نه شو اعجاز او چیلنج مګر صرف په کلام الله کښې. او هغه چې واقع شوی دی په عبارت د مشائخ کښې دا چې دا مجاز دے ، پس د دی دا معنی نده چې کلام ندے وضع شوے د نظم مؤلف دپاره ، بلکه د دی مطلب دا دے چې کلام حقیقة او بالذات نوم دے د هغه کلام دپاره چې قائم دے په ذات د باری تَعَالَىٰ پوری ،

او مسمی کول د لفظ په کلام باندی او وضع د کلام د لفظ دپاره دا په اعتبار دلالت د لفظ دی په معنی باندی، پس نشته دے د دوی دپاره نزاع «اختلاف» په وضع او تسمیه کښې.

تَشْرِيْح: قوله: فان قیل لو کان: ۷۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د اعتراضات او جواباتُ سلسله شروع کوی. اول اعتراض بنا دے په شقین باندی یو شق پدی عبارت سره ذکر کوی «**لوکان کلام الله**» او دویم شق «**و ایضًا**» سره ذکر کوی. د شق اول حاصل دا دے: چې تا او ویل چې اطلاق د کلام په کلام نفسی باندی حقیقةً دے او په کلام نفسی باندی مجازًا دے پدی شان چې کلام نفسی مدلول او کلام لفظی ئې دال دے دا خبره صحیح نده؛ ځکه چې که په کلام لفظی باندی اطلاق د کلام مجازی شی؛ نو پکار ده چې نفی د کلام د دینه صحیح شی او اُوویلے شی چې قرآن چې منزل او معجز دے او مفصل دے سورتونو او آیاتونو ته کلام الله ندے لکن تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل الملازمه**» بنا دے په یو قانون باندی، هغه دا چې نفی د لفظ د معنی مجازی نه صحیح کیږی او د معنی حقیقی نه نه صحیح کیږی. (اوْهم پدی طریقے سره فرق په مینځ د معنی حقیقی او مجازی کښې خلق کوی) مثلا: لفظ د «**أبْ**» دے د دی پلار معنی حقیقی ده او نیکه ئې معنی مجازی ده؛ ځکه د پلار نه نفی د «**أبْ**» نه صحیح کیږی داسی نه شی ویلے چې «**لیس بِأبٍ**». او د نیکه نه نفی د «**أب**» صحیح کیږی ته ویلے شی چې «**لیس بأبٍ**» دغه شان «**حیوان مفترس**» د «**أسد**» معنی حقیقی ده داسی نه شی ویلے «**الحیوان المفترس لیس بأسدٍ**» او «**الرجل الشجاع**» ئې معنی مجازی ده لهٰذا داسی ویلے شی چې «**الرجل الشجاع لیس بأسدٍ**» دغه شان دلته هم د نظم مؤلف نه نفی د کلام صحیح کیدل پکار وه حالانکه دا باطل ده. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے چې قرآن ته (چې کلام لفظی دے) کلام الله نه ویل خلاف ده د اجماع نه او کفر دے.

قوله: و ایضًا المعجز: شق ثانی د اعتراض دے. د حاصلِ اعتراض نه مخکښې دوه خبری ملحوظ کول ضروری دی. ۱۔ **مُعجِز** او **متحدّیٰ بِهِ** یعنی عربو لره چې چیلنج او تحدی ورکړی شوی ده هغه په کلام د باری تَعَالیٰ باند ورکړے شوی ده. ۲۔ چیلنج او تحدّی صرف په کلام لفظی حادث سره ورکړے شوی ده نه په کلام نفسی چې قدیم دے. اوس حاصل د اعتراض دا دے چې که کلام نفسی حقیقةً کلام شی او کلام لفظی مجازًا کلام شی؛ نو صحیح به شی دا چې کلام د باری تَعَالیٰ حقیقةً معجز او متحدّیٰ به ندے لکن تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے ځکه دا خبره اتفاقی ده چې معجز حقیقةً کلام الله دے او دغه شان چیلنج هم په کلام الله حقیقةً ورکړی شوے دے. «**دلیل الملازمه**» دا دے چې تحدی خو خلقو ته په کلام الله باندی ورکړے شوی ده او دا تحدی په کلام لفظی سره متصوره او ممکنه ده چې عبارت دے د نظم مؤلف نه چې مفصل دے سورتونو ته، نه په کلام نفسی سره؛ ځکه د صفة قدیمه سره د معارضے هیڅ معنی نشته بلکه د دی په معارضے باندی تکلیف ورکول تکلیف بما لا یطاق دے؛ وجه دا ده چې د کلام نفسی سره معارضه نه شی کیدے، یو پدی وجه چې کلام نفسی قائم دے په ذات واجبی پوری هغے ته رسائی نه شی کیدے؛ ځکه معنی د معارضے به دا شی چې تاسو په ځان کښې د کلام نفسی مثل پیدا کړئ او دا د هیچا په طاقت کښې هم نشته، بلکه یو بنده د بل بنده د کلام نفسی معارضه نه

شی کولے؛ نو د واجب تَعَالیٰ د کلام نفسی به څه معارضه اوکړے شی. او دویم پدی وجه چې کلام نفسی ښکاری نه چې معارضه ورسره وکړے شی.

قوله: قلنا التحقیق: د جواب حاصل دا دے چې دا خبره کول چې د کلام اطلاق په کلام نفسی باندی حقیقت او کلام نفسی باندی مجاز دے خلاف التَّحقیق ده؛ ځکه اطلاق د کلام په کلام لفظی مجازًا ندے بلکه دا هم حقیقةً دے لکه چې په کلام نفسی باندی حقیقةً دے؛ وجه دا ده چې کلام الله په کلام لفظی او نفسی دوارو کښې مشترک دے په اشتراک لفظی سره. او مشترک لفظی په ټولو معانی کښې حقیقت وی. لکه لفظ د «عین» چې مشترک دے په مینځ د چینے، ستړے، نمر، سره زر او زنګون کښې او پدی ټولو معانی باندی اطلاق د «عین» حقیقت دے. لهذا کلام نفسی او کلام لفظی دواړه د کلام الله معنی حقیقی ده نه چې کلام لفظی ئی معنی مجازی ده.

قوله: و معنی الاضافة کونه صفة له: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دا واضح کوی چې د کلام اضافت الله تَعَالیٰ ته په اعتبار د معنیین «کلام نفسی، کلام لفظی» سره کیږی؛ نو د دی اضافت څه مطلب دے او د دی اضافتین څه فرق شته کنه؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: اضافت د کلام، باری تَعَالیٰ ته په اعتبار د معنی اولے چې کلام نفسی دے پدی وجه کیږی چې دا صفت قدیمه د الله تَعَالیٰ دے نو په اعتبار د کلام نفسی سره اضافت د کلام باری تَعَالیٰ ته د قبیلے د اضافة الصفة الی الموصوف نه دے. او په اعتبار د معنی ثانی «کلام لفظی» سره چې «کلام الله» خلق وائی؛ نو د دی مطلب دا دے «أنه مخلوق الله تَعَالیٰ» چې دا مخلوق د الله تَعَالیٰ دے بغیر د دخل د کسب الکاسب نه یعنی دا د تالیفاتُ د مخلوق نه ندے. لهذا پدی اعتبار سره اضافت د کلام باری تَعَالیٰ ته د قبیلے د **اضافة الخلق الی المخلوق** نه دے.

قوله: فلا یصح النفی اصلًا: دا تفریع ده په شق اول د اعتراض باندی، چې کله د کلام نفسی په شان کلام لفظی هم معنی حقیقی د کلام شوه؛ نو نفی د کلام الله د کلام لفظی نه صحیح نه شوه؛ ځکه چې نفی د لفظ د خپلے معنی حقیقی نه خو صحیح نده.

قوله: و لا یکون الاعجاز: دا تفریع په شق ثانی د اعتراض ده چې کلام لفظی د کلام الله معنی حقیقی شوه؛ نو اعجاز او متحدی به هم کلام الله حقیقی شو لکه چې پدی باندی اجماع د اُمت هم ده.

قوله: و ما وقع فی عبارة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د یو اشکال ده. **اعتراض:** تا دا ثابته کړه چې کلام الله مشرک دے په مینځ د کلام نفسی او کلام لفظی کښې او دا دواړه معنی د کلام حقیقی دی دا خبره ستا سره نه منم؛ ځکه دا خبره خلاف ده د وینا د مشائخُ نه، او هر هغه کلام چې د مشائخُ د وینا نه خلاف وی صحیح نه وی. کبری ظاهره ده؛ ځکه مشائخ خو لوی علمآء د دی فن دی د هغوی خبره وزنی وی. دلیل د صغری دا دے چې مشائخُ پدی خبره تصریح کړی ده چې کلام لفظی چې نظم مؤلف دے دیته کلام ویل مجازًا دی. **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «**فلیس معناه أنه غیر موضوع**» جواب دا دے چې کبری دی مسلم ده خو صغری دی نه منم چې ستا قول خلاف د وینا د مشائخُ دے؛ ځکه د مجاز په دوه معنو باندی اطلاق کیږی:

۱ـ دا چې لفظ مستعمل شي په غير معنى موضوع له كښې لكه لفظ د «أسد» چې اطلاق ئې وشي په «رجل شجاع» باندې.

۲ـ دا چې لفظ مستعمل شي په معنى موضوع له كښې خو د علاقې لحاظ پكښې وساتلے شي. اوس مشائخ چې لفظ مؤلف ته كلام الله مجازًا ويلے دے؛ نو دا په اعتبار د معنى ثانى سره دے. د دې دا مطلب ندے چې كلام الله د نظم مؤلف دپاره هډو وضع شوے ندے بلكه دوې كلام لفظي ته مجاز په معنى ثانى سره ويلے دے چې مطلب ئې دا دے چې كلام الله د كلام نفسي دپاره اولًا بالذّات بلا واسطه وضع شوے دے او د نظم مؤلف دپاره ئې وضع پدې اعتبار سره شوې ده چې دا دال دے په كلام نفسي باندې، يعنى د علاقې لحاظ پكښې ساتلے شوے دے په حين د وضع كښې. د دې مثال داسې دے چې لكه: نوم د «حارث» وضع شي د يو كس دپاره اولا بالذات بغير د دې لحاظ نه چې دې به كرونده كوي، او د بل كس دپاره لفظ د «حارث» وضع شي پدې لحاظ چې هغه كرونده كونكے هم وي، اوس دا دواړه معنى حقيقي دې خو چونكه په اوله وضع كښې د علاقې لحاظ نشته؛ نو ديته خلق معنى حقيقي وائي او په دويمه وضع كښې د علاقې لحاظ شوے دے؛ نو ديته خلق معنى مجازي وائي. دغه شان كلام الله هم د كلام نفسي او نظم مؤلف دواړو دپاره وضع شوے دے خو په نظم مؤلف كښې لحاظ د علاقې شوے دے. پس معلوم شوه چې اختلاف په وضع او تسميه د كلام الله كښې دپاره د نظم مؤلف نشته، البته لكه څنګه چې د معنى حقيقي او مجازي په مينځ كښې علاقه وي مثلا: علاقه د دال مدلول، سببيت مسببت، علتيت معلوليت وغيره؛ نو دغه شان دلته هم په كلام لفظي كښې د علاقې لحاظ ساتلے شوے دے چې د دې په وجه مشابه بالمجاز كرځيدلے دے او د دې مشابه بالمجاز په وجه پرې بعض مشائخ اطلاق د مجاز كړے دے.

بَيَانُ تَوْجِيْهِ بَعْضِ الْمُحَقِّقِيْنَ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ إِلٰى أَنَّ الْمَعْنٰى فِيْ قَوْلِ مَشَايِخِنَا كَلَامُ اللهِ تَعَالٰى مَعْنًى قَدِيْمٌ لَيْسَ فِيْ مُقَابَلَةِ اللَّفْظِ حَتّٰى يُرَادُ بِهِ مَدْلُوْلُ اللَّفْظِ وَ مَفْهُوْمُهُ بَلْ فِيْ مُقَابَلَةِ الْعَيْنِ وَ الْمُرَادُ بِهِ مَا لَا يَقُوْمُ بِذَاتِهِ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ، وَ مُرَادُهُمْ أَنَّ الْقُرْاٰنَ اِسْمُ اللَّفْظِ وَ الْمَعْنٰى شَامِلٌ لَهُمَا، وَ هُوَ قَدِيْمٌ لَا كَمَا زَعَمَتِ الْحَنَابِلَةُ مِنْ قِدَمِ النَّظْمِ الْمُؤَلَّفِ الْمُرَتَّبِ الْأَجْزَاءِ فَإِنَّهُ بَدِيْهِيُّ الْاِسْتِحَالَةِ لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ التَّلَفُّظُ بِالسِّيْنِ مِنْ بِسْمِ اللهِ إِلَّا بَعْدَ التَّلَفُّظِ بِالْبَاءِ بَلِ الْمَعْنٰى أَنَّ اللَّفْظَ الْقَائِمَ بِالنَّفْسِ لَيْسَ مُرَتَّبُ الْأَجْزَاءِ فِيْ نَفْسِهِ كَالْقَائِمِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ مِنْ غَيْرِ تَرْتِيْبِ الْأَجْزَاءِ وَ تَقَدُّمِ الْبَعْضِ عَلَى الْبَعْضِ وَ التَّرْتِيْبُ إِنَّمَا يَحْصُلُ فِي التَّلَفُّظِ وَ الْقِرَاءَةِ لِعَدَمِ مُسَاعَدَةِ الْاٰلَةِ وَ هٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمُ الْمَقْرُوْءُ قَدِيْمٌ وَ الْقِرَاءَةُ حَادِثَةٌ، وَ أَمَّا الْقَائِمُ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰى فَلَا تَرَتُّبَ فِيْهِ حَتّٰى أَنَّ مَنْ سَمِعَ كَلَامَهُ تَعَالٰى سَمِعَهُ غَيْرَ مُرَتَّبِ الْأَجْزَاءِ لِعَدَمِ اِحْتِيَاجِهِ إِلَى الْاٰلَةِ هٰذَا حَاصِلُ كَلَامِهِ. وَ هُوَ جَيِّدٌ لِمَنْ يَتَعَقَّلُ لَفْظًا قَائِمًا بِالنَّفْسِ غَيْرَ مُؤَلَّفٍ مِنَ الْحُرُوْفِ الْمَنْطُوْقَةِ أَوِ الْمُخَيَّلَةِ الْمَشْرُوْطُ وُجُوْدُ بَعْضِهَا بِعَدَمِ الْبَعْضِ

وَ لَا مِنَ الْاَشْكَالِ الْمُرَتَّبَةِ الدَّالَّةِ عَلَيْهِ وَ نَحْنُ لَا نَتَعَقَّلُ مِنْ قِيَامِ الْكَلَامِ بِنَفْسِ الْحَافِظِ إِلَّا كَوْنَ صُوَرِ الْحُرُوْفِ مَخْزُوْنَةً مُرْتَسَمَةً فِيْ خِيَالِهِ بِحَيْثُ إِذَا الْتَفَتَ إِلَيْهَا كَانَتْ كَلَامًا مُؤَلَّفًا مِنْ اَلْفَاظٍ مُتَخَيَّلَةٍ اَوْ نُقُوْشٍ مُتَرَتِّبَةٍ وَ إِذَا تَلَفَّظَ كَانَتْ كَلَامًا مَسْمُوْعًا. **ترجمه:** او تګ کړے دے بعض محققین دیته چې معنی په قول د مشائخ زمونږه کښې چې «کلام الله معنی قدیم» په مقابله د لفظ کښې نده تر دی چې مراد کړے شی پدی باندی مدلول د لفظ او مفهوم د لفظ. بلکه په مقابله د ذات کښې ده ، او مراد پدی سره هغه دے چې قیام بذاته نه لری لکه عام صفات چې څنګه دی. او مراد د دوی دا دے چې بیشکه قرآن نوم دے د لفظ او معنی دواړو دپاره شامل دے دواړو ته ، او دا قدیم دے داسی نه لکه چې زعم کړے دے حنابلو د قِدم د نظمِ مؤلف چې مرتب الاجزاء دے ؛ څکه چې دا خو بدیهی الاستحاله ده ؛ د وجه د یقین نه پدی چې ندے ممکن تلفظ په «سین» د بسم الله مګر پس د تلفظ نه په «با» سره بلکه معنی دا ده چې هغه لفظ چې قائم دے په ذات د واجب پوری ، ندے مرتَّبُ الاجزآء لکه هغه لفظ چې قائم دے په نفس د حافظ پوری بغیر د ترتُّب د أجزآء او بغیر د تقدُّم د بعض نه په بعض باندی. او یقینا ترتُّب حاصلیږی په وخت تلفُّظ او قرآءت کښې د وجه د عدم موافقت د آلے نه. او دا معنی د دی قول د دوی ده چې «مقروء قدیم او قرآءت ئی حادث دے» او هر چې هغه لفظ دے چې قائم دے په ذات د باری تَعَالیٰ پوری پس نشته دے ترتُّب په هغی کښې ، تردی چې چا واوریدلو کلام د الله تَعَالیٰ لره ؛ نو واوریدلو ده غیر مرتَّبُ الاجزآء کلام د وجه د عدم احتیاج د باری تَعَالیٰ آلے ته ، دا شو حاصل د کلام د هغه «محقق صاحب» او دا کلام عمده او ښه دے د هغه چا دپاره چې هغه تصور کوی د یو داسی لفظ چې قائم وی په ذات د باری تَعَالیٰ پوری او نه وی مرکب د حروفِ ملفوظه یا متخیله نه چې مشروط وی وجود د بعض په معدوم کیدو د بعض باندی ، او نه وی مرکب د داسی اشکالُ نه چې مرتب وی او دلالت کونکے وی په الفاظ باندی. او مونږه خو نه پیژنو د قیام د کلام نه په نفس د حافظ پوری مګر کیدل د صورتونو د حروفِ مخزونه مرتسمه په خیال د ده کښې ، پداسی شان چې کله کتل وکړے شی هغی ته ؛ نو وګرځی کلام مرکب د خیالی الفاظُ نه او یا د مرتب نقوشُ نه او کله چې پری تلفظ وکړے شی ؛ نو وګرځی اوریدلے شوے کلام.

تَشْرِيْح: قوله: و ذهب بعض المحققين: شارح رحمة الله عليه د اصل إعتراض نه دویم جواب کوی په نقل کولو د قول د صاحب المواقف علامه عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد الإیجی رحمة الله عليه سره. اصل اعتراض دا وو چې «**لو كان كلام الله تَعَالیٰ حقيقة في المعنى القديم و مجازا في النظم المؤلف فيصح نفيه عنه ، و ايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تَعَالیٰ حقيقة الخ**» د دی اعتراض نه خو یو جواب مخکښې شارح رحمة الله عليه وکړو چې کلام لفظی ته مجاز ویل هسی تهمت دے په مشائخ باندی اوس دویم جواب کوی. د صاحب المواقف د کلام حاصل دا دے چې د «**معنی**» اطلاق په شیئین باندی کیږی. ۱۔ معنی په مقابله د لفظ کښې. ۲۔ معنی په مقابله د عَیْن ، جوهر او ذات کښې. په اول صورت کښې به د معنی نه مراد مدلول او مفهوم اللَّفظ وی لفظ به ترینه ښځپله مراد نه وی بلکه پدی اطلاق سره به معنی او لفظ د یو بل ضدین وی. په دویم صورت کښې به مراد د معنی نه قائم بالغیر وی ؛ څکه چې د عین معنی ده قائم بالذات ، پدی اطلاق کښې به «**معنی**» لفظ او مدلول دواړو ته شامل وی. اوس مشائخ چې کوم تعبیر کړے دے چې «**کلام الله تَعَالیٰ معنی قدیم**» پدیکښې مراد د معنی نه هغه معنی ده چې مقابل د عین او ذات ده نه هغه چې مقابل د لفظ ده. او **معنی** چې مقابل د عین شی ؛ نو مراد پدی سره قائم بالغیر وی ، اوس د کلام د مشائخ مطلب دا شو چې کلام د الله تَعَالیٰ معنی قدیمه ده یعنی قائم بالذات نده بلکه قائم بالغیر ده چې ذات د واجب تَعَالیٰ دے لکه عام صفات د باری تَعَالیٰ چې قائم بنفسه ندی بلکه قائم بالغیر دی چې ذات

واجبي دے. او قائم بالغير لفظ او معنى دواړو ته شامل دے ؛ ځکه لفظ او معنى دواړه صفت دے لهذا اطلاق د كلام الله په لفظ او معنى دواړو باندې حقيقةً دے ، او كله چې اطلاق د كلام په كلام نفسي او لفظي دواړو باندې حقيقةً شو ؛ نو مذكور دواړه اعتراضونه دفع شو.

قوله: و هو قديم لا كما: غرض د صاحب مواقف پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې كلام الله كلام نفسي او لفظي دواړو ته شامل شو او قائم شو په ذات د باري تَعَالىٰ پورې اوس چې لفظ هم قائم شو په ذات د باري تَعَالىٰ پورې ؛ نو دا خو قديم شو ؛ ځكه الله تَعَالىٰ محل د حوادثُ ندے ، اوس چې كلام لفظي چې نظم مؤلف مرتب الاجزآء دے قديم شو ؛ نو دا خو بعينه مذهب د حنابلؤ دے چې هغوې نظم مؤلف ته قديم وائي ، او په دوې خو مخكښې مونږه رد كړے دے چې دا قول صحيح ندے ؟ **جواب:** صاحب مواقف جواب كوي«**لا كما زعمت الحنابلة**» چې مونږه چې كلام لفظي او نفسي ته قديم وايو د دې او د حنابلؤ د مسلك فرق دے ، هغه داسې چې حنابله كلام لفظي هغه چې نظمِ مؤلف مرتب الاجزآء او مكتوب في المصاحف دے ديته قديم وائي حلانكه دا خبره بديهي الاستحاله ده ؛ ځكه چې دا ظاهره ده چې تلفظ په «**سين**» د بسم الله باندې تر هغه وخته ممكن ندے چې مخكښې ترينه تلفظ په «**با**» باندې نه وې شوے ، دغه شان په «**ميم**» باندې تلفظ مخكښې د «**سين**» د تلفظ نه ، نه شي كيدے «**و هكذا الى اختتام البَسْمَلَةِ**» اوس ختميدل او معدوم كيدل د شيءِ د حدوث علامه ده هغه حدوث چې د قديم سره منافي دے. لهذا مونږه كلام لفظي ته پدې معنى سره قديم نه وايو بلكه مونږه وايو چې كومه الفاظ په ذات د باري تَعَالىٰ پورې قائم دي هغه غير مرتب الاجزآء دي لكه چې د حافظ قرآن په ذهن كښې چې كوم الفاظ پراته وي په غير مرتب طريقے سره چې تقدم او تأخر پكښې نشته ؛ ځكه چې ترتيب او تقديم تاخير ته ضرورت په وخت د تلفظ كښې راځي ؛ ځكه چې آله د تلفظ چې ژبه ده په يو وخت كښې دفعةً واحدةً په ډيرو الفاظ د تلفظ طاقت نه لري. دغه شان كوم الفاظ چې قائم دي په ذات د باري تَعَالىٰ پورې ؛ نو هغه هم غير مرتب الاجزآء دي تقديم تأخير پكښې نشته ، تردې چې كه چا د الله تَعَالىٰ كلام واوريدلو نو غير مرتب به ئې اوري ؛ وجه دا ده چې ترتيب ته چې احتياج راځي ؛ نو په وخت د تلفظ بالآله كښې او باري تَعَالىٰ د آلاتُ محتاج ندے ، البته كوم الفاظ چې قائم بنفس الحافظ دي اگر چې غير مرتب ذي خو بيا هم حادث دي ؛ ځكه چې په دغه الفاظُ كښې په حين د تلفظ كښې ترتيب مونډے كيږي او ترتيب مستلزم دے حدوثُ لره ، او كوم الفاظ چې قائم دي بذاته تَعَالىٰ هغه قديم دي محتاج ندي تلفظ او ترتب ته. «**هذا حاصل كلام صاحب المواقف**»

قوله: و هو جيدٌ لمن يتعقّل: شارح رحمه‌الله رد كوي په كلام د صاحب مواقف باندې. حاصل د رد دا دے چې د صاحب مواقف كلام ډير عمده او ښه دے خو غير معقول دے ؛ ځكه چې زمونږه په تصور او عقل كښې داسې كلام نشته چې قائم وي په ذات د باري تَعَالىٰ پورې او مرتب الاجزآء دي نه وي او تقدم او تأخر دي پكښې هم نه وي ؛ ځكه د حافظِ قرآن په ذهن او خيال كښې چې كوم قرآن جمع دے ؛ نو ضرور هغه مركب دے او مرتب الاجزآء دے د حروف منطوقه نه (دا د هغه حافظ دپاره چې حروف ئې ليدلي وي او په ذهن كښې ئې منقش وي) يا د حروف متخيَّله نه (دا د هغه حافظِ قرآن دپاره چې نابينا وي) ځكه هغه به خامخوا حروف لره څه خيالي شكل وركړے وي. او نه د اشكال دالّه على الالفاظ نه. اوس چې حافظ قرآن كله دغه حروفُ ته التفات اوكړي او تلفظ پرې اوكړي ؛

نو دغه حروف کلام مسموع شي. حاصل دا چې د حافظِ قرآن په ذهن کښې غیر مرتب کلام ندے پروت بلکه یو مرتب کلام دے او علامه د دې دا ده چې کله د حافظ قرآن نه د څه آیت په باره کښې تپوس اوکړے شي ؛ نو په مرتب انداز کښې هغه په جلتۍ سره د ورپسې جملے او آیت جواب ورکولے شي خو د مخکښې جملے او آیت نه شي ، لکه: ته د چا نه تپوس اوکړے چې په آیة الکرسی کښې د «مَنْ ذَا الَّذِىْ يَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ» نه روسته کومه جمله ده ؟ نو په جلتۍ سره هغه جواب درکولے شي چې «يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ» جمله ده. خو د چا نه دې تپوس وکړو چې د «مَنْ ذَا الَّذِىْ يَشْفَعُ عِنْدَهٗٓ اِلَّا بِاِذْنِهٖ» نه مخکښې کومه جمله ده ؛ نو پس د ډېر سوچ نه به درته جواب درکوي. د دې وجه هم دغه ده چې د حافظ قرآن په ذهن کښې هر څه مرتب الاجزآء پراته دي غیر مرتب الاجزآء کیدل غیر معقول خبره ده.

جواب: د شارح رحمه الله رد په صاحب مواقف باندې بے ځایه دے او قیاس د کلام چې قائم دے په ذات د واجب تَعَالیٰ پورې په هغه کلام چې قائم دے په نفس د حافظِ قرآن پورې قیاس مع الفارق دے ؛ ځکه دا جائز ده چې قائم بنفس الحافظ دې مرتب الاجزآء وي د وجه د حدوث نه او د باري تَعَالیٰ کلام چونکه قدیم دے لهٰذا هغه ترتُّب ته هډو محتاج ندے.

بَيَانُ صِفَةِ التَّكْوِيْنِ

﴿وَ التَّكْوِيْنُ﴾ و هُوَ الْمَعْنَى الَّذِىْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفِعْلِ وَ الْخَلْقِ وَ التَّخْلِيْقِ و الْاِيْجَادِ وَ الْاِحْدَاثِ و الْاِخْتِرَاعِ و نَحْوُ ذٰلِكَ ، و يُفَسَّرُ بِاِخْرَاجِ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَى الْوُجُوْدِ ﴿صِفَةٌ لله تَعَالىٰ﴾ لِاِطْبَاقِ الْعَقْلِ وَ النَّقْلِ عَلٰى اَنَّهٗ خَالِقٌ لِلْعَالَمِ مُكَوِّنٌ لَهٗ و اِمْتِنَاعِ اِطْلَاقِ اِسْمِ الْمُشْتَقِّ عَلَى الشَّيْءِ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَكُوْنَ مَاْخَذُ الْاِشْتِقَاقِ وَصْفًا لَهٗ قَائِمًا به ﴿ازلية﴾ بِوُجُوْهٍ ، اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ تَعَالىٰ لِمَا مَرَّ. اَلثَّانِىْ اَنَّهٗ وَصَفَ ذَاتَهٗ فِىْ كَلَامِهِ الْاَزَلِىِّ بِاَنَّهُ الْخَالِقُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْاَزَلِ خَالِقًا لَزِمَ الْكِذْبُ ، اَوِ الْعُدُوْلُ اِلَى الْمَجَازِ اَيِ الْخَالِقُ فِيْمَا يَسْتَقْبِلُ اَوِ الْقَادِرُ عَلَى الْخَلْقِ مِنْ غَيْرِ تَعَذُّرِ الْحَقِيْقَةِ ، عَلَا اَنَّهٗ لَوْ جَازَ اِطْلَاقُ الْخَالِقِ بِمَعْنَى الْقَادِرِ عَلَى الْخَلْقِ لَجَازَ اِطْلَاقُ كُلِّ مَا يَقْدِرُ هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الْاَعْرَاضِ عَلَيْهِ. **ترجمه:** او تکوین او د دینه مراد هغه صفت دے چې تعبیر ترینه کیدے شي په فعل ، خلق ، تخلیق ، ایجاد ، احداث ، اختراع او د دې غوندې وغیره سره. او تعریف ئې کیدے شي په راویستلو د شيِ معدوم د عدم نه وجود ته. صفت د الله تَعَالیٰ دے ؛ په اتفاق د عقل او نقل سره پدې خبره چې الله تَعَالیٰ خالق د عالَم او مکوّن د عالَم دے ، او په وجه د إمتناع د اطلاق د إسمِ مشتق په شيِ باندې بغیر د دینه چې مأخذ الاشتقاق وصف شي د دې او قائم شي په شيِ پورې. صفتِ تکوین أزلي دے. د یو څو وجوهٔ په بنا باندې. اول پدې وجه چې ممتنع دے قیام د حوادثُ په ذات د باري تَعَالیٰ پورې د وجه د هغه دلیل نه چې مخکښې تیر شوے دے. دویم پدې وجه چې الله تَعَالیٰ موصوف کړے دے ذات خپل په کلام ازلي کښې پدې چې دے خالق دے ، پس که چرته نه شي الله تَعَالیٰ په ازل کښې خالق ؛ نو لازم به شي کذب ، او یا به لازم شي عدول مجاز ته یعنی خالق په مستقبل کښې یا قدرت لرونکے په خلق باندې بغیر د تعذر د حقیقت نه ، علاوه لا دا چې که چرته جائز شي اطلاق د خالق په الله باندې په معنې د قادر علی الخلق باندې ؛ نو جائز به شي اطلاق د هر هغه څه چې الله قدرت لري په هغې باندې د اعراضُ نه په الله تَعَالیٰ باندې.

تَشْرِيْح: قوله: و التكوين: ربط: هر كله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د تفصيل د صفت كلام نه په هغه درې صفاتُ كښې ؛ نو شروع ئې وكړه په تفصيل د صفت تكوين كښې ، دا خبره مخكښې واضح شوې ده چې په اته صفاتُ كښې په درې صفاتُ كښې چې **«كلام ، تكوين ، ارادة»** دې كثرتِ اختلافات دي ، پدې وجه ماتن رحمۃ اللہ علیہ د دې تفصيل كوي. مخكښې د دينه چې تفصيل د صفت تكوين وكړو د علمآء اختلاف په صفت تكوين كښې بيانول ضروري دي. ۱ـ عند الماتريديه تكوين صفت حقيقيه دے **كالعِلْمِ و القُدْرَةِ و السَّمع و البَصَرِ** ؛ ځكه دا خبره مخكښې واضحه شوې ده چې قدرت صفت مصحّحه دے اراده صفت مرجّحه او تكوين صفت مؤثّره دے. دا هر يو مستقل صفت دے لهذا صفات ټول اته دي. ۲ـ عند الاشاعره دا صفت حقيقيه مستقله نه دے بلكه فهم د تكوين پس د صفت أخرى نه دے. اشاعره وائي: چې اصل صفت قدرت او اراده دي. چې كله د شيئ سره قدرت او اراده متعلق شي او د وجود نه عدم ته راوځي پس دغه تكوين دے. مثلاً: قدرت او اراده چې د رزق سره متعلق شي پس ديته ترزيق وائي. د حيات د شيئ سره متعلق شي پس ديته احيآء وائي. او چې د خلق سره متعلق شي پس ديته تخليق وائي. دغه شان تصوير ، ايجاد ، اختراع وغيره. پس دغه احيآء ، اماتت ، تصوير ، ترزيق وغيره تكوين دے. لهذا تكوين صفت مستقله نه دے بلكه يو اعتباري او اضافي صفت دے چې حادث دے لهذا د دوي په نيز باندې ټول صفات وه/۷ دي. ۳ـ علمآء د ماورآء النهر وائي: چې هر واحد د دې تكويناتُ نه چې احيآء ، اماتت ، ترزيق ، تصوير وغيره دي مستقل صفت حقيقيه دے لهذا د دوي په نيز باندې تعداد د صفات حقيقيه غير متناهي دے. (دا حاصل كلام شو تفصيل په شرح كښې را روان دے)

قوله: و هو المعنى الذي: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره اول تمهيد دے تعريف د تكوين ته په ذكر د تكوينات خاصه سره ، او بيا تعريف د تكوين كوي. د تمهيد مقصد دا دے چې تكوين صفت مستقله حقيقيه دے او فِعل ، خلق ، ايجاد وغيره تكوينات خاصه دي چې صفت تكوين د دې ټولو مرجَع ده.

قوله: و يفسر باخراج المعدوم: تكوين صيغه د مصدر ده په لغت كښې په معنى د وجود سره راځي. او په اصطلاح كښې تكوين عبارت دے د اخراج د شيئ معدوم د عدم نه وجود ته ، خو دا قيد ورسره ملحوظ دے چې **«بلا سبب»** ؛ ځكه سره د سبب نه خو تكوين بنده هم كولے شي چې هغې ته كسب وائي ، او د باري تَعَالٰی تكوين بلاسببه دے چې ديته خلق وائي. بيا تكوين چې مبدأ د اخراج ده قائم ده په ذات واجبي پورې او صفت ازلي حقيقي دے ، او اخراج معنى اضافي ده په مينځ د مُخرَج او مُخرَج عنه كښې. لهذا دا اعتراض هم ختم شو چې كله د تكوين معنى **«اخراج المعدوم»** شوه ؛ نو دا خو معنى نسبتي ده او معنى نسبتي معنى اضافي وي تاسو ديته څنګه صفت حقيقي وائي ؟ جواب اوشو چې اخراج صفت د باري تَعَالٰی نه دے بلكه د دې مبدأ صفت حقيقي ازلي قائم بذاته دے چې تكوين دے.

قوله: صفة لله تَعَالٰی: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ خو حكم د تكوين ذكر كول دي **بالفاظ ديګر:** مخكښې ئې عقد وضع وړاندې كړه اوس عقد حمل پيش كوي چې تكوين صفت د الله تَعَالٰی دے.

قوله: لاطباق العقل و النقل: غرض د شارح رحمة الله عليه دليل پيش کول دي په دعوی د ماتن رحمة الله عليه باندي چي تکوين صفت حقيقي د باری تعالیٰ دے. حاصل د دليل دا دے چي پدی خبره چي الله تبارک وتعالیٰ خالق ، موجِد او مکوِّن د عالَم دے د عقل او نقل دواړو اتفاق دے لهذا «**الله خالقٌ ، و موجِدٌ و مکوِّنٌ**» دعوی صحيح ده. بيا پدی خبره هم اتفاق دے چي مشتقي حمل شي په يو څيز باندي نو مبدأ الاشتقاق د دغه مشتقي به قائم وي په دغه شئ پوری او دا خبره ضروری ده. لهذا مبدأ د خالق ، موجِد ، مکوِّن به هم قائمه وي په الله تعالیٰ پوری ، او کوم شئ چي قائم وي په چا پوری هغه ئي صفت حقيقي وي.

قوله: ازليةٌ: غرض د ماتن رحمة الله عليه پدی عبارت سره رد دے په اشاعرو باندي چي هغوی د صفت تکوين د ازليت نه انکار کوی.

أغراض الشارح رحمة الله عليه : ﴿١﴾.. خلور دلائل به ذکر کړی په دعوی د ماتريديه باندي «**بوجوهٍ**» سره. ﴿٢﴾.. تمهيد به کيدی بيان د مذهب د اشاعره ته «**و مبنى هذه الادلة**» سره. ﴿٣﴾.. مذهب د اشاعره به ذکر کړی سره د ترجيح ورکولو نه مذهب د اشاعره ته «**و المحققون من المتكلمين**» سره.

قوله: الاول أنه يمتنع: دا اول دليل ذکر کوی په ازليت د صفت تکوين من جانب الماتريديه. دعوی دا ده چي «**التكوين ازليٌّ**» دليل ئي په نمط د قياس استثنائی رفعي سره ذکر کوی چي که تکوين صفت ازلي نه شي ؛ نو لازم به شي قيام د حوادثُ په باری تعالیٰ پوری او تالی باطل پس مقدم ئي مثل دے. «**دليل بطلان التالى و الملازمة**» دواړه ظاهر دي چي مخکښي تير شوی دي.

قوله: الثانى أنه وصف ذاته: حاصل ئي دا دے: که صفت تکوين ازلي نه شي ؛ نو لازم به شي کذب په کلام د باری تعالیٰ کښي **لكن التالى باطل فالمقدم مثله.** «**دليل بطلان التالى**» ظاهر دے چي قرآن د کذب او افترآء نه پاک کلام دے. «**دليل الملازمة**» دا دے چي الله تبارک وتعالیٰ په خپل کلام ازلي کښي ځان موصوف کړے دے په خالق باندي فرمائی: **اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** [الزمر: ٦٢] او خالِق ، مکوِّن ، موجِد يو شئ دے. معلومه شوه چي باری تعالیٰ د ازل نه خالق او مکوّن دے ، اوس که تکوين حادث شي ؛ نو په کلام الهي کښي به کذب راشي يعني مطلب به داشي چي الله تعالیٰ په ازل کښي مکوِّن ندے. او کذب په کلام الهي کښي د باری تعالیٰ نقص دے چي واجب ده تنزيه د باری تعالیٰ د دينه.

قوله: او العدول الى المجاز: دفع د اعتراض ده. چي تکوين دي حادث شي او کذب نه لازميږی په کلام د باری تعالیٰ کښي ؛ ځکه کذب به هله راتلے چي په کلام د باری تعالیٰ کښي الله تبارک وتعالیٰ ځان ته خالق حقيقةً ويلے وے خو الله تعالیٰ ځان ته خالق په معنی مجازی سره ويلے دے په اعتبار د **مايكون** په معنی د «**الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق**» يعني الله خالق فى المستقبل يا قادر على الخلق دے. او داسي مجاز په کلام د فصحآء بلغآء کښي مستعمل دے په کلام د فصيح کښي هم راغلی دی: **إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا** [يوسف: ٣٦] مراد دلته انګور دی او «**خمرًا**» ئي ورته

به اعتبار د «ما يكون» سره ويلى دى. او حديث كښې هم داسې مجاز شته نبي عَلَيْهِ السَّلَام فرمائى: مَنْ قَتَلَ قَتِيْلاً لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ ﴿صحيح مسلم :٥/ ١٤٧﴾.

جواب: «او العُدول الى المجاز» جواب دا دے چې دا تأويل غلط دے چې خالق په معنی مجازي سره دے ؛ ځکه قاعده دا ده چې معنى مجازى ته عدول او صيروررت بغير د تعذر د معنى حقيقي نه جائز ندے او دلته څه تعذر نشته په معنى حقيقى كښې چې مونږه معنى مجازى ته عدول وكړو.

قوله: على أنه لو جاز: دا دويم جواب دے دلته «على» د «عَلَاوَةٌ» نه دے معنى علاوه لا دا چې كه چرته دغه دويم مجاز مراد شي چې الله تَعَالىٰ **خالق فى الازل** پدى معنى سره شي چې **قادر على الخلق** دے ؛ نو لازم به شي صحت د اتصاف د بارى تَعَالىٰ په ټولو هغه اعراض باندى چې الله تَعَالىٰ قادر دے په هغى باندى او تالى باطل پس مقدم ئې مثل دے. **«بطلان التالى»** ظاهر دے ځكښې ثابته شوى ده چې الله تَعَالىٰ په عرض نه شي موصوف كيدے. **«دليل الملازمه»** دا دے چې الله تَعَالىٰ اتفاقا **قادر على خلق البياض و السواد** وغيره اعراض دے لهذا اطلاق د **أبيض ، أسود** وغيره اعراض به په معنى د قادر عليه صحيح شي او دا خو غلطه ده.

اَلثَّالِثُ اَنَّهُ لَوْكَانَ حَادِثًا فَاِمَّا بِتَكْوِيْنٍ اٰخَرَ فَيَلْزَمُ التَّسَلْسُلُ وَ هُوَ مُحَالٌ و يَلْزَمُ مِنْهُ اِسْتِحَالَةُ تَكْوِيْنِ الْعَالَمِ مَعَ اَنَّهُ مُشَاهِدٌ ، وَ اِمَّا بِدُوْنِه فَيَسْتَغْنِي الْحَادِثُ عن الْمُحْدِثِ و الْاِحْدَاثِ و فِيهِ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ. الرَّابِعُ اَنَّهُ لَوْ حَدَثَ لَحَدَثَ اِمَّا فِيْ ذَاتِه فَيَصِيْرُ مَحَلًا لِّلْحَوَادِثِ اَوْ فِيْ غَيْرِه كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ اَبُو الْهُزَيْلِ مِنْ اَنَّ تَكْوِيْنَ كُلِّ جِسْمٍ قَائِمٌ بِه فَيَكُوْنُ كُلُّ جِسْمٍ خَالِقًا وَ مُكَوِّنًا لِنَفْسِه وَ لَاخِفَاءَ فِي اِسْتِحَالَتِه. وَمَبْنیٰ هٰذِه الْاَدِلَّةِ عَلٰى اَنَّ التَّكْوِيْنَ صِفَةٌ حَقِيْقِيَّةٌ كَالعِلْمِ و الْقُدْرَةِ ، و الْمُحَقِّقُوْنَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِيْنَ عَلٰى اَنَّهُ مِنَ الْاِضَافَاتِ وَ الْاِعْتِبَارَاتِ الْعَقْلِيَّةِ مِثْلُ كَوْنِ الصَّانِعِ تَعَالٰى وَ تَقَدَّسَ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ مَعَهُ و بَعْدَهُ و مَذْكُوْرًا بِالْسِنَتِنَا و مَعْبُوْدًا و مُمِيْتًا و مُحْيِيًا و نَحْوُ ذٰلِكَ وَالْحَاصِلُ فِي الْاَزَلِ هُوَ مَبْدَأُ التَّخْلِيْقِ وَ التَّرْزِيْقِ وَ الْاِمَاتَةِ و الْاِحْيَاءِ وَ غَيْرِ ذٰلِكَ ، و لَا دَلِيْلَ عَلٰى كَوْنِه صِفَةً اُخْرٰى سِوَى الْقُدْرَةِ وَ الْاِرَادَةِ فَاِنَّ الْقُدْرَةَ وَ اِنْ كَانَتْ نِسْبَتُهَا اِلٰى وُجُوْدِ الْمُكَوَّنِ وَعَدَمِه عَلَى السَّوَاءِ لٰكِنْ مَعَ اِنْضِمَامِ الْاِرَادَةِ يَتَخَصَّصُ اَحَدُ الْجَانِبَيْنِ. **ترجمه:** دريم دا چې كه تكوين حادث شي ؛ نو يا به په بل تكوين باندى حادث وى پس لازميږى تسلسل او دا محال دے. او لازميږى د دينه استحاله د تكوين د عالم ، سره د دينه چې د عالَم مشاهده كيږى. او يا به بغير د بل تكوين نه حادث وى پس مستغنى به شي حادث د محدِث او إحداث نه او پديكښې لازميږى تعطيل او بيكاره كيدل د صانع. څلورم دا چې كه تكوين حادث شي ؛ نو يا به حادث كيږى په ذات د بارى تَعَالىٰ كښې پس ګرځى الله تَعَالىٰ محل د حوادثُ ، او يا به حادث ګرځى په غير كښې لكه چې تګ كړے دے ديته **أبو هُزيل** ، دا چې تكوين د هر جسم قائم دے په دغه جسم پورى ، پس لازميږى كيدل د هر جسم خالق او مكوّن د خپل نفس ، او هيڅ پټ والے نشته په امتناع د ديكښې. او مبنى د دى دلائلُ پدى خبره ده چې تكوين صفت حقيقى دے لكه د علم او قدرت په شان. او محققين د متكلمينُ نه وائى چې دا د صفات اضافيه او اعتبارات عقليه نه دے لكه كيدل د صانع تَعَالىٰ چې پاک دے مخكښې د هر شئ نه او يوځائے د هر شئ سره او روسته د هر شئ نه او مذكور په ژبو زمونږه ، او معبود واقع كيدل ، مميت كيدل ، محيي وغيره كيدل. او حاصل په ازل كښې صرف مبدأ د تخليق ، ترزيق ، إمانت ، إحياء وغيره ده ، او نشته دے دليل په كيدلو د صفتِ تكوين علاوه د قدرت او إراده نه ؛ ځكه چې قدرت اګر كه دے نسبت د دى وجود د مكوّن او عدم د ديته يوشان ليكن سره د يوځائے كيدلو د صفت ارادے نه خاص كوى دا يو د جانبينُ لره.

تَشْرِيْح: قوله: الثَّالِثُ أَنَّهُ لَوْ كَانَ حَادِثًا: دریم دلیل ذکر کوی چې تکوین ازلی صفت دے، ولی که ازلی نه شی؛ نو حادث به شی او حادث کیدل د تکوین مستلزم دی محال لره، او مستلزم د مُحال مُحال وی. کبری ظاهره ده. دلیل د صغری دا دے چې که تکوین حادث شی؛ نو خالی به نه وی یا به بل تکوین ته محتاج وی او په هغی سره به حادث وی او یا به بل تکوین ته محتاج نه وی بلکه بلا تکوینه به حادث وی. په اول صورت کښې تسلسل لازمیږی؛ ځکه ته خو تکوین ازلی نه منی؛ نو سلسله د تکوینات به تر غیر متناهی پوری لاړه شی او تسلسل مُحال دے. او د دی مُحال سره بل مُحال هم لازمیږی چې وجود د عالَم به هم ممتنع شی سره د دینه چې د عالَم مشاهده او لیدل کیږی. او په دویم صورت کښې به لازم شی وجود د حادث بغیر د مُحدِث او موجد نه او دا هم مُحال ده او د دی سره به لازم شی یو بل مُحال هم چې تعطیل او بیکاره کیدل د صانع دی «**العیاذ بالله**» او دا خو ډیره شنیع ده. حاصل دا چې تکوین صفت حقیقی ازلی دے هیڅ کله هم حادث کیدے نه شی.

قوله: الرابع أنه لو حدث: څلورم دلیل ذکر کوی په دعوی د ماتریدیؤ باندی چې تکوین ازلی صفت دے. هغه دا چې که تکوین حادث شی؛ نو یا به حدوث د دی په ذات د باری تَعَالیٰ کښې وی او یا به په غیر کښې وی او تالی په اعتبار د شقین سره باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل الملازمة**» ظاهر دے؛ ځکه د دی صورتینُ نه علاوه دریم صورت او شق نشته. «**دلیل بطلان التالی**» اول صورت ځکه باطل دے چې لازمیږی د دینه الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ او دا مستلزم ګرځی حدوث د ذات د باری تَعَالیٰ لره چې باطل دے. او دویم صورت؛ ځکه باطل دے چې لازمیږی د دینه هر جسم خالِق او مکوّن د خپل نفس؛ وجه دا ده چې کله د هر جسم سره د هغی تکوین قائم شی؛ نو چونکه قیام المبدأ «**تکوین**» تقاضا د حمل المشتق «**مکوّن**» علی ذلک الشئ کوی پس «**الجسم مکوّنٌ وخالِقٌ**» ویل به صحیح شی. او د دی سره هر جسم خالق او مکوّن د خپل نفس ګرځی چې باطل دے؛ ځکه خالق او مکون هغه څوک کیدے شی چې هغه موجود وی پخپله، لهذا جسم به هم موجود وی پخپله، اوس که هر جسم خالق د خپل نفس شی؛ نو دوه صورتونه دی یا به دا نفس خپل ځانله عینِ اول وجود ورکوی او یا به د هغی مثل ورکوی. په اول صورت کښې لازمیږی تحصیل الحاصل «**و ذا باطلٌ**». او په دویم صورت کښې لازمیږی کون د شئ واحد موجود په وجودین سره «**و ذا ایضًا باطلٌ**». حاصل دا چې تکوین حادث شی؛ نو محالات کثیره لازمیږی پس سرګنده شوه چې تکوین صفت حقیقی ازلی دے.

قوله: کما ذهب الیه ابو الهزیل: ابو الهزیل العلاف (۱) د مشائخُ المتعزله نه دے، د ده رائی دا ده چې تکوین د هر شئ عین وی د هغه شئ سره. پس تکوین د زید عین دے د زید سره او د سپی «**کَلب**» تکوین عین دے د سپی سره. وغیره وغیره.

---

(۱).. أبو الهذيل محمد الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي العلاف، المعروف المتكلم. كان شيخ البصريين في الاعتزال، ومن أكبر علمائهم وهو صاحب مقالات في مذهبهم ومجالس ومناظرات، وهو مولى عبد القيس. وكان حسن الجدال قوى الحجة كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات. ولأبي الهذيل كتاب يعرف بـ ميلاس وكان ميلاس رجلا مجوسيا فأسلم وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل المذكور وجماعة من التنويه، فقطعهم أبو الهذيل، فأسلم ميلاس عند ذلك. ﴿وفيات الأعيان: ٤/ ٢٦٥﴾

قوله: و مبنی هذه الادلّة: ٢ـ شارح رحمۃ اللہ علیه تمهيد كړی بيان د مذهب د اشاعرو ته. چې دا مذكوره دلائل د ماتريديه هله تام دی چې تكوين صفت مستقله حقيقيه شي لكه د علم او قدرت غوندی، خو داسې نده بلكه تكوين صفت اضافی اعتباری دے او كله چې دا صفت اعتباری شو نو دغه دلائل بيا تام ندی. ١ـ وجه د عدم تماميت د دليل اول دا ده چې د صفت اعتباری دپاره قيام په ذات د باری تَعَالیٰ پوری اول كيدے نه شي چې الله تَعَالیٰ محل د حوادثُ شي، او كه قائم شي هم نو بيا هم څه استحاله نه لازميږی؛ ځكه چې حدوث د امور اضافيه مستلزم نه كرځی حدوث د واجب تَعَالیٰ لره. ٢ـ وجه د عدم تماميت د دليل ثانی دا ده چې كله تكوين صفت اضافی اعتباری شو؛ نو په ازل كښې د دی وجود كيدے نه شي؛ ځكه چې كه په ازل كښې امر اعتباری موجود شي؛ نو لازم به شي قِدَم د مكوَّنات او دا باطل ده. لهٰذا لازمًا معنى حقيقى متعذره ده پدی وجه به مونږه تاويل كوو او معنى مجازی به اخلو چې «الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق» او په ازل كښې صرف اراده او قدرت موجود دی پس تكوين راجع الى القدرة دے. ٣ـ وجه د عدم تماميت د دليل ثالث دا ده چې تكوين امر اضافی او اعتباری شو؛ نو د دی وجود به پس د وجود د طرفين نه راځی لهٰذا تكوين تكوين آخر ته محتاج نه شو چې لازم شي تسلسل. ٤ـ وجه د عدم تماميت د دليل رابع هغه ده كومه چې د دليل اول وجه د عدم تماميت ده؛ ځكه د دی دوارو د بطلان وجه دا وه چې الله تَعَالیٰ محل د حوادث كرځی.

قوله: و المحققون من المتكلمين: ٣ـ مراد د محققين نه اشاعره دی چونكه د شارح رحمۃ اللہ علیه په نيز باندی پدی مسئله كښې مذهب د اشاعرو غوره دے؛ ځكه ئې د دوينه نه تعبير په «محققين» سره وكړو. حاصل د دوی د مذهب دا دے چې لكه څنګه قبليت، بعديت او معيت د باری تَعَالیٰ د اشياء سره امور اعتباريه، اضافيه دی پدی معنى سره چې د دی په مفهوم كښې اضافت او نسبت غير ته معتبر دے، دغه شان باری تَعَالیٰ مذكور په ژبو زمونږه دا هم امر اعتباری دے؛ ځكه چې مذكور په هغه وخت كښې كيدے شي چې «اَلسِنَه» موجود شي. دغه شان د باری تَعَالیٰ معبود واقع كيدل هم امر اعتباری دے؛ ځكه د دی معنى بغير د وجود د «عابد» نه، نه شي متصور كيدے؛ ځكه معبود هغه ته وائی چې د هغې عبادت كونكے وی او د كوم شئ چې عابد نه وی هغه معبود څنګه كيدے شي. دغه شان «احياء، امانت» وغيره هم پدغه تفصيل سره امور اضافيه دی، اوس څنګه چې دا امور مذكوره امور اضافيه دی دغه شان تكوين هم امر اضافی دے، او لكه څنګه چې د دی اشياء مذكوره د حدوث په وجه څه محالات نه لازميږی دغه شان د تكوين د حدوث په وجه هم هيڅ محال نه لازميږی.

قوله: فانَّ القُدْرَةَ و ان كانت: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره دفع د سوال عن الاشاعرة ده. چې كله په ازل كښې صرف قدرت حاصل دے بل شئ نه؛ نو د قدرت تعلق خو د اشياء سره على السويه دے بيا يو شئ نن پيدا كيدل او بل صبا پيدا كيدل خو ترجيح بلا مرجح ده چې نا جائز

وقال الشهرستانی فی كتابه «الملل و النحل»: الهذيل العلاف شيخ المتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل بن عطاء. و يقال أخذ واصل عن أبی هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. ويقال أخذه عن الحسن بن أبی الحسن البصری، و إنما انفرد عن أصحابه بعشر قواعد انظر الملل والنحل: ١/ ٤٩ للشهرستانی رحمۃ اللہ علیه.

ده؟ **جواب:** شارح رحمۃاللہعلیہ فرمائی چې منم چې د قدرت تعلق اګر چې د اشیاء سره علی السویه دے خو په انضمام د ارادے سره تخصیص د احد الجانبین راځی لهذا ترجیح بلامرجح نشته. مثلا: قدرت د باری تَعَالیٰ زید لره په ځوی ورکولو او نه ورکولو دواړو شته خو چې اراده د باری تَعَالیٰ د ورکولو د ځوی سره متعلق شوه پس دا مرجح شو جانب د وجود لره.

جواب: د شارح رحمۃاللہعلیہ طرف داری او مذهب د اشاعره لره ترجیح ورکول او تکوین صفت مستقله نه ګرځول بلکه په قدرت کښې داخل شمیرل هډو صحیح ندی؛ ځکه زمونږه سره دلیل عقلی او نقلی دواړه شته پدی خبره چې تکوین صفت ازلیه صفت مستقله حقیقیه دے. عقلی دلیل دا دے چې مخکښې مونږه ثابته کړی ده چې «قدرة» صفت مُصَحِّحَه دے؛ ځکه دا دی تعلقه تر ضدین سره وی. او «اراده» صفت مُرَجِّحَه دے چې احد الجانبین لره ترجیح ورکړی په آخر باندی. اوس یو دریم صفت ضروری دے چې هغه صفت مُؤَثِّرَه شی او اثر بالفعل اوکړی او هغه ندے مګر «تکوین» دے.

دلیل نقلی د ماتریدیه دا دے چې باری تَعَالیٰ په «سورة یٰس» کښې فرمائی: **اِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا اَنْ يَقُوْلَ لَهُ كُنْ فَيَكُوْنُ** [یٰس: ۸۲] پدی آیت کریمه کښې د «**شَيْئًا**» نه قدرت معلومیږی؛ ځکه چې د شئ نه مراد کائنات دی چې وجود او عدم دواړه ئی ممکن دی. او «**اَرَادَ**» صفت اِراده ته اشاره ده، او «**کُنْ**» صفت تکوین ته اشاره ده. اوس که د تکوین نه بغیر قدرت او اراده د وجود د شئ دپاره کافی کیدلے؛ نو بیا پکار وه چې داسی ویلے شوی وو «**إِذَا أَرَادَ شَيْئًا فَيَكُوْنُ**» یعنی چې کله الله تَعَالیٰ اراده د وجود د شئ اوکړی پس هغه پیدا شی. خو داسی ئی ونه ویل بلکه الله تَعَالیٰ واضح کړه: چې کله څه د یو شئ د وجود اراده وکړم؛ نو یواځی اراده نه کافی کیږی بلکه د دینه علاوه نور هم څه کول شته چې هغه امر د «**کُنْ**» دے. او دا ډیره سترې نده بلکه الله تَعَالیٰ صرف د غه امر وکړی او بس شئ موجود شوے وی لهذا دغه امر د «**کُنْ**» بعینه تکوین دے.

بَيَانُ اِسْتِدْلَالُ الْاَشَاعِرَةِ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِحُدُوْثِ التَّكْوِيْنِ بِاَنَّهُ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُكَوَّنِ كَالضَّرْبِ بِدُوْنِ الْمَضْرُوْبِ فَلَوْ كَانَ قَدِيْمًا لَزِمَ قِدَمُ الْمُكَوَّنَاتِ وَ هُوَ مُحَالٌ اَشَارَ اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ ﴿وَ هُوَ﴾ اَيِ التَّكْوِيْنُ ﴿تَكْوِيْنُهُ لِلْعَالَمِ وَ لِكُلِّ جُزْءٍ مِنْ اَجْزَائِهِ لَا فِي الْاَزَلِ بَلْ لِوَقْتِ وُجُوْدِهِ عَلٰى حَسْبِ عِلْمِهِ وَ اِرَادَتِهِ﴾ فَالتَّكْوِيْنُ بَاقٍ اَزَلًا وَ اَبَدًا وَ الْمُكَوَّنُ حَادِثٌ بِحُدُوْثِ التَّعَلُّقِ كَمَا فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ الَّتِيْ لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهَا قِدَمُ مُتَعَلَّقَاتِهَا لِكَوْنِ تَعَلُّقَاتِهَا حَادِثَةً، وَهٰذَا تَحْقِيْقُ مَا يُقَالُ اِنَّ وُجُوْدَ الْعَالَمِ اِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ بِذَاتِ اللهِ تَعَالٰى اَوْ صِفَةٍ مِّنْ صِفَاتِهِ لَزِمَ تَعْطِيْلُ الصَّانِعِ وَ اِسْتِغْنَاءُ الْحَوَادِثِ عَنِ الْمُوْجِدِ وَهُوَ مُحَالٌ وَ اِنْ تَعَلَّقَ فَاِمَّا اَنْ يَّسْتَلْزِمَ ذٰلِكَ قِدَمَ مَا يَتَعَلَّقُ وُجُوْدُهُ بِهِ فَيَلْزَمُ قِدَمُ الْعَالَمِ وَ هُوَ بَاطِلٌ اَوْ لَا فَلْيَكُنِ التَّكْوِيْنُ اَيْضًا قَدِيْمًا مَعَ حُدُوْثِ الْمُكَوَّنِ الْمُتَعَلِّقِ بِهِ. **ترجمه:** او کله چې دلیل نیولے وو قائلینُ د حدوث د تکوین پدی باندی چې نه متصور کیږی

تکوین بغیر د مکوّن نه لکه ضرب چې نه متصور کیږی بغیر د مضروب نه ، پس کچرته شی تکوین قدیم ؛ نو لازم به شی قدم د مکوناتُ او دا مُحال ده. اشاره وکړه مصنف رحمۃ اللہ علیہ جواب ته پدی قول خپل سره. او دغه تکوین موجود کول د الله تَعَالیٰ دی عالَم لره او هر هر جزء د اجزآء د عالَم لره نه په ازل کښې بلکه په وخت د وجود د عالَم کښې مطابق د علم او قدرت د الله تَعَالیٰ. پس تکوین باق دے د ازل نه تر ابد پورې او مکوّن حادث دے به حدوث د تعلق سره. لکه په علم او قدرت وغیره صفات قدیمه هغه کښې چې نه لازمیږی د قدم د دینه قدم د متعلقاتُ د دی ؛ ځکه چې د دی تعلقات حادث دی. او دا جواب تحقیق د هغه جواب دے چې ویلے کیږی: چې بیشکه وجود د عالَم که چرته نه وی متعلق وجود د دی په ذات د الله تَعَالیٰ او یا په یو صفت د صفات د الله تَعَالیٰ پورې ؛ نو لازمیږی بیکاره کیدل د صانع او استغنا د تحقق او وجود د حوادثُ بغیر د موجِد نه او دا مُحال ده. او که چرته متعلق وی ؛ نو یا به لازمیږی د دینه قدم د هغه چې متعلق وی وجود د هغی په باری تَعَالیٰ پورې پس لازم شو قدم د عالَم او دا باطل ده ، پس تکوین دی هم قدیم شی سره د حدوث د مکوّن هغه نه چې متعلِق د دی دے.

تَشْرِیحْ: قوله: و لما استدلّ القَائِلُون: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره تمهید دے متن آتی ته. او ربط د دغه عبارت دے د ماقبل سره. حاصل دا دے چې د ماتریدیه او اشاعرۀ اختلاف بیان شو په صفت د تکوین کښې چې دا قدیم او صفت مستقله دے که حادث دے؟ پدی متن آتی کښې ماتن رحمۃ اللہ علیہ د اشاعره د یو استدلال نه جواب کوی ، حاصل د استدلال دا دے چې اشاعره وائی چې مونږه نه منو چې تکوین صفت مستقله قدیمه ازلیه دے ؛ ځکه تکوین نسبت دے په مابین د مکوِّن «**اسم فاعل**» او مکوَّن «**اسم مفعول**» کښې. اوس که تکوین ازلی او قدیم شی نو د دی د ازلیت نه به لازم شی قدم او ازلیت د مکوَّن او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے «**کما مرّ انّ العالَمَ بجمیع أجزآئه محدَثٌ**». «**دلیل الملازمه**» دا دے چې تکوین نسبت بغیر د منتسبین نه ، نه شی موجود کیدے لکه ضرب چې نسبت دے په مینځ د ضارب او مضروب کښې بغیر د دی منتسبین نه ، نه شی موجود کیدے. اوس که تکوین په ازل کښې موجود شی ؛ نو خامخا به ورسره مکوَّن په ازل کښې موجود وی او چې مکوَّن په ازل کښې موجود شو ؛ نو قدیم شو لهذا قدم د مکونات ثابت شو چې باطل دے. اوس چې کله دا باطل شو ؛ نو ازلیت د تکوین هم باطل شو لهذا ثابته شوه چې تکوین صفت حادثه دے.

أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ**:** ﴿۱﴾.. تتمه د جواب د ماتن رحمۃ اللہ علیہ به اوکړی «**فالتکوین باقٍ ازلًا**» سره. ﴿۲﴾.. دفع د یو اعتراض به اوکړی «**و هذا تحقیق ما یقال**» سره. ﴿۳﴾.. د صاحب کفایه قول به رانقل کړی دپاره د جواب د استدلال د اشاعرۀ نه «**و ما یقال من أن القول**» سره. ﴿٤﴾.. رد به اوکړی په جواب د صاحب کفایه باندی «**و فیه نظر**» سره. ﴿٥﴾.. د صاحب کفایه د قول دپاره به یوه توجیه ذکر کړی «**نعم اذا اثبتنا**» سره. ﴿٦﴾.. د خپل رد (په صاحب الکفایة) دپاره به تائید ذکر کړی «**و من هٰهُنَا یُقَال**» سره. ﴿۷﴾.. د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د جواب حاصل به ذکر کړی «**و الحاصل أنّا لَانُسلِّم**» سره. ﴿۸﴾.. رد به اوکړی په امام صابونی باندی «**فلا یندفع بما یقال**» سره.

قوله: اشار الی الجواب بقوله و هو: ۱۔ حاصل د جواب دا دے چې تکوین قدیم او ازلی صفت دے او د مکوَّن او مخلوق سره ئی تعلقه حادثه ده او حدوث د تعلُّق مستلزم حدوث د متعلَّق لره گرځی چې مکوَّن او مخلوق دے خو حدوث د تکوین لره مستلزم نه گرځی ، لکه څنګه چې علم او قدرت وغیره صفات قدیمه دی او تعلقه ئی د معلوماتُ مقدوراتُ وغیره سره حادثه ده ، خو

نه لازمیږي د قدم د علم او قدرت نه قدم د معلومات او مقدوراتُ لکه چې نه لازمیږی د حدوث د دی متعلَقاتُ نه حدوث د صفت علم او قدرت. پاتې شو ستا قیاس په «ضرب مع المضروب» باندې نو دغه قیاس ستا قیاس مع الفارق دے ؛ ځکه چې ضرب صفت اضافی دے د دی تصور بغیر د ضارب او مضروب نه ممکن ندے او تکوین اګر چې ظَوَر او ظاهر د دی په شان د ضرب مع المضروب دے خو دا صفت ازلیه قدیمه دے. بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ دیته عین جواب ونه وی بلکه «اشار الی الجواب» اطلاق ئې وکړو ؛ ځکه چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د عبارت نه واضح جواب نه معلومیږی بلکه اشارةً جواب دے.

قوله: و هذا تحقیق ما یقال: ؛۔ دفع د اعتراض ده چې د استدلال مذکور نه چې تا کوم جواب رانقل کړو دا صحیح ندے ؛ ځکه چې دا خلاف دے د جواب د صاحب المواقف عضد الدین عبد الرحمن بن أحمد الإیجی رحمۃ اللہ علیہ نه ، او خلاف د صاحب المواقف نه صحیح ندے. کبری ظاهره ده ؛ ځکه صاحب المواقف عمده شخصیت دے د هغه نه خلاف ندے پکار ، دلیل د صغری دا دے چې صاحب مواقف اشاعرؤ ته جواب داسې کړے دے چې اے اشاعرؤ ! مونږه ستاسو نه تپوس کوو چې د وجود د عالَم د الله تَعَالیٰ د ذات او صفاتُ قدیمه سره څه تعلق شته کنه ؟ که تاسو وائی: چې نشته دے پس دا غلطه ده ؛ ځکه پدی صورت کښې لازمیږی تعطُّل او بیکاره کیدل د صانع ، دغه شان لازمیږی اِستغنی د حوادثُ د محدِث او صانع نه او دا دواړه خبری مُحال دی او مستلزم د مُحال مُحال وی لهذا عدم د تعلق د عالَم مع الصانع و الصفات القدیمه هم محال شو. او که تاسو وائی: چې د عالَم تعلق شته لکه چې نفس الامر هم دا دے چې د وجود العالَم تعلق د ذاتِ باری تَعَالیٰ یا د یو صفت من صفاته القدیمه سره شته ؛ نو اوس زمونږه سره دوه صورتونه دی ، یو دا چې دغه تعلق د عالَم د ذات یا د صفت قدیمه سره به مستلزم ګرځی قدم د وجود د عالَم لره. دویم دا چې مستلزم به نه ګرځی قدم د وجود د عالَم لره. اول صورت باطل دے ؛ ځکه چې مونږه مخکښې حدوث د عالَم بجمیع اجزائه ثابت کړے دے. پس متعین شو دویم صورت چې د وجود د عالَم تعلق د ذات د الله تَعَالیٰ سره یا د یو صفت من صفاته القدیمه سره شته خو قدم د ذات او صفات مستلزم ندے قدم د وجود د عالَم لره او هم دغه زمونږه مدعی ده چې تکوین صفت قدیمه دے خو نه لازمیږی د قدم د دینه قدم د مکوناتُ او مخلوقاتُ چې متعلق دی د تکوین سره. اوس صاحب المواقف دا جواب کړے دے او تا خو په بله طریقه جواب وکړو؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې «هذا تحقیق ما یُقال» چې صغری دی نه منم چې ما مخالفت کړے دے بلکه ځما د جواب او د صاحب المواقف د جواب مآل یو دے خو ځما په جواب کښې تحقیق دے او صاحب المواقف څه مقدماتِ مسلّمه وضع کړی دی چې د هغی نه د دی جواب انتزاع کیږی نور په جوابین کښې څه فرق نشته.

قوله: بذات الله تَعَالیٰ او صفة من صفاته: پدی عبارت سره غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ مسلکیْنُ طرف ته اشاره ده چې یو مسلک د اهل السنة والجماعة دے او دویم د معتزلؤ دے. د اهل السنة والجماعة مذهب دا دے چې د باری تَعَالیٰ دپاره صفات ثابت دی او ټول اشیاءِ مستند دی هم دغه صفتُ د باری تَعَالیٰ ته. او معتزله چونکه انکار کوی د. صفاتُ د باری تَعَالیٰ نه لهذا هغوی وائی چې

استناد د اشیآء بِأسرِهَا الی ذات الواجب دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دغه مسلکین طرف ته اشاره وکړه.

نَقلُ جَوابِ صَاحِبِ الکِفَایَةِ وَالرَّدُّ عَلَیهِ

وَ مَا یُقَالُ: اِنَّ القَولَ بِتَعلُّقِ وُجُودِ المُکَوَّنِ بِالتَّکوِینِ قَولٌ بِحُدُوثِه اِذِ القَدِیمُ مَا لَا یَتَعَلَّقُ وُجُودُهُ بِالغَیرِ وَالحَادِثُ مَا یَتَعَلَّقُ بِه، فَفِیهِ نَظَرٌ؛ لِاَنَّ هٰذَا مَعنَی القَدِیمِ وَالحَادِثِ بِالذَّاتِ عَلٰی مَا تَقُولُ بِه الفَلَاسِفَةُ وَ اَمَّا عِندَ المُتَکَلِّمِینَ فَالحَادِثُ مَا لِوُجُودِه بِدَایَةٌ اَی یَکُونُ مَسبُوقًا بِالعَدَمِ وَالقَدِیمُ بِخِلَافِه، و مُجَرَّدُ تَعَلُّقِ وُجُودِه بِالغَیرِ لَا یَستَلزِمُ الحُدُوثَ بِهٰذَ المَعنٰی لِجَوَازِ اَن یَکُونَ مُحتَاجًا اِلَی الغَیرِ صَادِرًا عَنهُ دَائِمًا بِدَوَامِه کَمَا ذَهَبَ اِلَیهِ الفَلَاسِفَةُ فِیمَا ادَّعَوا قِدَمَهُ مِنَ المُمکِنَاتِ کَالهَیُولٰی مَثَلًا. نَعَم اِذَا اَثبَتنَا صُدُورَ العَالَمِ عَنِ الصَّانِعِ بِالاِختِیَارِ دُونَ الاِیجَابِ بِدَلِیلٍ لَا یَتَوَقَّفُ عَلٰی حُدُوثِ العَالَمِ کَانَ القَولُ بِتَعَلُّقِ وُجُودِه بِتَکوِینِ اللهِ تَعَالٰی قَولًا بِحُدُوثِه. وَ مِن هٰهُنَا یُقَالُ اِنَّ التَّنصِیصَ عَلٰی کُلِّ جُزءٍ مِن اَجزَآءِ العَالَمِ اِشَارَةٌ اِلَی الرَّدِّ عَلٰی مَن زَعَمَ قِدَمَ بَعضِ الاَجزَآءِ کَالهَیُولٰی وَ اِلَّا فَهُم اِنَّمَا یَقُولُونَ بِقِدَمِهَا بِمَعنٰی عَدَمِ المَسبُوقِیَّةِ بِالعَدَمِ لَا بِمَعنٰی عَدَمِ تَکَوُّنِه بِالغَیرِ. **ترجمه:** او هغه چې ویلے کیږي چې قول کول په تعلق د وجود د مکوّن د تکوین سره وینا ده په حدوث د مکوّن باندی؛ ځکه چې قدیم هغه وی چې نه وی متعلق وجود د هغې په غیر پوری، او حادث هغه وی چې متعلق وی وجود د هغې په غیر پوری. پس پدی قول کښې اشکال «اعتراض» دے؛ ځکه دا معنی د قدیم او حادث بالذات هغه ده چې قائل دی پری فلاسفه. او هر چې په نیز د متکلمینُ ده؛ نو حادث هغه دے چې د هغې د وجود دپاره ابتداء وی یعنی نه وی مسبوق بالعدم، او قدیم په خلاف د دی دے. او صرف تعلق د وجود د شئ په غیر پوری مستلزم نه کرځي حدوث لره پدی معنی سره؛ د وجه د جواز د دینه چې یو شئ د غیر محتاج وی صادر وی د غیر نه او دائم وی په دوام د هغې سره لکه چې تګ کړے دے دیته فلاسفؤ په هغه څه کښې چې دوی ئې دعوه کړی ده د قدم د ممکناتُ نه لکه هیولی شو مثلاً. او: کله چې مونږه ثابت کړو صدور د عالَم د صانع نه په طریقه د اختیار سره نه په طریقے د ایجاب سره په داسې دلیل سره چې نوی موقوف په حدوث د عالَم باندی؛ نو کیږی قول په تعلق د وجود د مکوّن په تکوین د الله تعالٰی پوری قول په حدوث د مکوّن باندی. او هم پدی وجه باندی ویلے کیږی چې بیشکه «مخکښې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ» تصریح په هر جزء د اجزآء د عالَم باندی اشاره ده رد ته په هغه چا باندی چې هغوی زعم کوی د قدم د بعض اجزآء لکه هیولی شو. ورنه دغه فلاسفه یقینا قول کوی په قدم د دغه اجزآء باندی په معنی د عدم مسبوقیت بالعدم سره نه په معنی د عدم تکوّن بالغیر.

قوله: وما یُقَال اِنَّ القَولَ: ۳۔ نقل د جواب د صاحب کفایه کوی د استدلال مذکور د اشاعرۀ نه. او دفع د سوال هم ده چې تا د صاحب الکفایه جواب ولی مختاره نکړو چې اشاعرۀ ته ئې مختصرًا جواب کړے دے، هغه دا چې صاحب الکفایه اشاعره مخاطب کوی او وائی: چې اے اشاعرۀ! تاسو چې په حدوث د تکوین کومه دلیل پیش کړو چې «که تکوین ازلی شی؛ نو د. مکوّن د وجود تعلق به هم د تکوین سره په ازل کښې وی پس لازم شو قدم د مکوّن» پدی دلیل کښې تاسو پخپله تسلیم کړه چې مکوّن حادث دے؛ ځکه چې تاسو قول وکړو چې وجود د مکوّن متعلق دے د تکوین سره، او دا خبره مسلم ده چې د چا تعلق د غیر سره وی هغه حادث وی؛ ځکه دے محتاج الی الغیر شو او محتاج الی الغیر حادث وی او قدیم په خپل وجود کښې محتاج الی

الغير او متعلق بالغير نه وي، پس خود بخود تاسو قائل شوئ يدی چې مکوَّن حادث او تکوین قدیم دے.

قوله: ففيه نظرٌ لان هذا: ۴۔ رد دے په کلام د صاحب الکفایه او جواب دے د اعتراض مذکور نه چې د صاحب الکفایه جواب ما ځکه غوره نکړو چې دا جواب عمده ندے؛ ځکه دا بنا دے په مذهب د فلاسفؤ باندی پدی شان چې د صاحب الکفایة جواب بنا دے په حدوث ذاتی باندی او د حدوث ذاتی قائل فلاسفه دی چې معنی ئی ده «**ما يتعلق وجوده بالغير**» او د دی مقابل قدم ذاتی دے چې معنی ئی ده «**ما لا يتعلق وجوده بالغير**» حلانکه مونږه فقط د حدوث زمانی قائل یو چې معنی ئی ده «**ما لوجوده بدايةٌ يعني مايكون مسبوقا بالعدم**» او د دی مقابل قدم زمانی دے چې معنی ئی ده «**ما لا يكون مسبوقا بالعدم**» **كما مرَّ تفصيله في مقامه.**

قوله: و مجرد تعلق وجوده: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې تیک ده د صاحب الکفایه د جواب په مطابقت باندی حدوث ذاتی ثابت شو خو حدوث ذاتی دی مستلزم وی حدوث زمانی لره، لهذا حدوث زمانی هم ثابت شو کنه؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه فرمائی: چې د حدوث ذاتی تلازم د حدوث زمانی سره نشته؛ ځکه دا ممکنه ده چې یو شئ دی محتاج الی الغیر وی او د دی سره دی قدیم بالزمان هم وی پدی شان چې دائم دی وی بدوامه. لکه څنګه چې د فلاسفؤ مذهب دے هغوی وائی «**هيولى، صورت جسمی، عقول، نفوس، عناصر اربعه وغيره**» ټول اشیآء په خپل وجود کښې محتاج دی الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ ته یعنی حادث بالذات دی، او بیا هم مسبوق بالعدم ندی یعنی قدیم بالزمان او دائم دی. معلومه شوه چې حدوث ذاتی مستلزم ندے حدوث زمانی لره. لهذا جواب د صاحب الکفایه صحیح ندے.

قوله: نعم اذا اثبتنا صدور العالم: ۵۔ شارح رحمة الله عليه د صاحب کفایه د کلام یوه توجیه کول دی چې د هغی په وجه به د صاحب الکفایه جواب صحیح شی. د توجیه د حاصل نه مخکښې دا خبره پیژندل ضروری دی چې دا عالَم او کائنات الله تَعَالىٰ موجود کړی دی یعنی د دی مُصدِر او فاعل الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے او دا مسئله اتفاقی ده. البته اختلاف پدیکښې دے چې الله تَعَالىٰ فاعل بالاختیار دے که فاعل بالایجاب دے؟. عندنا الله تَعَالىٰ فاعل بالاختیار دے او عند الفلاسفه فاعل بالایجاب دے. د تفصیل د مسئلے دپاره خپل مقام دے. اوس حاصل د توجیه دا دے چې که صدور د عالَم د فاعل بالاختیار یعنی باری تَعَالىٰ نه په طریقے د اختیار سره په داسی دلیل سره ثابت شی چې واپس پکښې احتیاج حدوث د عالَم ته رانه شی، یعنی دغه دلیل په حدوث العالَم باندی موقوف نه وی؛ نو بیا دا خبره صحیح ده چې د وجود د مکوَّن یعنی عالَم تعلق د تکوین سره دی خبری لره مستلزم دے چې مکوَّن حادث یعنی مسبوق بالعدم دے او حادث بالزمان دے، خو دا پدی وجه نه چې د دی وجود د غیر سره متعلق دے بلکه پدی وجه چې دا معلول د فاعل بالاختیار دے او معلول د فاعل بالاختیار حادث بالزمان وی؛ ځکه معلول د فاعل بالاختیار مسبوق بالاراده وی او کوم شئ چې مسبوق بالاراده وی هغه مسبوق بالعدم یعنی معدوم وی، فاعل بالاختیار د هغی اراده وکړی پس موجود شی. او کوم شئ چې مسبوق بالعدم وی هغه حادث بالزمان وی لهذا مکوَّن هم حادث بالزمان شو. اوس هغه دلیل څه دے چې چې موقوف ندے په حدوث العالم باندی؟ نو هغه دا دے چې مثلا مونږه او وایو چې دا عالَم د فاعل بالاختیار نه چې

الله تعالی دے صادر بالاختیار دے ؛ ځکه چې دا عالَم مشتمل دے په نقوش مستحسنه ، نظام محکم او نظام عجیبه غریبه باندې «صغری» و **کُلُّ ما هٰذا شانُه فهُو صادرٌ عنه بالاختیار.** «کبری» **فالعالَمُ صادر عنه بالاختیار.** «نتیجه» دا په داسې دلیل سره مونږه صدور د عالَم د فاعل بالاختیار نه ثابت کړو چې احتیاج پکښې حدوث العالم ته رانغلو. پاتې شوه دا خبره چې دا ولې ضروري ده چې صدور العالم به د فاعل بالاختیار نه په داسې دلیل سره ثابتوو چې واپس محتاج نه وی حدوث العالم ته ؟ د دې وجه دا ده چې اصل کښې حدوث العالَم چې مونږه ثابتوو ؛ نو یو دلیل په هغې کښې دا دے چې عالَم ځکه حادث دے چې دا صادر دے د فاعل بالاختیار نه او **مَا صَدَرَ** د فاعل بالاختیار نه په طریقے د اختیار سره حادث وی ، لهٰذا عالَم هم حادث شو. اوس که د الله تعالیٰ فاعل بالاختیار کیدل موقوف شی په حدوث العالم باندې ؛ نو دور به لازم شی او دور خو باطل او محال دے. پس زمونږه استدلال به هم باطل او محال شی. حاصل دا چې که د صاحب الکفایه کلام په مذکوره توجیه حمل کړے شی ؛ نو بیا د صاحب الکفایه استدلال او جواب صحیح دے.

قوله: و من هٰهُنا یُقَال اِنَّ التَّنصِیصَ: ٦۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د خپل رد دپاره چې په صاحب الکفایه باندې ئې کړے وو تائید پیش کوی. رد په صاحب الکفایه دا وو چې ده د مکوّن حدوث ثابت کړے وو په معنی د احتیاج الی الغیر باندې او دا د متکلمین په نیز غیر معتبر دے ؛ ځکه مونږه قائل یو په حدوث المکوَّن باندې په معنی د مسبوق بالعدم باندې. د دې خبرې تائید دا دے چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې مخکښې په کوم عبارت سره د حدوث العالم دعوی کړې ده او ده ویلی وو: «**و العالم بجمیع اجزآئه محدَثٌ**» پدې دعوی کښې ماتن رحمۃ اللہ علیہ تصریح کړې ده پدې خبره چې د عالَم هر هر جزء حادث دے. اوس دا تصریح هم پدې بنیاد شوی ده چې رد وشی په هغه فلاسفؤ باندې چې هغوی قائل دی په قدم زمانی د بعض اجزآء د عالَم لکه هیولی ، صورت ، عقول ، افلاک وغیره شو. اوس که د حدوث نه مونږه حدوث ذاتی واخلو ؛ نو بیا خو په فلاسفؤ باندې رد نه حاصلیږی ؛ ځکه هغوی هم عالَم بجمیع اجزآئه حادث کڼی په معنی د حادث بالذات باندې چې ټول عالَم په خپل وجود کښې محتاج دے غیر ته چې الله تعالیٰ دے هغه که هیولی دے او که صورت او عقول دی او که عالَم بسیط دے او که مرکب دے. لهٰذا بیا د دغه رد علی الفلاسفه څه فائده په نظر باندې نه راځی. معلومه شوه چې مراد د حدوث نه حدوث زمانی دے نه حدوث ذاتی.

حَاصِلُ الْجَوَابِ

وَالحَاصِلُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَا یُتَصَوَّرُ التَّکْوِیْنُ بِدُوْنِ المکَوَّنِ وَاِنَّ وَزَانَهٗ مَعَهٗ وَزَانَ الضَّرْبِ مَعَ الْمَضْرُوْبِ فَاِنَّ الضَّرْبَ صِفَةٌ اِضَافِیَّةٌ لَا یُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْمُضَافَیْنِ اَعْنِی الضَّارِبَ وَ الْمَضْرُوْبِ وَالتَّکْوِیْنُ صِفَةٌ حَقِیْقِیَّةٌ هِیَ مَبْدَأُ الْاِضَافَةِ الَّتِیْ هِیَ اِخْرَاجُ الْمَعْدُوْمِ مِنَ الْعَدَمِ اِلَی الْوُجُوْدِ لَا عَیْنُهَا حَتّٰی لَوْ کَانَتْ عَیْنَهَا عَلٰی مَا وَقَعَ فِیْ عِبَارَةِ الْمَشَائِخِ لَکَانَ الْقَوْلُ بِتَحَقُّقِهٖ بِدُوْنِ الْمُکَوَّنِ مُکَابَرَةً و اِنْکَارًا لِلضَّرُوْرِیْ. فَلَا یَنْدَفِعُ بِمَا یُقَالُ مِنْ اَنَّ الضَّرْبَ عرضٌ مُسْتَحِیْلُ الْبَقَآءِ فَلَا بُدَّ لِتَعَلُّقِهٖ بِالْمَفْعُوْلِ وَ وُصُوْلِ الْاَلَمِ اِلَیْهِ مِنْ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ مَعَهٗ اِذْ لَوْ تَأَخَّرَ

لَاانْعَدَمَ هُوَ بِخِلَافِ فِعْلِ الْبَارِیْ تَعَالٰی فَاِنَّهٗ اَزَلِیٌّ وَاجِبُ الدَّوَامِ یَبْقٰی اِلٰی وَقْتِ وُجُوْدِ الْمَفْعُوْلِ. ترجمه: او حاصل دا دے چې نه منو دا چې نه متصور کیږي تکوین بغیر د وجود مکوَّن نه، اګر چې دے طور او حیثیت د تکوین د مکوَّن سره په شان د ضرب مع المضروب؛ ځکه چې ضرب صفت اضافیه دے نه متصور کیږي بغیر د مضافین "طرفین" نه، یعنی ضاب او مضروب نه. او تکوین صفت حقیقیه دے چې مبدأ د اضافت ده هغه چې راوبستل د معدوم د عدم نه دی وجود ته، بعینه صفت اضافی ندے، تر دی چې که وے عین صفت اضافی لکه څنګه واقع ده په عبارت د مشائخ کښې؛ نو وو به قول په تحقق د تکوین بغیر د مکون نه تکبر کول او انکار کول د بدیهی خبرې نه. پس نه دفع کیږي "استدلال د اشاعره" پدی جواب باندی چې ویلے کیږي چې ضرب عرض دے چې بقآء ئې محال ده پس لا بدی ده د دی دپاره د تعلق د دینه د مفعول سره او د رسیدلو د درد نه دینه، سره د وجود د مفعول نه؛ ځکه که دغه مفعول لګ مؤخر شی نو منعدَم کیږي ضرب. په خلاف د فعل د باری تعالیٰ چې هغه ازلی دے واجب الدوام دے دا باقی پاتې کیږي تر وجود د مفعول پورې.

تَشرِیح: قوله: و الحاصل انا لانسلم: ۷۔ هر کله چې شارح رحمۃ اللہ علیہ د اغیارُ د جواباتُ تردید وکړو؛ نو پس د هغی نه د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د جواب حاصل او خلاصه ذکر کوی. چې دا خبره مونږه ستا سره نه منو چې نسبت د تکوین د مکوَّن سره داسی دے لکه نسبت د ضرب د مضروب سره چې تصور د ضرب د مضروب نه بغیر نه کیږی؛ نو د تکوین تصور به هم بغیر د مکوَّن نه نه شی کیدے دا غلطه ده؛ ځکه تکوین بغیر د مکون نه متصور کیدے شی نه چې ضرب بغیر د مضروب نه؛ وجه دا ده چې تکوین صفت حقیقی دے چې مبدأ ده دپاره د معنی اضافی چې هغه معنی اضافی ده "**اخراج المعدوم من العدم الی الوجود**" خو عین دا معنی اضافی نده. او ضرب صفت اضافی دے د دی تصوُّر بغیر د مضافین نه نه شی کیدے. لهذا په تکوین او ضرب کښې فرق دے د یو قیاس په بل باندی قیاس مع الفارق دے. پس د اشاعرؤ اعتراض صحیح ندے چې که تکوین ازلی صفت شی نو مکوَّن به هم ازلی شی.

قوله: حتی لو کانت عینها: تفریع کول دی چې که تکوین عین معنی اضافی وے لکه چې د اشاعرؤ رائې ده څنګه چې ضرب عین معنی اضافی ده؛ نو بیا د ماتریدیه دا وینا چې تکوین بغیر د مکوَّن نه موجود کیدے شی دا به مکابره "تکبری کول" او انکار کول وو د ضروری او بدیهی خبرې نه، خو داسی نده.

قوله: فلا یندفع بما یقال: ۸۔ پدی عبارت سره غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د صاحب العمده امام صابونی رحمۃ اللہ علیہ قول رانقل کوی او بیا پری رد کوی. حاصل د قول د امام صابونی رحمۃ اللہ علیہ دا دے چې د مشائخ په نیز باندی تکوین عبارت دے د "**اخراج المعدوم من العدم الی الوجود**" نه، چونکه دا معنی اضافی ده؛ نو امام صابونی رحمۃ اللہ علیہ د مشائخُ کلام په ظاهر حمل کړے دے وائی: چې تکوین د ضرب په شان بعینه امر اضافی دے، خو بیا هم د تکوین او ضرب په مینځ کښې فرق دے پدی شان چې تکوین ازلی قدیم او ضرب حادث دے.

اعتراض: چې ضرب او تکوین دواړه صفت اضافی دی؛ نو ضرب حادث او تکوین ازلی څنګه شو یا خو دواړه ازلی او یا دواړه حادث پکار دی؟ **جواب:** امام صابونی رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې پدی دوارو کښې فرق دے پدی شان چې "**اَنَّ الضَّرب عرضٌ مُسْتَحِیْلُ الْبَقَآء الخ**" یعنی ضرب داسی عرض دے چې بقآء ئې محال ده پس د دی دپاره ضروری ده چې د یو مقوَّم محل سره به متعلق وی چې هغه مفعول یعنی مضروب دے؛ ځکه چې د ضرب په خارج کښې وجود بغیر د ضارب او

مضروب نه نه شي راتلے لهذا د ضرب دپاره ضروري ده چې د مفعول سره به متعلق وي دپاره د رسیدلو د درد «اَلَم» دغه مفعول ته که دغه مفعول لګ هم مؤخر شو ؛ نو ضرب به منعدم کیږي ؛ ځکه چې ضرب داسې عرض دے چې د دې بقاء محال ده «لانَّ العَرَضَ لا يبقىٰ في زمانَيْنِ» په خلاف د تکوین باندې چې دا امر اضافي دے خو عرض ندے چې بقآء ئې محال شي ؛ ځکه چې دا فعل د باري تَعَالیٰ چې واجب البقآء دے پدې شان چې د ازل نه تر وجود د مکوَّن پورې باقي پاتې کیدے شي.

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ په قول د امام صابوني باندې رد وکړو چې «فلا يندفع بما يقال» حاصل دا چې پدې قول سره د اشاعرؤ استدلال نه رد کیږي ؛ ځکه چې تا تکوین او ضرب یو شئ کړو او دواړه دې صفت اضافي کړه ؛ نو بیا لکه څنګه چې ضرب بغیر د مضروب نه نه شي موجود کیدے ؛ نو دغه شان تکوین هم بغیر د مکوَّن نه نه شي موجود کیدے. او که ته بیا هم د دواړو په مینځ کښې فرق کوې ؛ نو دا به تحقیق نه وي بلکه محض مکابره او عناد به وي او د یو امر بدیهي نه به انکار وي. لهذا جواب هم هغه مخکښې جواب دے چې تفصیلا بیان کړے شو.

بَيَانُ النِّسبةِ بَيْنَ التَّكْوِيْنِ وَ الْمُكَوَّنِ

و هُوَ غَيْرُ المكوَّنِ عِنْدَنَا لِاَنَّ الْفِعْلَ يُغَايِرُ المفعُوْلَ بِالضَّرُوْرَةِ كَالضَّرْبِ مَعَ المَضْرُوْبِ وَ الْاَكْلِ مَعَ المَاْكُوْلِ. وَلِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ نَفْسَ المكوَّنِ لَزِمَ ان يَّكُوْنَ المكوَّن مكوَّنًا مَخْلُوْقًا بِنَفْسِه ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ مكوَّنٌ بالتَّكْوِيْنِ الَّذِىْ هُوَ عَيْنُهٗ فَيكُوْن قَدِيْمًا مُسْتَغْنِيًا عَنِ الصَّانِعِ و هُوَ مُحَالٌ. و ان لَّا يَكُوْنَ لِلْخَالِقِ تَعَلُّقٌ بِالْعَالَمِ سِوٰى اَنَّهٗ اَقْدَمُ مِنْهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ مَعَ غَيْرِ صُنْعٍ وَّ تَاثِيْرٍ فِيْهِ ضَرُوْرَةَ تَكَوُّنِه بِنَفْسِه وَ هٰذَا لَا يُوْجِبُ كَوْنَهٗ خَالِقًا وَالْعَالَمَ مَخْلُوْقًا فَلَا يَصِحُّ الْقَوْلُ بِاَنَّهٗ خَالِقٌ لِّلْعَالَمِ وَ صَانِعُهٗ هذا خُلْفٌ. وَ اَن لَّا يَكُوْنَ الله تعالىٰ مُكَوِّنًا لِلْاَشْيَاءِ ضَرُوْرَةَ اَنَّهٗ لَا مَعْنىٰ لِلْمُكَوِّنِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ التَّكْوِيْنُ وَ التَّكْوِيْنُ اِذَا كَانَ عَيْنَ المكوَّن لَا يَكُوْنُ قَائِمًا بِذَاتِ الله تَعَالىٰ. و اَن يَّصِحَّ الْقَوْلُ بِاَنَّ خَالِقَ سَوَادَ هٰذَا الْحَجَرِ اَسْوَدُ و هٰذَا الْحَجَرُ خَالِقٌ لِّلسَّوَادِ اِذْ لَا مَعْنىٰ لِلْخَالِقِ وَ الْاَسْوَدِ اِلَّا مَنْ قَامَ بِهِ الْخَلْقُ و السَّوَادُ و هُمَا وَاحِدٌ فَمَحَلُّهُمَا وَاحِدٌ. **ترجمه:** او دا تکوین غیر دے د مکوَّن نه زمونږه «ماتریدیه» په نیز باندې ؛ ځکه چې فعل یقینا مغایر وي د مفعول خپل نه لکه ضرب د مضروب سره او اکل د ماکول سره. او بل پدې وجه که چرته تکوین عین مکوَّن شي ؛ نو لازم به شي دا چې مکوَّن به پخپله مکوَّن او مخلوق شي ؛ د وجه د بداهت د دینه چې بیشکه دا به موجود وي د هغه تکوین په وجه باندې چې هغه عین دے د مکوَّن سره ، پس شو مکوَّن قدیم مستغني د صانع نه. او دا محال ده. او بل دا چې پاتې به نه شي د خالق دپاره څه تعلق د عالَم سره علاوه د دینه چې دا اقدم دے د عالَم نه او قادر دے په عالَم باندې بغیر د څه صنع او تاثیر نه په عالَم کښې ؛ د وجه د بداهت د وجود د عالَم نه پخپله باندې. او دا نه لازموي کیدل د باري تَعَالیٰ خالق او عالَم لره مخلوق پس نه صحیح کیږي دا وینا چې الله تَعَالیٰ خالق د عالَم دے او صانع د عالَم دے او دا خلاف ده د بداهت نه. او بل دا چې الله تَعَالیٰ به مکوِّن «پیدا کونکے» د عالَم نه شي ؛ د وجه د بداهت د دې خبرې نه چې نشته دے معنی د مکوِّن مګر دا چې قائم وي په هغې پورې تکوین. او تکوین چې کله عین شو د مکوَّن سره ؛ نو نه شو دا قائم په ذات د الله تَعَالیٰ پورې. او بل دا چې صحیح به شي دا خبره چې پیدا کونکے د توروالي د دې کاڼي اَسود

دے. او دا حجر"کانړے" خالق د سواد دے ؛ ځکه چې نشته معنی د خالق او أسود مگر دا چې قائم وی په هغی. بوری خَلق او سَواد. او دا دواړه یو دی ؛ نو محل د دی دواړو هم یو شو.

تَشْرِیْح: ربط: چونکه بحث د صفت تکوین روان دے غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کول دی. او رد کول دی په اشاعرؤ باندی. مسئله اختلافیه دا ده چې د تکوین او مکوَّن په مینځ کښې کوم یو نسبت دے ؟ دوه مذهبه دی.

۱۔ اشاعره وائی: چې تکوین عین دے د مکوَّن سره. او مقصود د اشاعرؤ پدی قول سره اصل کښې انکار کول دی د استقلال د صفتِ تکوین نه لکه څنګه چې معتزله وائی چې صفات د باری تَعَالیٰ عین دی د باری تَعَالیٰ سره او مقصود ئې په اصل کښې انکار کول دی د صفات د باری تَعَالیٰ نه دغه شان اشاعره هم د تکوین او مکوَّن په مینځ کښې د عینیت قائل دی چې مقصود ئې نفی د صفت تکوین ده صفتِ مستقله.

۲۔ ماتریدیه وائی: چې تکوین غیر دے د مکوَّن نه ، ماتن رحمۃ اللہ علیہ چونکه د ماتریدی دے پس دے رد کوی په اشاعرؤ باندی چې: "و هو غیر المکون عندنا"

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دلیلین به ذکر کړی د دعوی د ماتریدیه دپاره "**لان الفعل یغایر/ و لانه لو کان نفس المکون**" سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراض به وکړی او تمهید به کیدی رد د دلائل د ماتریدیه ته. "**و هذا کله تنبیه علی**" سره. ﴿۳﴾.. توجیه د کلام د اشاعره به وکړی. "**لکنه ینبغی للعاقل**" سره. ﴿۴﴾.. یو بل مذهب د ماتریدیه به رانقل کړی "**و أما کون کل من ذلک**" سره. ﴿۵﴾.. رد به وکړی په دغه مذهب باندی "**وفیه تکثیر للقدمآء جدا**" سره.

قوله: لان الفعل یغایر: ۱۔ اول دلیل دِ ماتریدیه پیش کوی په خپله دعوی باندی. دعوی دا ده چې تکوین غیر دے د مکون نه. دلیل ئې په نمط د قیاس اقترانی سره ذکر کوی چې کبری ئې ذکر کړی ده او صغری مقدره ده. شکل به داسی شی چې "**لان التکوین فعل "صغری" و الفعل یغایر المفعول "کبری" فالتکوین یغایر المفعول**" "**دلیل الصغری**" واضح دے ؛ ځکه مخکښې تیر شوی دی چې "**فعل ، تکوین ، ایجاد ، تخلیق ، تصویر وغیره**" ټول تکوینات دی. "**دلیل الکبری**" شارح رحمۃ اللہ علیہ بطور تمثیل ذکر کړے دے چې "**کالضرب مع المضروب والاکل مع الماکول**" ځکه چې ضرب عبارت دے د وهلو نه ، او **مَضْرُوْب** عبارت دے د وهلے شوی نه. دغه شان **أکل** خوړل او **ماکول** خوړلے شوے څیز. او د دی فرق او تغایر ظاهر دے.

قوله: و لانه لو کان: دا دویم دلیل دے. دا دلیل په نمط د قیاس استثنائی دے چې په څلور اجزآء او توالِی باندی مشتمل دے چې هر یو تالی ئې مستقل دلیل دے.

قوله: لزم ان ان یکون المکون: ۱۔ که تکوین عین شی د مکون سره ؛ نو لازم به شی دا چې دغه مکوَّن به مخلوق او موجود بنفسه وی او تالی باطل مقدم ئې مثل دے. "**دلیل الملازمه**" شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی. "**ضرورة انه مکوَّن بتکوین الذی**" یعنی دا خبره بدیهی ده چې دا مکوَّن په هغه تکوین باندی موجود دے چې هغه عین دے د دغه مکوَّن سره اوس تکوین خو قدیم دے او قدم د احد العینین مستلزم دے قدم د عین آخر لره پس مکوَّن هم قدیم شو او کوم شئ چې قدیم وی هغه

مستغنی وی د صانع نه؛ ځکه دے په خپل وجود کښې محتاج الی الغیر نه وی. «دلیل بطلان التالی» ته شارح رحمۃ اللہ علیہ په «و هو محال» سره اشاره کړې ده. یعنی قدم د مکوَّن ممتنع او محال دے او دا خبره اتفاقی ده.

قوله: و أن لا يكون للخالق تعلق: ۲ـ که تکوین عین شی د مکوّن سره؛ نو پاتی به نه شی د خالق دپاره تعلق د عالَم سره علاوه د دینه چې دا أقدم دے د عالَم نه او قادر دے پرې بغیر د صُنع او تاثیر نه په عالَم کښې او تالی باطل مقدم ئی مثل. «دلیل الملازمه» شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی «ضرورة تکونه» سره. یعنی چې کله مکوَّن عین تکوین شو؛ نو ظاهره ده چې دے به پخپله موجود او مکوَّن شوے وی او د دی په وجود کښې به د خالق دپاره هیڅ قسم دخله مداخلت تاثیر نه وی. لهذا خالق ته به خالق ویل هسې اعزازی شی او قِدم به کلی مشکک شی چې په الله تَعَالیٰ به د دی اطلاق قوی وی په معنی د أَقْدَمُ باندی؛ ځکه باری تَعَالیٰ پرې قادر دے. او په کائناتُ به ئی اطلاق ضعیف وی په معنی د نفس قدیم سره؛ ځکه چې کائنات مقدور دی. «بطلان التالی» ته شارح رحمۃ اللہ علیہ اشاره کړې ده په «هذا خلفٌ» سره یعنی دا د عقل نقل دواړو نه خلاف خبرې دی.

قوله: و أن لا يكون الله تَعَالیٰ: ۳ـ که تکوین عین شی د مکون سره؛ نو تکوین به قائم نه شی په باری تَعَالیٰ پورې او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے. «دلیل الملازمه» شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی «ضرورة انه لا معنی للمکوّن» سره. یعنی دا خبره هم بدیهی ده چې مکوِّن «بکسر الواو» هغه ځاته وائی چې په هغې پورې تکوین قائم وی او کله چې تکوین عین شو د مکوَّن سره؛ نو دا حادث شو؛ ځکه چې مکوَّن حادث دے او حدوث د احد العینین مستلزم دے حدوث د عین آخر لره لهذا تکوین هم حادث شو او قیام د حوادث خو په واجب تَعَالیٰ پورې ممتنع دے لهذا تکوین به هم په ذات د باری تَعَالیٰ پورې قائم نه شی، پس باری تَعَالیٰ مکوِّن د اشیآء نه شو او دا محال ده.

قوله: و أن يَّصِح القول بان خالق: ٤ـ جزء په جزئین باندی مشتمل دے د جزء اول حاصل دا دے: که تکوین عین شی د مکون سره؛ نو صحیح به شی دا قول چې خالق د سواد د دی حجر أسود دے او تالی باطل مقدم ئی مثل دے. «دلیل بطلان التالی» خو ډیر ظاهر دے؛ ځکه چې الله تَعَالیٰ په اعراضُ نه موصوف کیږی او سواد عرض دے. «دلیل الملازمه» دا دے چې خَلَقْ تکوین دے، او سواد مکوَّن دے. کله چې تکوین عین شو د مکوَّن سره؛ نو تکوین او سواد هم عینین شو، او کله چې تکوین او سواد یو شو؛ نو د دی محل هم یو شو. او تکوین خو قائم دے په ذات د الله تَعَالیٰ پورې؛ نو سواد هم قائم بذاته تَعَالیٰ شو. او سَوَاد چې په چا پورې قائم وی هغه أسود وی لهذا باری تَعَالیٰ هم أسود شو.

دویم جزء ذکر کوی «و هذا الحجر خالق للسواد» یعنی دا حجر به خالق د سواد وی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل. «بطلان التالی» بیا ظاهر دے؛ ځکه د الله تَعَالیٰ نه علاوه بل څوک خالق کیدل باطل دی. «دلیل الملازمه» شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی «اذ لا معنی للخالق» سره. یعنی خالق هغه ځاته وائی چې خلق پورې قائم وی. بل طرف ته تکوین چې خلق دے عین دے د مکوَّن یعنی

سواد سره. او سواد قائم دے په هذالحجر پورې ؛ نو خلق هم قائم شو په هذالحجر پورې او په چا پورې چې خلق قائم وي هغه خالق وي لهذا حجر خالق د سواد شو.

وَ هٰذَا كُلُّهٗ تَنْبِيْهٌ عَلٰى كَوْنِ الْحُكْمِ بِتَغَايُرِ الْفِعْلِ وَ الْمَفْعُوْلِ ضَرُوْرِيًّا ، لٰكِنَّهٗ يَنْبَغِيْ لِلْعَاقِلِ اَنْ يَّتَاَمَّلَ فِيْ اَمْثَالِ هٰذِهِ الْمَبَاحِثِ وَ لَا يَنْسِبُ اِلَى الرَّاسِخِيْنَ مِنْ عُلَمَاءِ الْاُصُوْلِ مَا تَكُوْنُ اِسْتِحَالَتُهٗ بَدِيْهِيَّةً ظَاهِرَةً عَلٰى مَنْ لَّهٗ اَدْنٰى تَمْيِيْزٍ بَلْ يُطْلَبُ لِكَلَامِهٖ مَحْمَلًا يَصْلَحُ مَحَلًّا لِنِزَاعِ الْعُلَمَاءِ وَ خِلَافِ الْعُقَلَاءِ فَاِنَّ مَنْ قَالَ التَّكْوِيْنُ عَيْنُ الْمُكَوَّنِ اَرَادَ اَنَّ الْفَاعِلَ اِذَا فَعَلَ شَيْئًا فَلَيْسَ هٰهُنَا اِلَّا الْفَاعِلُ وَ الْمَفْعُوْلُ وَ اَمَّا الْمَعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّكْوِيْنِ وَ الْاِيْجَادِ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ فَهُوَ اَمْرٌ اِعْتِبَارِيٌّ يَحْصُلُ فِي الْعَقْلِ مِنْ نِسْبَةِ الْفَاعِلِ اِلَى الْمَفْعُوْلِ وَ لَيْسَ اَمْرًا مُحَقَّقًا مُغَايِرًا لِلْمَفْعُوْلِ فِي الْخَارِجِ وَ لَمْ يُرِدْ اَنَّ مَفْهُوْمَ التَّكْوِيْنِ بِعَيْنِهٖ هُوَ مَفْهُومُ الْمُكَوَّنِ لِتَلْزَمَ الْمُحَالَاتُ ، وَ هٰذَا كَمَا يُقَالُ اِنَّ الْوُجُوْدَ عَيْنُ الْمَاهِيَةِ فِي الْخَارِجِ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَيْسَ فِي الْخَارِجِ لِلْمَاهِيَةِ تَحَقُّقٌ وَ لِعَارِضِهَا الْمُسَمّٰى بِالْوُجُوْدِ تَحَقُّقٌ اٰخَرُ حَتّٰى يَجْتَمِعَا اِجْتِمَاعَ الْقَابِلِ وَالْمَقْبُوْلِ كَالْجِسْمِ وَالسَّوَادِ بَلِ الْمَاهِيَةُ اِذَا كَانَتْ فَكَوْنُهَا هُوَ وُجُوْدُهَا لٰكِنَّهُمَا مُتَغَايِرَانِ فِي الْعَقْلِ بِمَعْنٰى اَنَّ لِلْعَقْلِ اَنْ يُّلَاحِظَ الْمَاهِيَةَ دُوْنَ الْوُجُوْدِ وَ بِالْعَكْسِ. فَلَا يَتِمُّ اِبْطَالُ هٰذَا الرَّاْيِ اِلَّا بِاِثْبَاتِ اَنَّ تَكَوُّنَ الْاَشْيَاءِ وَ صُدُوْرَهَا عَنِ الْبَارِيْ تَعَالٰى يَتَوَقَّفُ عَلٰى صِفَةٍ حَقِيْقِيَّةٍ قَائِمَةٍ بِالذَّاتِ مُغَايِرَةٍ لِلْقُدْرَةِ وَالْاِرَادَةِ. **ترجمه:** او دا ټول خبردارے دے په دې چې مغايرت د حکم په مينځ د فعل او مفعول کښې بديهي او ضروري دے. ليکن مناسب ده د عقلمند دپاره چې سوچ وکړي په امثالُ د داسې مباحثُ کښې او نسبت ونکړے شي هغه پخته علم واله ته د علمآء د اصول نه د داسې خبرو چې د هغې استحاله بديهي او ظاهره ده هغه چا ته چې د هغې دپاره معمولي غوندې تميز هم وي ، بلکه طلب کولے به شي د هغوی د کلام دپاره يو داسې محمَل چې صلاحيت لرې دپاره د نزاع د علمآء او د اختلاف د عقلاء ؛ ځکه هغه څوک چې دا وائي چې تکوين عين دے د مکون سره ، دوی اراده کړے دے پدې سره دا چې کله يو فاعل کوی يو څيز لره ؛ نو نه وی دلته "په خارج کښې" مګر فاعل او مفعول. او هر چې هغه معنی ده چې تعبير ترينه کيدے شي په تکوين او ايجاد سره يا د دې غوندې کښې پس دا امر اعتباري دے چې حاصليږي په عقل کښې د نسبت د فاعل نه مفعول ته او ندے امر متحقق مغاير د مفعول نه په خارج کښې ، او د دې مراد دا ندے چې مفهوم د تکوين بعينه مفهوم د مکوَّن دے ګنې چې لازم شي محالات. او دا داسې ده لکه چې ويلے کيږي چې وجود عين ماهيت دے په خارج کښې پدې معنی چې نشته دے په خارج کښې د ماهيت دپاره تحقق او د عارض د دې دپاره چې مسمی دے په وجود سره بل تحقق ، تر دې چې دا دواړه جمع شي په خارج کښې په شان د اجتماع د قابل او مقبول لکه جسم او سواد شو "چې يو ځائے موجود دی" ، بلکه ماهيت چې کله موجود شي ؛ نو کون د دے بعينه وجود د دے دے ، ليکن دا دواړه متغاير دي په عقل "ذهن" کښې پدې معنی چې د عقل دپاره جائز دي دا چې ملاحظه "متصور" کړي ماهيت لره علاوه د وجود نه ، او بالعکس. پس نه تاميږي ابطال د دې رائې مګر په ثابتولو د دې چې تکوُّن د اشيآء او صدور د دې د باري تعَالیٰ نه موقوف کيږي په يو داسې صفت چې حقيقي دے قائم دے په ذات د باري تعَالیٰ پورې مغاير دے د قدرت او اراده نه.

تَشْرِيْح: قوله: و هذا كله تنبيه: ۲ـ دفع د اعتراض کوی چې د فعل او مفعول په مينځ کښې مغايرت خو امر بديهي دے او د بديهيات دپاره څوک دلائل نه پيش کوی لهذا د ماتريديه دلائل پدې دعوی باندې بے ځايه دی؟. **جواب:** شارح رحمة الله عليه فرمائي چې دا ټول تنبيهات دی دلائل ندی او په بديهيات باندې تنبيهات پيش کول صحيح دی ؛ ځکه کله بديهي خفي ګرځي چې په تنبيه سره ئې ازاله د خفا کيږي.

قوله: لکن ینبغی للعاقل: ۳۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره توجیه ذکر کوی دپاره د کلام د اشاعرؤ. خو د توجیه نه مخکښې یو تمهید کړی. چونکه د شارح رحمۃ اللہ علیه په نیز باندی پدی مسئله کښې رائی د اشاعرؤ راجح ده پدی وجه باندی د هغوی د دی کلام چې تکوین عین دے د مکوّن سره توجیه او دفاع کوی او ترجیح ورکوی د دوی د مذهب لره. وائی: چې په داسی مقاماتُ کښې د عقلمند خلقو دپاره مناسب ده چې غور او فکر وکړی او داسی خبری چې هغه محال دی او داسی محال دی چې په استحاله کښې ئی څه شک شبه نشته علمآء راسخین ته د دی نسبت ونکړی؛ ځکه چې د علمآء د شان نه دا خبره نده چې هغوی په داسی ظاهر البطلان او ظاهر الاستحاله خبرو باندی قول وکړی ، بلکه د علمآء نه که چرته داسی خبری ظاهر شی ؛ نو د عقلمندو خلقو دپاره مناسب دی چې د هغی دپاره یو صحیح او معقول محمل وګوری چې د اختلاف او نزاع دپاره پکښې څه ګنجائش خو وی.

قوله: فان من قال: د تمهید نه پس د اشاعرؤ د کلام د توجیه حاصل دا دے چې اشاعره چې وائی: تکوین عین دے د مکون سره ؛ نو د دوی مقصود د دی خبری نه هیرکیز دا ندے چې د دی دوارو په مینځ کښې اتحاد فی المفهوم دے لکه چې ستاسو ګمان دے ، بلکه د دوی مقصد دا دے چې فاعل کله یو فعل کوی لکه: «ضارب» په چا «ضرب» واقع کوی ؛ نو په خارج کښې صرف ضارب او مضروب موجود وی او هغه معنی چې «ضَرْبْ» ورته وائی په خارج کښې هیرکیز نه وی ؛ ځکه چې دغه ضرب نسبت دے په مابین د ضارب او مضروب کښې ، او نسبت امر اعتباری عقلی وی چې په عقل کښې د فاعل او مفعول په مینځ کښې حاصلیږی. دغه شان تکوین «فعل» هم د مکوِّن بکسر الواو «فاعل» او مکوَّن بفتح الواو «مفعول» په مینځ کښې یو نسبت او امر اعتباری عقلی دے چې په ذهن کښې حاصلیږی او په خارج کښې د مکوَّن نه علاوه دی لره څه وجود نشته. پس د اشاعرؤ د کلام مقصد دا شو چې د تکوین او مکوَّن د عینیت نه مراد اتحاد فی المفهوم ندے بلکه اتحاد فی الخارج دے. لهذا دغه مذکوره محالات نه لازمیږی دا به هله لازمیدلے چې مراد زمونږه اتحاد فی المفهوم وے.

قوله: و هذا کما یقال: شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره دفع د استبعاد کوی. چې آیه داسی کیدے شی چې په خارج کښې شیئین یو شان او په ذهن کښې بل شان وی ؟ شارح رحمۃ اللہ علیه فرمائی: آو لکه ماهیت او وجود شو. خلق وائی: چې په خارج کښې وجود د ماهیت عین ماهیت دے د دی مطلب دا ندے چې د ماهیت او وجود الماهیت مفهوم لغوی عین دی. بلکه د دی مقصد دا دے چې په خارج کښې داسی نده چې د ماهیت دپاره جدا تحقق دے او د وجود د دی دپاره چې عارض دے ماهیت ته جدا تحقق دے او دواړه په خارج کښې موجود دی په شان د قابل لکه «جسم» او مقبول لکه «سواد» شو چې یو ځائے موجود کیدے شی. بلکه د شیٔ چې په خارج کښې کون او حصول کیږی ؛ نو د دی دغه کون به عین وجود د دی وی ، په خارج کښې د ماهیت او د دی د وجود په مینځ کښې هیڅ فرق او مغایرت نشته، البته په ذهن او عقل کښې د دواړو په مینځ کښې غایرت او بیلتون شته پدی معنی چې ذهن دا کولے شی چې تصور د ماهیت وکړی بغیر د وجود نه او بالعکس ؛ ځکه ماهیت عبارت دے د «کون الشیٔ هو هو» نه او وجود عبارت دے د «کون الشیٔ فی

الخارج» نه اوس په ذهن کښې تصور د احدهما بغير د آخر نه جائز دے. لهذا په ماهيت او وجود د دې کښې مغايرت باعتبار المفهوم او اتحاد فى الوجود الخارجى دے ، هم دغه وجه ده چې د وجود حمل په ماهيت باندې صحيح او مفيد دے لکه خلق وائى: «الماهية موجودة» وجه دا ده چې د حمل صحت او مفيد کيدلو دپاره تغاير فى المفهوم او اتحاد فى الخارج شرط دے او هغه په ماهيت او وجود کښې موجود دے. على هذا القياس په تکوين او مکوّن کښې هم تغاير بحسب المفهوم و العقل او اتحاد فى الخارج دے.

قوله: فلا يتم ابطال: غرض د شارح رحمة الله عليه تفريع کول دی په ماسبق بحث باندې. حاصل ئې دا دے چې کله مونږه دا ثابته کړه چې تکوين په خارج کښې د مکوّن نه څه غير شئ ندے بلکه تکوين يو امر اعتبارى عقلى دے ؛ نو د ماتريديه ذکر کړده دلائل خمسه د اشاعرۀ مذهب تر هغه وخت پورې نه شى باطل کولے تر څو چې دوی د بارى تعالىٰ دپاره تکوين صفت مستقله ازليه علاوه د اراده او قدرت نه ثابت نکړی. البته که دائى ثابت کړه ؛ نو واقعى چې بيا د اشاعرۀ مذهب باطل دے خو ماتريديه په خپلو دلائلُ سره صرف دومره ثابته کړه چې تکوين باعتبار المفهوم د مکوّن نه غير دے او د دينه نه اشاعره انکار نه کوى.

و التَّحْقِيْقُ اَنَّ تَعَلُّقَ الْقُدْرَةِ عَلٰى وَفْقِ الْاِرَادَةِ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِ وُجُوْدِهٖ اِذَا نُسِبَ اِلَى الْقُدْرَةِ يُسَمّٰى اِيْجَادًا لَّهٗ وَ اِذَا نُسِبَ اِلَى الْقَادِرِ يُسَمّٰى الْخَلْقَ وَ التَّكْوِيْنَ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ فَحَقِيْقَتُهٗ كَوْنُ الذَّاتِ بِحَيْثُ تَعَلَّقَتْ قُدْرَتُهٗ بِوُجُوْدِ الْمَقْدُوْرِ لِوَقْتِهٖ ، ثُمَّ تَتَحَقَّقُ بِحَسَبِ خُصُوْصِيَّاتِ الْمَقْدُوْرَاتِ خُصُوْصِيَّاتُ الْاَفْعَالِ كَالتَّصْوِيْرِ وَ التَّرْزِيْقِ وَ الْاِحْيَاءِ و الْاِمَاتَةِ و غَيْرِ ذٰلِكَ اِلٰى مَا لَا يَكَادُ يَتَنَاهٰى ، وَ اَمَّا كَوْنُ كُلٍّ مِّنْ ذٰلِكَ صِفَةً حَقِيْقِيَّةً اَزَلِيَّةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهٖ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَا وَرَاءِ النَّهْرِ وَفِيْهِ تَكْثِيْرٌ لِّلْقُدَمَاءِ جِدًّا وَ اِنْ لَّمْ يَكُنْ مُتَغَايِرَةً ، وَالْاَقْرَبُ مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْهُمْ وَ هُوَ اَنَّ مَرْجِعَ الْكُلِّ اِلَى التَّكْوِيْنِ فَاِنَّهٗ اِنْ تَعَلَّقَ بِالْحَيٰوةِ يُسَمّٰى اِحْيَاءً و بِالْمَوْتِ اِمَاتَةً وَ بِالصُّوْرَةِ تَصْوِيْرًا وَ الرِّزْقِ تَرْزِيْقًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ فَالْكُلُّ تَكْوِيْنٌ وَ اِنَّمَا الْخُصُوْصُ بِخُصُوْصِيَّةِ التَّعَلُّقَاتِ. **ترجمه:** او تحقيق دا دے چې تعلق د قدرت موافق د ارادے د وجود د مقدور سره په وخت د وجود د دې کښې چې کله نسبت د دې قدرت ته وشى ؛ نو ديته ايجاد وائى. او چې کله ئې نسبت قادر ته وشى ؛ نو مسمى کولے شى په خلق او تکوين وغيره سره. پس حقيقت د تکوين کيدل د ذات د بارى تعالىٰ دى په داسې شان سره چې متعلق شى قدرت د هغے د وجود د مقدور سره په خپل وخت کښې. بيا متحقق کيږى په اعتبار د خصوصياتُ د مقدورات سره خاص خاص افعال لکه: تصوير ، ترزيق ، إحياء ، إماتت ، و غيره د دينه هغه چې نيزدى نده چې سر ته ورسيږى. او هر چې هر واحد د دينه صفت حقيقى ازلى کيدل دی ؛ نو دا د هغه خبرو نه ده چې يواځے والے کړے دے پدې باندې بعض علماء د ماوراء النّهر. خو پديکښې تکثير د قدماء دے ډير زيات ، او نيز دى حق ته هغه ده چې تګ کړے دے هغى ته محققينُ د دوينه ، او هغه دا چې مرجع د دې ټولو تکوين ته ده ؛ ځکه چې که دغه تکوين متعلق شى د حيوة سره پس دا احياء شوه او د موت سره اماتت او د صورت سره تصوير او د رزق سره ترزيق او د دينه علاوه نور. پس دا ټول تکوين دے او د نومونو خصوصيات د خصوصيت د تعلقاتُ په وجه دى.

تشريح: قوله: و التحقيق أن تعلق القدرة: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره نفى د تکوين ده صفة حقيقيه مستقله فرمائى: چې تحقيقى خبره دا ده چې تکوين د قدرت او اراده نه علاوه بل صفت ندے بلکه الله تبارك وتعالىٰ چې د يو ممکن د وجود اراده وکړى ؛ نو تعلق د قدرت موافق د ارادے د وجود د مقدور سره په وخت معين کښې چې وشى او د دې نسبت صفتِ قدرت

ته وشي ديته ايجاد وائي. او چې نسبت ئې قادر ذات ته وشي پس ديته خلق او تكوين وائي. خلاصه دا شوه چې تكوين صفتِ مستقله حقيقيه نه دے بلكه امر اضافي دے په نسبتونو سره د دې نوم بدليږي. بيا چونكه خاص خاص مقدورات او ممكنات دي د هر يو سره د تعلق جدا جدا نوم دے مثلا: د ژوند سره چې تعلق راشي ديته «احيآء» وائي. او چې د مرګ سره ئې تعلق راشي ديته «امانة» او د صورت او شكل سره «تصوير» او د رزق سره ورته «ترزيق» وائي. وغيره وغيره.

قوله: و أمّا كون كل من ذٰلك: ۴ـ د ماتريديه يو بل مذهب رانقل كوي. د صفاتُ په شروع كښې دا خبره واضح شوې ده چې په تعداد د صفات حقيقيه كښې اختلاف دے عند البعض دوه او عند الاشاعره اوه/۷ دي. او عند الماتريديه أته/۸ دي ؛ ځكه عندهم تكوين مستقل صفت دے. خو په ماتريديه كښې بعض علمآء د **ماورآء النهر**(۱) وائي: چې صفات الافعال لكه «**إحيآء ، إماتة ، ترزيق ، تصوير**» وغيره هم صفات حقيقيه ازليه مستقله دي ، يعني تكوينات خاصه چې څومره دي دا ټول صفات مستقله ازليه دي.

قوله: و فيه تكثير للقدمآء: ۵ـ دې عبارت سره شارح رحمة الله عليه رد كوي په دغه ماتريديه د ماورآء النهر باندې. چې د دوی مذهب صحيح ندے ؛ ځكه چې پديكښې تكثير د قدمآء ډير زيات راځي اګر چې دغه قدمآء متغايره ندي «**كما مرّ في لا هُوَ وَلَا غَيْرُهٗ**» چې څه غټ محال ورسره لازم شي خو نفس تكثر د قدمآء خو راځي چې منافي دے د توحيد سره.

قوله: و الاقرب ما ذهب: په ماتريديه كښې چې كوم محققين دي او هغوی وائي چې صفات حقيقيه ازليه اته/۸ دي شارح رحمة الله عليه په مقابله د هغه ماتريديه كښې چې د ماورآء النهر سره تعلق ساتي د دغه محققين رائې لره ترجيح وركوي. وائي: چې هغه ماتريديه چې تكوين مستقل صفت شاري او باقي صفات الافعال صفتِ تكوين ته راجع كوي پدې شان چې دغه تكوين كله د «**حيوٰة**» سره متعلق شي بس ديته «**إحيآء**» وائي. او چې د «**رزق**» سره متعلق شي پس ديته «**ترزيق**» وائي دغه شان دغه نور صفات الافعال واخله ، معلومه شوه د دغه ټولو صفات الافعالُ اصل تكوين دے او نومونه ئې چې بدليږي دا خصوصيت د افعال په وجه باندې. حاصل دا چې په ماتريديه كښې د محققين مذهب نسبتًا غوره دے ؛ ځكه چې پديكښې تكثير د قدمآء نه راځي.

---

(۱).. «ما وراء النهر» د وسط ايشيآء علاقه ده چې موجوده ازبكستان او تاجكستان او مغربي قازقستان پكښې شامل دي ، پديكښې د وسط ايشياء اهم رياست ازبكستان دے چې د دې دارالخلافه «تاشقند» دے ، په علمي اصطلاح كښې دې خطے ته «ما ورآء النهر» وائي چې معنى ئې ده هغه علاقه چې د نهر «سين» نه اخوا ده. چې د «دريا آمو» او «درياسير» په مينځ كښې كومه علاقې دي هم دغه ترينه مراد دي. تر پنځه صدو پورې دا علاقه او خاص طور د دې مشهور ښارونه «سمرقند ، بخاري ، ترمذ ، خجند ، اشروسنه» وغيره د علوم اسلاميه بالخصوص د فقه حنفي مركزونه پاتې شوي دي. دا علاقه د مشهورو بزرګانِ دين ، دانشورو ، ملنګانو او د اوليآء الله مدفن ، مسكن او د حصول علم خانے دے لكه امام بخاري رحمة الله عليه ، امام ترمذي رحمة الله عليه ، صاحب الهداية علامه برهان الدين المرغيناني رحمة الله عليه ، فقيه ابو الليث سمرقندي رحمة الله عليه غوندې اساطينِ العلم و الفضل هم دلته د علم زانګو زنګولې ده. او دلته كښې دفن دي. دا علاقه د كال ۱۹۱۷ نه تر ۱۹۸۰ پورې د روس په تسلط كښې وه اوس د ازبكستان حصه ده. د دينه مخكښې په كال ۱۲۱۹ كښې چنګيز خان د خوارزم شاهي سلطنت د فتح په موقع باندې دا علاقه په خپله قبضه كښې راوسته ، او بيا د خپل مرګ نه لګ مخكښې مغربي وسط ايشيا ئې خپل څوې چغتائي خان ته حواله كړه چې په دغه علاقه باندې هغه چغتائي سلطنت قائم كړو. او امير تيمورلنګ د ماورآء النهر سمرقند ښار د تيموري سلطنت دار الحكومت كرځولے وو.

تَفْصِيْلُ صِفَةِ الْإِرَادَةِ

﴿وَ الْإِرَادَةُ صِفَةُ اللهِ تَعَالىٰ اَزَلِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِه﴾ كَرَّرَ ذٰلِكَ تَاكِيْدًا وَ تَحْقِيْقًا لِإِ ثْبَاتِ صِفَةٍ قَدِيْمَةٍ لله تَعَالىٰ تَقْتَضِى تَخْصِيْصَ الْمُكَوَّنَاتِ بِوَجْهٍ دُوْنَ وَجْهٍ وَ فِىْ وَقْتٍ دُوْنَ وَقْتٍ. لَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهٗ تَعَالىٰ مُوْجِبٌ بِالذَّاتِ لَا فَاعِلٌ بِالْإِرَادَةِ وَ الْإِخْتِيَارِ. وَالنَّجَارِيَّةُ مِنْ اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِذَاتِه لَا بِصِفَتِه. وَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِإِرَادَةٍ حَادِثَةٍ لَا فِىْ مَحَلٍّ. وَالْكَرَّامِيَّةُ مِنْ اَنَّ اِرَادَتَهٗ حَادِثَةٌ فِىْ ذَاتِه. وَ الدَّلِيْلُ عَلىٰ مَا ذَكَرْنَا الْاٰيَاتُ النَّاطِقَةُ بِإِثْبَاتِ صِفَةِ الْإِرَادَةِ وَالْمَشِيَّةِ لله تَعَالىٰ مَعَ الْقَطْعِ بِلُزُوْمِ قِيَامِ صِفَةِ الشَّىْءِ بِه وَ اِمْتِنَاعِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِه تَعَالىٰ ، وَاَيْضًا نِظَامُ الْعَالَمِ وَ وُجُوْدُهٗ عَلَى الْوَجْهِ الْاَوْفَقِ الْاَصْلَحِ دَلِيْلٌ عَلىٰ كَوْنِ صَانِعِه قَادِرًا مُخْتَارًا ، وَ كَذَا حُدُوْثُهٗ اِذْ لَوْ كَانَ صَانِعُهٗ مُوْجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ قِدَمُهٗ ضَرُوْرَةَ اِمْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمُوْجِبَةِ.

ترجمه: او اراده صفت د الله تَعَالیٰ دے ازلی او قائم دے په ذات د الله تَعَالیٰ پورې. مکرر ئې کړو دا صفت دپاره د تاکید او تحقیق د اثبات د صفت قدیمه د الله تَعَالیٰ دپاره چې تقاضا کوی د تخصیص د مکوّناتُ په یوه طریقه علاوه د بلے طریقے نه او په یو وقت کښې علاوه د بل وقت نه. داسی نده لکه چې گمان کوی فلاسفه چې بیشکه الله تَعَالیٰ موجب بالذات دے نه دا چې فاعل بالاراده دے ، او داسی هم نده لکه چې نجاریه گمان کوی چې بیشکه الله تَعَالیٰ مرید بذاته دے نه په اعتبار د صفت سره. او داسی هم نده لکه چې گمان کوی بعض معتزله چې الله تَعَالیٰ مرید دے په داسی اراده سره چې حادثه ده خو نه په یو محل کښې. او نه داسی لکه کرامیه گمان کوی چې بیشکه اراده د الله تَعَالیٰ حادثه ده په ذات د الله تعالی کښې ، او دلیل په هغه څه چې مونږه ذکر کړه آیاتونه دی چې ناطق دی په ثابتولو د صفة د اراده او مشیئت باندی د الله تعالی دپاره ، سره د یقین نه په لزوم د قیام د صفت د شئ په هغه شئ پورې او سره د یقین نه په امتناع د قیام د حوادثُ په ذات د باری تعالی پورې. او دغه شان نظام د دی عالَم او وجود د عالَم په وجه اوفق او اصلح باندی دلیل دے په کیدلو د صانع د دی باندی قادر ، مختاره ، او دغه شان حدوث د عالَم «هم دلیل دے په صفتِ اراده د الله تعالی باندی» ؛ ځکه که چرته وو صانع د دی موجب بالذات نو لازم کیدلو قدم د عالَم ؛ د وجه د بداهت د امتناع د تخلف د معلول د علة موجبه نه.

تَشْرِیْح: **ربط:** د مخکښې نه دا واضح ده چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ د دری صفاتُ «**کلام ، تکوین ، إراده**» تفصیل کولو ؛ ځکه چې پدیکښې خفا او اختلاف زیات وو ، اوس هر کله چې فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د تفصیل د صفتین نه په دغه دری صفات کښې ؛ نو شروع ئې وکړه په تفصیل د دریم صفت کښې چې اراده ده ؛ نو وائی: «**و الارادة صفة الله تَعَالیٰ**»

اَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «**کرر ذلک**» سره. ﴿۲﴾.. مقصد د صفت اراده به ذکر کړی «**تقتضی تخصیص**» سره. ﴿۳﴾..مخالفین د دی دعوی به ذکر کړی «**لا کما زعمت الفلاسفة**» سره. ﴿٤﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی په ثبوت د صفت اراده باندی «**و الدليل على ما ذكرنا**» سره.

قوله : کرّر ذلک: ۱ـ دفع د اعتراض کوی چې کله په شروع د بحث د صفاتُ کښې دا خبره معلومه شوه چې په صفات حقیقیه کښې اراده هم ده ؛ نو دوباره ذکر کولو ته ئې څه ضرورت وو ؟
جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ په دوه طریقو سره جواب کوی «**تاکیدًا**» یعنی یو ئې د تاکید دپاره تکرار وکړو ،

او دویم «و تحقیقًا» یعنی د تحقیق په غرض ئی په دویم ځل دا صفت ذکر کړو چې دا خه واضحه شي چې اراده مستقل صفت دے علاوه د علم او قدرت نه.

قوله: تقتضی تخصیص: ۲۔ دا خبره مخکښې تیره شوی ده چې صفتِ علم او صفتِ قدرت د باری تَعَالیٰ د ټولو مکوَّنات سره باعتبار الوجود و العدم یو شان تعلق ساتی پدی شان سره چې یو حالت لره په بل حالت باندی ترجیح نه وی مثلا: وجود د مکوَّن لره په عدم ترجیح نه وی او بالعکس. خو بیا هم بعض مکوَّنات موجود شي «لکه د زید څوے کیدل» او په یو خاص صفت باندی موجود شي «لکه خائسته صورته» او په یو خاص وقت کښې موجود شي «لکه د ورځے» او دا خو ترجیح بلا مرجح ده چې محال او باطل ده. لهٰذا معلومیږی چې یو بل صفت شته دے چې هغه صفت مرجحه دے پدی شان چې وجود لره په عدم، او خائیسته صورت لره په بد صورتئ، او ورځ لره په شپه باندی ترجیح ورکړی. او هغه صفت ندے مگر اراده. پس اراده صفت مستقله ازلیه چې د علم او قدرت نه علاوه ثابت شو.

قوله: لا کما زعمت الفلاسفة: ۳۔ مخالفین د دعوی ذکر کوی او ضمنًا وجه د دی ذکر کوی چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ تکرار پدی وجه وکړو چې رد د فِرق ضاله وشی. اول په دغه مخالفین کښې فلاسفه دی. دعوی ئی دا ده چې الله تَعَالیٰ موجب بالذات دے نه فاعل بالاختیار، یعنی ټول اشیاء د باری تَعَالیٰ نه صادر دی په طریقے د ایجاب او اضطرار سره پدی شان چې د باری تَعَالیٰ دپاره په صدور د دغه اشیاء کښې اراده او اختیار لره هیڅ قسم دخله نشته. دلیل دا پیش کوی چې که د الله تَعَالیٰ دپاره اختیار او اراده ثابته شي؛ نو تپوس کوو چې دغه اراده حادثه ده که قدیمه؟ هر صورت باطل دے. که اراده حادثه شي؛ نو الله تَعَالیٰ به محل د حوادثُ وګرځی او دا محال ده. او که قدیمه شي؛ نو پس د حصول د مراد نه به دغه اراده زائله کیږی ورنه تخلف د ارادے د الله تَعَالیٰ نه لازمیږی، او چې اراده زائله شوه پس لازم شو زوال د قدیم او دا هم باطل ده. یا دلیل داسی پیش کوی چې الله تَعَالیٰ فاعل بالاختیار ندے بلکه باعل بالایجاب دے؛ ځکه چې الله تَعَالیٰ فاعل بالاختیار والاراده کیدل مستلزم دی محال لره، او مستلزم د محال محال وی لهٰذا الله تَعَالیٰ لره صفت اراده ثابتیدل هم محال دی. دلیل د کبری خو واضح دے. دلیل د صغری دا دے چې که باری تَعَالیٰ لره صفت اراده ثابت شي؛ نو مونږه تپوس کوو چې مثلا د زید د وجود سره تعلق د صفت اراده په تقاضا د ذات د مخلوق سره ده که نه دغه اراده مستند ده دویمے ارادے ته؟ که اول صورت مراد وی؛ نو لازمیږی تُخلف. «**لان فی هٰذه الصورة یصیر الواجب فاعلا موجبا و مضطرًا**» او که ثانی صورت مراد شي؛ نو لازم به شي تسلسل. معلومه شوه چې د واجب تَعَالیٰ دپاره صفت اراده هډو ثابت ندے بلکه الله تَعَالیٰ فاعل بالایجاب دے.

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: چې دا د فلاسفؤ زعم دے او د الله تَعَالیٰ دپاره اراده صفت ثابت دے. د دلیل اول نه جواب دا دے چې اراده د باری تَعَالیٰ قدیمه ده او پس د حصول د مراد نه صفت اراده د باری تَعَالیٰ نه زائله کیږی بلکه تعلق د ارادے د دغه مراد نه زائل شي. او تعلق د ارادے حادث دے لهٰذا زوال د قدیم نه لازمیږی. او د دویم دلیل نه جواب دا دے چې د الله تَعَالیٰ دپاره اراده ثابته ده نه په تقاضا د ذات د مخلوق سره او نه مستند ده بلے ارادے ته؛ ځکه چې اراده

مابها الترجيح صفت دے او مابها الترجيح دویم مرجح ته محتاج نه وی ، لکه تشخصات چې مابها التعین دی ؛ نو دا پخپله تعین ته محتاج ندی.

قوله: و النّجاریه من أنه: دویم مخالفین د دعوی نجاریه (۱) دی چې منسوب دی حسین بن محمد النجار ته ، د دوی موقف دا دے چې الله تَعَالٰی مرید بذاته دے ، یعنی صفت اراده عین ذات د واجب تَعَالٰی دے د واجب نه غیر بل څیز او مستقل صفت ندے ، یعنی نجاریه د صفت د اراده د عینیت قائل دی ، او فلاسفه د ټولو صفاتُ د عینیت قائل دی ، لهذا دا اعتراض دفع شو چې دِ نجاریه او فلاسفه مذهب خو یو دے ؛ نو دا ئی مستقل ولی ذکر کړه په رد کښې خو د فلاسفؤ په جنب کښې په دوی باندی هم رد وشو؟ جواب وشو چې نجاریه صرف د صفت اراده د عینیت قائل دی. **جواب:** د نجاریه دعوی هم باطله ده ؛ ځکه مونږه دا ثابته کړه چې اراده صفت دے او صفت د شئ عین د شئ نه شی کیدے . دویم که اراده عین شی د الله تَعَالٰی سره ؛ نو د دی مطلب به دا وی چې الله تَعَالٰی «**مُکرَه ، سَاهِی ، مَغلُوب** » ندے. او دا محال ده ؛ ځکه بیا به غیر مرید شئ هم مرید شی. کما مر.

قوله: و بعض المعتزلة: دریم مخالفین د دعوی بعض معتزله لکه «**أبو علی الجبائی ، عبد الجبار المعتزلی**» وغیره دی. د دوی موقف دا دے چې الله تَعَالٰی مرید دے په داسې اراده سره چې هغه حادثه ده. دویم دا چې دغه صفت اراده بَذاتِ خود قائم ده. د اولی خبری دلیل دا وائی چې که اراده حادثه نه شی ؛ نو لازم به شی تعدد د قدمآء. او د دویمے خبری دلیل دا وائی: چې که اراده بَذاتِ خود قائمه نه شی بلکه په باری تَعَالٰی پوری قائمه شی ؛ نو باری تَعَالٰی به محل د حوادثُ وګرځی او دا دواړه خبری باطل دی. **جواب:** د دوی د دعوی تردید مخکښې شوے دے چې صفت د شئ قائم بالشئ وی لهذا د صفت ارادے دپاره قیام بَذاتِ خود ممکن ندے ، بیا چونکه اراده صفت قدیمه دے لهذا واجب تَعَالٰی محل د حوادث هم نه شی ګرځیدلے.

قوله: و الکرامیه من أن: څلورم مخالفین د دعوی کرامیه دی. د دوی موقف دا دے چې د الله تَعَالٰی دپاره صفت اراده ثابت ده خو قدیمه نده بلکه حادثه ده ، او الله محل د حوادثُ ګرځیدل باطل ندی. **جواب:** د دوی مخکښې جواب شوے دے چې صفات د باری تَعَالٰی ټول قدیم دی الله تَعَالٰی محل د حوادثُ ګرځیدل بالاتفاق باطل دی.

قوله: و الدلیل علی ما ذکرنا: :ـ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل موقف باندی پنځه دلائل ذکر کوی چې پدی سره به د دغه فرق ضاله مبتدعینُ کامل تردید هم وشی. اولنے دلیل «**الایات الناطقة**» یعنی هغه آیاتونه چې په هغی کښې د باری تَعَالٰی دپاره اثبات د صفت اراده او مشیت

---

(۱).. النجارية فرقة من غلاة المرجئة أتباع أبو عبد الله الحسين بن محمد النجار فى عصر المامون ، و لد و نشأ فى مدينة قم ، و كان حائكا فى دار الطراز و كان سبب موته حزنا على مناظرته مع النظام شيخ المعتزلة توفى ۲۲۰ هـ. والنجارية ضلت فى باب الايمان والصفات و القدر ، و هم يقولون ان الايمان يزيد ولا ينقص ، و وافقوا المعتزلة فى نفى الصفات و التوحيد و باب الارادة الا انهم خالفوهم فى القدر و قالوا بالارجاء كما وافقوا الاشاعرة فى مسئلة الكسب ، و زعموا ان الله تعالى بكل مكان من غير حلول ولا جهة ، و انه متكلم بمعنى انه لم يزل غير عاجز عن الكلام و أن كلام الله تعالى محدث مخلوق بائن عن الله تعالى خلقه فى جسم من الاجسام. انظر: ﴿الفرق بين الفرق للبغدادى ص ۲۰۹ ، الملل و النحل: ۸۹/۱﴾

شوے دے لکه: يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ [البقرة: ١٨٥] إِنَّ اللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ [الحج: ١٤] وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ [القصص: ٦٨] وغيرها. لهذا د فلاسفه او نجاريه ترديد وشو چې دوی صفت اراده عين وائی د باری تَعَالیٰ سره.

قوله: مع القطع بلزوم: دويم دليل ذكر كوی چې كوم صفت د چا دپاره ثابت شي د هغې صفت قيام به هم په هغه چا پورې وی چې چالره ثابت وی ؛ ځكه دا قانون بار بار تير شوے چې "زَيْدٌ عَالِمٌ" به هله صحيح وی چې مبدأ الاشتقاق د عالِم چې علم دے په زيد پورې قائم وی. لهذا د معتزلو د مذهب هم ترديد وشو.

قوله: و امتناع قيام الحوادث: دريم دليل ذكر كوی چې په باری تَعَالیٰ پورې قيام د حوادثُ محال دے ، پس معلوم شوه چې صفت اراده د باری تَعَالیٰ د عامو صفاتُ په شان قديم صفت دے ، لهذا د كراميه خبره صحيح نده چې اراده د باری تَعَالیٰ حادثه ده.

قوله: و ايضا نظام العالم: څلورم دليل ذكر كوی او دا دليل عقلي دے. چې ټول خلق پدې خبره متفق دی چې الله تَعَالیٰ نظام د عالَم په يو بهترين او خائسته طريقے پيدا كړے دے ، د عالَم پيدائش په نمط عجيب باندې پخپله د دې خبرې دليل دے چې د دې چلونكے قادر مطلق مختار ذات دے ؛ ځكه بلا قصده او بلا اختياره هيڅ څوک هم يو عجيب ، غريب څيز معرضِ وجود ته نه شي را ويستلے پاتې لا دا چې بيشماره عجائبات د هغه نه صادر شي.

قوله: و كذا حدوثه: پنځم دليل ذكر كوی. دا هم دليل عقلي دے. چې حدوث د عالَم (چې مونږه مخكښې په براهينِ قاطعه سره ثابت كړے دے) پدې خبره باندې دال دے چې صانع د عالَم مختار دے ؛ ځكه چې كه صانع د عالَم موجب بالذات او منلے شي او دا او ويلے شي چې صدور د عالَم د واجب تَعَالیٰ نه **بالاضطرار لا بالاختيار** شوے دے ؛ نو بيا خو به عالَم قديم وی ؛ ځكه تخلف د معلول د علت موجبه نه جائز ندے لهذا د عالَم چې معلول دے د دې تخلف به هم د صانع نه چې علت موجبه دے ناجائز وی پس خود بخود به عالَم ته قديم وائی. معلومه شوه چې الله تَعَالیٰ فاعل بالاختيار دے نه فاعل بالايجاب ، او دا چې صفت اراده ثابت دے د باری تَعَالیٰ دپاره چې ازلي حقيقي صفت دے ، او د فلاسفه ، نجاريه ، معتزله ، او كراميه نظريات باطل دی.

بَيَانُ صِفَةِ رُؤْيَةِ اللهِ تَعَالىٰ

﴿وَرُؤْيَةُ اللهِ تَعَالىٰ﴾ بِمَعْنَى الْإِنْكِشَافِ التَّامِّ ﴿بِالْبَصَرِ﴾ وَ هُوَ مَعْنَى إِثْبَاتِ الشَّيْءِ كَمَا هُوَ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ وَ ذٰلِكَ أَنَّا إِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْبَدْرِ ثُمَّ اغْمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا خِفَاءَ فِي أَنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُنْكَشِفًا لَدَيْنَا فِي الْحَالَتَيْنِ لٰكِنَّ انْكِشَافَهُ حَالَ النَّظَرِ إِلَيْهِ أَتَمُّ وَ أَكْمَلُ وَ لَنَا بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ حِينَئِذٍ حَالَةٌ مَخْصُوصَةٌ هِيَ الْمُسَمَّاةُ بِالرُّؤْيَةِ ﴿جَائِزَةٌ فِي الْعَقْلِ﴾ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا خُلِّيَ وَ نَفْسَهُ لَمْ يَحْكُمْ بِامْتِنَاعِ رُؤْيَتِهِ مَا لَمْ يَقُمْ لَهُ بُرْهَانٌ عَلَى ذٰلِكَ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَ هٰذَا الْقَدْرُ ضَرُورِيٌّ فَمَنِ ادَّعَى الْإِمْتِنَاعَ فَعَلَيْهِ الْبَيَانُ. **ترجمه:** او ليدل د الله تَعَالیٰ په معنى د

بوره ښکاره کيدلو سره په سترګه باندې، او دا معنی د اثبات د شيء ده لکه چې څنګه وی په واقع کښې په حاسه د بصر سره. او دا د دې وجه نه چې بيشکه کله مونږ اوګورو د خوارلسمې سپوږمۍ ته، او سترګې پټې کړو؛ نو پس نشته دے څه پټ والے پديکښې چې دا سپوږمۍ اګر چې مونږ ته ښکاری په دواړو حالتونو کښې، ليکن انکشاف د دې په حالت د کتلو کښې دغے ته اتم او اکمل وی، او زمونږ دپاره په نسبت سره دغه سپوږمۍ ته يو حالت مخصوصه وی چې مسمی کولے شی په رؤية سره. ممکن دے په عقل کښې، پدی معنی چې بيشکه عقل کله پريږدے او نفس د دې "يعنی خلی بالطبع" نو حکم نه کوی په امتناع د دې باندې تر څو چې نه وی قائم شوے د دې سره دليل پدی باندې. سره د دينه چې اصل عدم د دليل دے، او دومره قدری خبره بديهی ده پس څوک چې دعوی کوی په امتناع د رؤيت باندې پس په هغه باندې دليل لازم دے.

تَشْرِيحْ: ربط: بحث د صفاتُ د باری تَعَالیٰ شروع دے، تر دې ځايه پورې هغه صفات ذکر شو چې قائم وو په الله تَعَالیٰ پورې او تعلقه ئې د ممکناتُ سره وه، اوس هغه صفت ذکر کوی چې قائم دے تر ممکن پورې او تعلقه ئې د باری تَعَالیٰ سره ده. يعنی ممکن رائی او باری تَعَالیٰ مرئی واقع شی؛ نو وائی: "ورؤية الله تَعَالیٰ" بيا په مسئله د رؤية د باری تَعَالیٰ کښې اختلاف دے. ۱۔ د معتزلؤ رائی دا ده چې رؤية د باری تَعَالیٰ ممتنع دے فی الدنيا والاخرة. ۲۔ اهل السنة والجماعة وائی: رؤية د باری تَعَالیٰ ممکن دے فی الدنيا او واجب دے فی الاخرة. ماتن رحمۃ اللہ علیہ دعوی د اهل السنة والجماعة ذکر کړی ردًا علی المعتزلة پس فرمائی: "ورؤية الله تَعَالیٰ جائزة فی العقل واجبة بالنقل"

قوله: بمعنی الانکشاف التام: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراضين ده. ۱۔ چې رؤية په معنی د علم سره هم راځی کمال قال تَعَالیٰ: **أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ** ﴿الفيل:۱﴾ لهذا دلته به هم دا معنی مراده وی حلانکه دا خو صحيح نده؛ ځکه چې پديکښې د چا اختلاف نشته؟ **جواب:** مراد د رؤية نه علم ندے بلکه "اِنْکِشَاف تام" مراد دے چې رؤية بصری دے. ۲۔ دلته به مراد د رؤية نه رؤية د باری تَعَالیٰ وی مونږ لره؛ ځکه رؤية به مصدر مبنی للفاعل وی او مضاف به وی په طرف د فاعل باندې حلانکه معتزله خو رؤية د باری تَعَالیٰ مونږ لره منی؟ **جواب:** رؤية مصدر د فعل مجهول دے چې مضاف دے په طرف د مفعول باندې. مراد پدی سره د الله ښکاره کيدل دی مونږ ته چې باری تَعَالیٰ مرئی او انسانان رائی واقع شی؛ ځکه چې محل د نزاع هم دا خبره ده. پاتې شو رؤية د باری تَعَالیٰ مونږ لره؛ نو پديکښې د چا اختلافات نشته.

قوله: بالبصر: ماتن رحمۃ اللہ علیہ اشاره کوی ديته چې مراد د رؤية نه رؤية قلبی ندے بلکه رؤية بصری دے.

قوله: و هو معنی اِثبات الشيء: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د بل اعتراض ده. چې مراد به د "بَصَرْ" نه عقل وی؛ ځکه "بَصَرْ" په معنی د عقل سره هم راځی کما قال تَعَالیٰ: **إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ** ﴿آل عمران: ۱۳﴾ نو دلته به هم دا معنی مراده وی او پديکښې هم د چا اختلاف نشته؟ **جواب:** مراد د رؤية نه رؤية عقلی ندے بلکه ادراک په حاسة البصر سره دے لکه څنګه چې په نفس الامر او واقع کښې عام اشياء مونږ ته ښکاری.

قوله: و ذلک انا اذا نظرنا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره تمثيل وړاندې کول دی د اِنکشاف تام، او فرق به ذکر کړی په مينځ د انکشاف تام او انکشاف ناقص کښې، او دا به

واضح کړی چې زمونږه مراد د رؤية نه رؤية بمعنى الانكشاف التام دے لا بمعنى الانكشاف الناقص. په عبارت د شارح رحمۃ اللہ علیہ کښې د «ذٰلِکَ» مشاراليه «انکشاف التام» دے. حاصل د تمثيل دا دے چې رؤية په درې قسمه دے. ۱۔ رؤية علمي. (دا شارح رحمۃ اللہ علیہ ندے ذکر کړے) ۲۔ رؤية بمعنى الانكشاف التام. ۳۔ رؤية بمعنى الانكشاف الناقص. مثلا: تاته چا او ويل چې د ځوارلسمے سپوږمۍ غونډه منډه وی او تکه سپينه روښانه وی. پدې وضاحت سره ستا د ځوارلسمے په سپوږمۍ باندې رؤية علمي او رؤية قلبي راغے. بيا دې د ځوارلسمے سپوږمۍ په سترګو وليدله او بيا دې سترګې پټې کړې. پدې دواړه صورتونو کښې «حال النظر اليه ، و حال اغماض العينين عنه» تاته دغه سپوږمۍ منکشف ده. خو فرق دا دے چې په سترګو ورته ګورې په دغه وخت کښې چې کوم انکشاف دے دغه انکشاف تام دے په نسبت د هغه انکشاف چې د پټو سترګو په حالت کښې دے ؛ ځکه هغه ناقص انکشاف دے. پس مونږه چې په سترګو سپوږمۍ ته ګورو او زمونږه دپاره يو کيفيتِ مخصوصه د هغې سره پيدا کيږې چې ورته رؤية وائي هم دغه زمونږه مراد دے په دعوی د رؤية د باری تعالیٰ کښې.

﴿فائدة﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ چې کوم مثال ذکر کړو پديکښې ده اقتباس کړے دے د يو حديث نه چې امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ په روايت د ابو هريره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ نقل کړے دے ، هغه دا چې يو ځل صحابه کرامُ د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه تپوس وکړو چې «هَلْ نَرٰى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟» يعني مونږه به د قيامت په ورځ باندې خپل رب لره وينو ؟ نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ جواب ورکړو «هَلْ تُضَارُّوْنَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؟» آيه تاسو يو بل ته ضرر رسوئ په سپوږمۍ ليدلو کښې د ځوارلسمے په شپه باندې ؟ صحابه کرامُ او ويل: «لَا يَا رَسُوْلَ اللهِ. الحديث الى اخره» په آخر کښې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او فرمايل: «فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهٗ كَذٰلِكَ» ﴿صحيح البخاری:۲/ ۱۲۸﴾

قوله: جائزةٌ فی العقل: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره بيان د عقد حمل دے ؛ ځکه دا عبارت خبر دپاره د ماقبل مبتدا «ورؤية الله بـبصر» دے. حاصل المعنى دا شو چې رؤية د باری تعالیٰ عقلا ممکن دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «بمعنى ان العقل» سره. ﴿۲﴾.. دفع د يو بل اعتراض به وکړی «مع أن الاصل عدمه» سره. ﴿۳﴾.. دوه قسمه دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «و قد استدل اهل الحق» سره. ﴿٤﴾.. تفصيل د دليل عقلی د اهل الحق به وکړی «تقرير الاول» سره. ﴿٥﴾.. کوم اعتراضات چې په دليل عقلی راځی د هغې دفعيات به ذکر کړی «و يتوقف امتناعها» سره. ﴿٦﴾.. تفصيل د دليل نقلی به وکړی «و تقرير الثانی» سره. ﴿۷﴾.. په دليل نقلی چې کوم اعتراضات دی د هغې دفعيات به وکړی «و قد اعترض عليه بوجوه» سره.

قوله:بمعنى أن العقل: ۱۔ دفع د اعتراض کوی چې ته وائی «جائزة فی العقل» دا عبارت صحيح ندے ؛ ځکه چې جواز په معنى د امکان سره دے او «فی» دپاره د ظرفيت راځی ؛ نو «العقل» ظرف شو ؛ نو معنى دا چې رؤية د باری تعالیٰ په عقل کښې ممکن دے ، يعني عقلی رؤية جائز دے او د دينه خو معتزله انکار نه کوی ؛ نو دا په هغوی رد څنګه شو ؟ جواب: د «جائزة فی العقل» دغه

مطلب ندے بلکه د رؤية د جواز عقلي معنى دا ده چې عقل لره د شواغلُ او خارجي موانعُ او اثراتُ نه او د شائبة الوهم نه مخلی فرض کړے برابره خبره ده که دغه موانع شرعي وی او که غیر شرعي وی ؛ نو عقل به هرګز هم د رؤیت د باری تعالیٰ د مُحال والی حکم ونه لګوی تر څو چې په استحالے د رؤية د باری تعالیٰ دلیل قائم نه کړے شي او کله چې دلیل قائم کړے شي ؛ نو بیا به مجبوراً دا تسلیمولے شي چې رؤية د باری تعالیٰ ممتنع دے.

قوله: مع أنّ الأصل عدمُهُ: ۲ـ دفع د بل اعتراض کوی چې ممکن ده چې دلیل قائم وی په امتناع الرؤية باندی او تا ته نه وی معلوم ؟ **جواب:** اصل عدم د برهان دے ؛ وجه دا ده چې د واجب تعالیٰ نه علاوه په کل اشیاء کښې اصل عدم دے او وجود ورته روسته ثابتیږی په طریقے د عروض سره ، او دلیل د عدمی دعوی دپاره نه وی بلکه د وجودی دعوی دپاره وی. دویم دا چې سره د دینه چې اهل السنة والجماعة په امکان الرؤية باندی قائل دی چې یوه عدمی دعوی ده خو دوی بیا هم په خپله دعوی دلائل قائم کړی دی لکه چې تفصیل ئې روسته راروان دے ، د دینه معلومیږی چې په امتناع الرؤية باندی هیڅ قسم دلیل نشته ، اوس کله چې په امتناع الرؤية باندی هیڅ قسم دلیل نشته او په امکان باندی دلائل شته ؛ نو عقل به څنګه حکم په امتناع الرؤية باندی ولګوی. او بس دا زمونږه دپاره کافی ده اوس څوک چې د امتناع دعوی کوی پس په هغوی باندی دلیل قائمول لازم دی.

بَيَانُ دَلَائِلِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

وَقَدِ اسْتَدَلَّ أَهْلُ الْحَقِّ عَلَى إِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ بِوَجْهَيْنِ عَقْلِيٌّ و سَمْعِيٌّ. تَقْرِيرُ الْأَوَّلِ إِنَّا قَاطِعُوْنَ بِرُؤْيَةِ الْأَعْيَانِ وَ الْأَعْرَاضِ ضَرُوْرَةَ إِنَّا نُفَرِّقُ بِالْبَصَرِ بَيْنَ جِسْمٍ وجِسْمٍ وعَرَضٍ وَ عَرَضٍ وَلَا بُدَّ لِلْحُكْمِ الْمُشْتَرَكِ مِنْ عِلَّةٍ مُشْتَرَكَةٍ وَهِيَ إِمَّا الْوُجُوْدُ أَوِ الْحُدُوْثُ أَوِ الْإِمْكَانُ إِذْ لَا رَابِعَ يَشْتَرِكُ بَيْنَهُمَا ، وَ الْحُدُوْثُ عِبَارَةٌ عَنِ الْوُجُوْدِ بَعْدَ الْعَدَمِ ، وَالْإِمْكَانُ عَنْ عَدَمِ ضَرُوْرَةِ الْوُجُوْدِ وَالْعَدَمِ وَلَا مَدْخَلَ لِلْعَدَمِ فِي الْعِلِّيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْوُجُوْدُ وَ هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الصَّانِعِ وَغَيْرِهِ فَيَصِحُّ أَنْ يُرٰى مِنْ حَيْثُ تَحَقُّقِ عِلَّةِ الصِّحَّةِ وَهِيَ الْوُجُوْدُ. و يَتَوَقَّفُ اِمْتِنَاعُهَا عَلٰى ثُبُوْتِ كَوْنِ شَيْءٍ مِنْ خَوَاصِ الْمُمْكِنِ شَرْطًا أَوْ مِنْ خَوَاصِ الْوَاجِبِ مَانِعًا وَ كَذَا يَصِحُّ أَنْ يُرٰى سَائِرَ الْمَوْجُوْدَاتِ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَ الطُّعُوْمِ و الرَّوَائِحِ وَ غَيْرِ ذٰلِكَ وَ إِنَّمَا لَا يُرٰى بِنَاءً عَلٰى أَنَّ اللهَ تَعَالٰى لَمْ يَخْلُقْ فِي الْعَبْدِ رُؤْيَتَهَا بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لَا بِنَاءً عَلٰى اِمْتِنَاعِ رُؤْيَتِهَا. **ترجمه:** او بیشکه دلیل نیولے دے اهل الحق په امکان د لیدلو د باری تعالیٰ باندی په دوه طریقو سره. عقلي ، او نقلي. تقریر د اول دلیل دا دے چې مونږه یقین کوو په لیدلو د اعیانُ او اعراضُ باندی ، د وجه د بداهت د دی خبری نه چې مونږه فرق او امتیاز کوو په سترږو باندی په مینځ د یو جسم او بل جسم کښې ، او د یو عرض او بل عرض کښې. او لابدی ده د حکم مشترک دپاره د علت مشترکه نه ، او هغه علت مشترکه یا وجود دے یا حدوث دے او یا امکان دے ؛ ځکه چې نشته دے څلورم شئ مشترک په مینځ د دی دواړو کښې. او حدوث عبارت دے د وجود بعد العدم نه ، او امکان عبارت دے د عدم ضرورة الوجود و العدم نه ، او نشته دے دخله دپاره د عدمی په علتیت کښې. پس متعین شو وجود ، او دغه وجود مشترک دے په مینځ د صانع او غیر د صانع کښې پس صحیح «ممکنه» ده چې الله تعالیٰ دی ولیدلے شي. او

موقوف کیږي امتناع د رؤیت په کیدلو د شيء د خواص د ممکن نه شرط کیدل ، یا د خواص د واجب نه مانع کیدل. او دغه شان ممکن ده چې ولیدلے شي ټول موجودات د اوازونو او د خوندنو او بویونو وغیره اشیآء نه ، او بیشکه دا نه لیدلے کیږي بنا پدې چې ندے پیدا کړے الله تَعَالیٰ په بنده کښې رؤیت د دې په طریقے د عادت جاري کیدو سره ، نه بنا پدې چې رؤیت د دې ممتنع دے.

قوله: و قد استدلّ اهل الحقّ: ۳ـ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه د اهل الحق یعنی اهل السنة والجماعة دپاره د دلائلُ سلسله شروع کول دي. شارح رحمۃ اللہ علیه په دوه قسمه دلائل ذکر کړي ۱ـ عقلي. ۲ـ نقلي. او په دغه دلائلُ چې کوم تحفُّظات او شبهات دي د هغې دفعیات به وکړي.

تَقْرِيْرُ الدَّلِيْلِ الْعَقْلِيِّ

قوله: تقریر الاول: ٤ـ تفصیلي بیان د دلیل عقلي کوي. حاصل ئې دا دے چې مونږه ته په رؤیت د بعض اعیان **«موجودات خارجیه»** او اعراض **«قائم بالغیر اشیآء»** باندې یقین دے ؛ ځکه چې مونږه یقینا د دوه جسمونو په مینځ کښې فرق کوو چې مثلا دا لرګے دے او دا وسپنه ده. دغه شان د دوه اعراض په مینځ کښې فرق کوو چې مثلا دا سپین رنګ دے او دا تور رنګ دے. اوس رؤیت حکم په مینځ د أعیان او أعراض کښې مشترک شو ، او هر حکم چې مشترک وي په مینځ د. شیئین کښې د هغې دپاره لابدی وي د علت مشترکه نه ، یعنی د معلول مشترکه دپاره علت مشترکه ضروري دے. اوس مونږه چې غور وکړو ؛ نو دري اشیآء داسې وو چې په اعیان او اعراض کښې مشترک وو. ۱ـ **إمْکَان**. ۲ـ **حُدُوث**. ۳ـ **وُجُود**. یعنی اعیان او اعراض به یا د امکان په وجه لیدلے کیږي او یا د حدوث او یا به د وجود په وجه لیدلے کیږي. لیکن پدیکښې اول الذکر دوه څیزونه چې امکان او حدوث دي صلاحیت د علتیت د رؤیت نه لري ؛ ځکه چې دا دواړه عدمي دي پدې شان چې امکان عبارت دے د **«سلب الضرورة عن جانب الوجود والعدم»** نه او حدوث عبارت دے د **«وجود الشيء بعد العدم»** نه. لهذا د دې دواړو په مفهوم کښې عدم داخل شو ، او عدمي علت د وجودي دپاره نه شي ګرځیدے ؛ ځکه علت هغه شيء کیدے شي چې د بل شيء په وجود کښې مؤثر وي ، او کوم شيء چې پخپله عدمي وي هغه به بل شيء لره څنګه وجود ورکړي. پس معلوم شوه چې علت د رؤیت د اعیان او اعراض دپاره **«وجود»** دے. او وجود خو چونکه په باري تَعَالیٰ کښې هم موجود دے ، بلکه وجود د باري تَعَالیٰ اقوی او اکمل دے د وجود د اعیانُ او اعراضُ نه ، لهذا رؤیت د باري تَعَالیٰ دي واجب شي او چې وجوب نه منعٔ ؛ نو کم ازکم ممکن خو دې شي ، او دغه زمونږه دعوی ده.

الدّفعيّات عن الدّليل العقلي

قوله: و يتوقف امتناعها: ه۔ پدی عبارت سره هغه تحفظات او شبهات ذکر کوی کوم چې د جانبه د معتزله نه په دلیل عقلی د اهل السنة والجماعة باندی واردیږی او د هغی جوابات هم ذکر کوی. اول اعتراض ئی دا دے چې دا خبره منو چې د اعیانُ او اعراضُ د رؤیت دپاره علت وجود دے ، او دا هم منو چې وجود مشترک دے په مینځ د واجب تَعَالیٰ او ممکناتُ کښې ، خو کیدے شی د موجود د لیدلو دپاره څه داسې شرائط وی چې د ممکن خاصه وی مثلا: په رڼړا کښې کیدل یا رنګ واله کیدل ، یا په یو جهت کښې کیدل. او په باری تَعَالیٰ کښې خو دا شرائط نشته لهذا اعیان او اعراض لیدلے کیږی خو واجب تَعَالیٰ د عدم د شرائط په وجه نه لیدلے کیږی. یا کیدے شی چې د باری تَعَالیٰ یو خاص صفت وی چې د هغی د دوجه نه رؤیت د باری تَعَالیٰ ممتنع وی لکه: وجوب شو مثلا ، یا په مکان او جهت کښې نه کیدل شو ؛ نو پدی وجه دی باری تَعَالیٰ نه شی لیدلے کیدے. لهذا رؤیت د باری تَعَالیٰ دی ممتنع وی ، او د ممکناتُ هغه دی جائز وی. جواب: شارح رحمة الله علیه او فرمایل: چې رؤیت د باری تَعَالیٰ محال کیدل په دی وجه چې کیدے شی د رؤیت دپاره څه شرائط وجودی او عدمی وی او هغه په باری تَعَالیٰ کښې نه وی او په اعیان او اعراض کښې وی دا خبره موقوف ده په ثبوت د دغه شرائطُ باندی او دا څوک نه شی ثابتولے.

قوله: و کذا یصح أن یری: دفع د بل اعتراض ده چې په نمط د قیاس استثنائی رفعی باندی پیش کیدے شی. دعوی د اعتراض دا ده چې نه منم چې وجود علت دے دپاره د رؤیت. ولی که وجود علت دپاره د رؤیت وی ؛ نو پکار ده چې ټول موجودات لیدلے کیږی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل الملازمة**» ظاهر دے ؛ ځکه چې علت موجود شی نو معلول ئې پخپله موجودیږی. «**دلیل بطلان التالی**» دا دے چې اوازونه ، خوندونه ، بویونه وغیره ټول موجودات دی او لیدلے کیږی نه.

جواب: آو پکار ده چې دا څیزونه لیدلے کیدلے خو دا اشیاء چې نه لیدلے کیږی ؛ نو دا بنا پدی چې خالق د رؤیت الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ دے بندیان نه دی ، او الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ په مونږه کښې په طریقے د جریان العادة سره د دی اشیاء د رؤیت خلقت ندے کړے ، لهذا د دی اشیاء عدم رؤیت پدی وجه ندے چې رؤیت ئی محال دے بلکه پدی وجه دے چې باری تَعَالیٰ په مونږه کښې د دی اشیاء د رؤیت طاقت ندے پیدا کړے.

وَحِيْنَ اعْتُرِضَ بِاَنَّ الصِّحَّةَ عَدَمِيَّةٌ فلا تَسْتَدْعِي علَّةً ، و لَوْ سُلِّمَ فَالْوَاحِدُ النَّوْعِيُّ قَدْ يُعَلَّلُ بِالمخْتَلِفَاتِ كَالْحَرَارَةِ بِالشَّمْسِ وَ النَّارِ فَلا يَسْتَدْعِيْ عِلَّةً مُشْتَرَكَةً ، و لَوْ سُلِّمَ فَالعَدَمِيُّ يَصْلَحُ علَّةً لِلْعَدَمِيِّ ، ولَوْ سُلِّمَ فَلَا نُسَلِّمُ اِشْتِرَاکَ الوُجُوْدِ بَلْ وُجُودُ كُلِّ شَيْءٍ عَيْنُهُ ؟ اُجِيْبَ بِاَنَّ المَرَادَ بَالعِلَّةِ مُتعلَّقُ الرُّؤْيَةِ وَ القَابِلُ لَهَا وَلَا خِفَاءَ فِيْ لُزُوْمِ كَوْنِه وُجُوْدِيًا ، ثُمَّ لَا يَجُوْزُ اَن يَكُوْنَ خُصُوْصِيَّةَ الجِسْمِ اَوِ العَرَضِ لِاَنَّا اَوَّلُ مَا نَرىٰ شِبْحًا مِنْ بَعِيْدٍ اِنَّمَا نُدْرِکُ مِنْهُ هُوِيَّةً مَّا دُوْنَ خُصُوْصِيَّةٍ جَوْهَرِيَّةٍ اَوْ عَرَضِيَّةٍ اَوْ اِنْسَانِيَّةٍ اَوْ فَرَسِيَّةٍ وَّ نَحْوُ ذٰلِکَ وَ بَعْدَ رُؤْيَتِه بِرُؤْيَةٍ وَاحِدَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِهُوِيَّةٍ قَدْ نَقْدِرُ عَلىٰ تَفْصِيْلِه اِلىٰ مَا فِيْهِ مِنَ الجَوَاهِرِ وَالْاَعْرَاضِ وَ قَدْ لَا نَقْدِرُ فَمُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ لَهُ هُوِيَّةٌ مَّا وَ هُوَ المعْنَى بِالْوُجُوْدِ وَ اِشْتِرَاكُهُ ضَرُوْرِيٌّ. وَفِيْهِ نَظَرٌ لِجَوَازِ اَن

يَكُوْنَ مُتَعَلَّقُ الرُّؤْيَةِ هُوَ الْجِسْمِيَّةُ وَمَا يَتْبَعُهَا مِنَ الْأَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ خُصُوْصِيَّةٍ. **ترجمه:** او كله چې دا اعتراض وشو چې صحت عدمي دے پس دا تقاضا د علت نه كوي. او كه او منلے شي ؛ نو پس د واحد نوعي دپاره كله علتونه مختلف كيدے شي لكه تود والے په نور ، او وور سره. پس دا تقاضا د علت مشتركه نه كوي ، او كه او منلے شي ؛ نو پس عدمي صلاحيت د علتيت د عدمي لري ، او كه او منلے شي ؛ نو پس نه منو اشتراك د وجود بلكه وجود د هر شيئ عين دے د هغه شيئ سره. او جواب وركړے كيږي چې مراد د علت نه متعلق د رؤيت دے او قبلونكے دپاره د رؤيت دے ، او نشته دے پټ والے په كيدلو د ديكنبې وجودي. بيا نده جائز دا چې دا رؤيت دي د خصوصيت د جسم او عرض په وجه باندي وي ؛ ځكه چې هغه شبهه "دانچه" چې مونږه ئې اول او وينو د لري نه ، بيشكه مونږه معلوموو د هغې نه په ابتدا كنبې صرف يو هُويت بغير د خصوصيت د جسميت او عرضيت او انسانيت او فرسيت وغيره نه ، او پس د ليدلو د هُويت د هغې نه په يو ځل ليدلو سره كله مونږه قدرت لرو په تفصيل د هغے چې په هغې كنبې دي د جواهراتُ او اعراضُ نه او كله قدرت نه لرو ، پس متعلق د رؤيت كيدل د شيئ دي چې د هغې دپاره يو هُويت وي او هم دغه مقصود زمونږه دے په وجود سره ، او اشتراك د دي ضروري او بديهي دے. او پديكنبې نظر دے ذ وجه د جواز د دينه چې متعلق د رؤيت دي جسميت وي او هغه چې تابع وي د جسميت دپاره د اعراضُ نه بغير د اعتبار د خصوصيت نه.

تَشْرِيْحْ: قوله: و حين اعترض: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدي عبارت سره د معتزلوْ د طرف نه دريم اعتراض نقل كول دي په دي خبره چې رؤيت معلول د وجود دے ، او وجود مشترك دے په مينځ د باري تَعَالیٰ او اعيانُ او اعراضُ كنبې ، او اعيان او اعراض خو ليدلے كيږي ؛ نو پكار ده چې واجب تَعَالیٰ دي هم وليدلے شي. دا اعتراض په څلورُ طريقو سره كوي چې هر دويم اعتراض په تسليم د اول باندي دے. او بيا د هغې نه جواب كوي.

قوله: بِاَنَّ الصِّحَّةَ عدمية: ۱۔ حاصل د اول اشكال دا دے: چې «**صحة**» بمعنى الامكان امر عدمي دے ؛ ځكه د امكان معنى ده «**سلب الضرورة عن جانب الوجود و العدم**» او «**سلب الضرورة**» عدمي معنى ده ، او عدمي شيئ تقاضا د وجود د علت نه كوي بلكه د دي دپاره عدم د علت كافي وي. لهٰذا د «**صحة الرُّؤْيَة**» دپاره هم علت ضروري نه شو پس نه «**وجود**» علت د رؤيت شو او نه بل شيئ.

قوله: و لو سُلم فا الواحد النّوعي: ۲۔ د دويم اشكال نه مخكنبې يوه مقدمه يادول ضروري دي. هغه دا چې «**وحدت**» په څلور قسمه دے. «**وحدت شخصی**» لكه زيد شو. «**وحدت صنفی**» چې كلي مقيد شي په قيودات عرضيه سره لكه رومي ، تركي شخص وغيره شو. «**وحدت نوعی**» يعني يو كلي داسي كيدل چې لاندي افراد ئې متفقة الحقيقة وي. لكه انسان چې ټول افراد ئې متفقة الحقيقة دي چې هر يو حيوان ناطق دے. «**وحدت جنسی**» يعني يو كلي داسي كيدل چې لاندي افراد ئې مختلفة الحقيقة وي لكه حيوان شو چې لاندي ترينه انسان ، فرس ، بقر وغيره مختلفة الحقيقة افراد دي. بيا دا خبره د ياد قابله ده چې د واحد بالشخص دپاره خاص يو علت وي متعدد علل نه شي كيدے لكه د حرارت د نار دپاره علت صرف نار دے. او واحد بالنوع واحد بالصنف او واحد بالجنس دپاره عِلل مختلف كيدے شي. لكه مطلق حرارت واحد بالنوع دے د دي دپاره علل مختلف كيدے شي مثلاً: «**حرارت بالشمس ، حرارت بالنار ، حرارت بالكهربآء ، حرارت بالمسح ، حرارت البدن بالحمى وغيره**» اوس اعتراض دا دے چې كه اومنم چې صحة الرؤية عدمي دے او بيا هم تقاضا د وجود العلة كوي خو دا درسره نه منم چې د دي دپاره علت مشتركه ضروري دے ؛ ځكه چې صحة الرؤية واحد بالشخص ندے چې د دي دپاره علت يو شيئ شي بلكه دا واحد نوعي دے

او د واحد نوعی دپاره عِلل مختلف کیدے شی لکه مخکښې مثال د حرارت ذکر شو. لهذا د رؤیت دپاره هم عِلل مختلف دی پدی شان چې د اعیان د رؤیت دپاره علت جسمیت او جوهریت دے، او په اعراض کښې علت د رؤیت عرضی کیدل دی، او باری تَعَالیٰ نه جسم نه جوهر او نه عرض دے لهذا د باری تَعَالیٰ رؤیت ممتنع دے؛ ځکه چې د رؤیت دپاره پکښې څه علت پیدا نه شو.

قوله: و لو سُلِّمَ فالعدمی: ۳۔ دریم اعتراض دا دے: چې که درسره او منو چې رؤیت واحد بالنوع دے او بیا هم تقاضا د علت مشترکه کوی خو دا درسره نه منو چې د دی دپاره وجودی علت ضروری دے؛ ځکه چې صحة الرؤیة عدمی دے او د عدمی معلول دپاره عدمی علت کیدے شی او هغه عدمی علت یا امکان دے او یا حدوث دے. او باری تَعَالیٰ خو د امکان او حدوث دواړو نه منزه دے لهذا واجب تَعَالیٰ نه لیدلے کیږی.

قوله: و لو سُلم فلا نسلِّم اشتراک الوجود: ٤۔ څلورم اشکال دا دے: چې که او منم چې صحة الرؤیة عدمی دے او د دی با وجود تقاضا د وجودی علت کوی امکان او حدوث د دی دپاره علت ندی بلکه علة الرؤیة وجود دے، خو دا درسره نه منم چې وجود مشترک علت دے په مینځ د اعیانُ، اعراضُ او واجب تَعَالیٰ کښې. بلکه وجود د هر شیٔ عین (۱) دے د هغه شیٔ سره، پس وجود د اعیان عین دے د اعیان سره او وجود د اعراضُ عین دے د اعراضُ سره، چونکه اعیان او اعراض ممکن دی؛ نو د دی وجود چې علت د رؤیت دے هم ممکن شو، او د باری تَعَالیٰ وجود خو ممکن ندے؛ نو د **وجود** په وجه د باری تَعَالیٰ رؤیت نه شی متحقق کیدے.

قوله: و اجیب بان المراد: شارح رحمۃ اللہ علیه جواب (۲) نقل کوی د اعتراض مذکور نه او بیا د یو جزء ضعف طرف ته اشاره کوی په «**و فیه نظر**» سره. حاصل دا دے چې مراد د رؤیت نه متعلَّق د رؤیت دے یعنی هغه شیٔ چې هغه قابل د رؤیت وی او داسې څیز به یقینا چې موجود وی؛ ځکه د معدوم سره رؤیت نه شی متعلق کیدے یعنی معدوم نه شی لیدلے کیدے. لهذا اول اعتراض چې **صحة الرؤیة** عدمی دے د دی دپاره د علت ضرورت نشته دفع شو؛ ځکه چې مونږه اعیان او

---

(۱)۔ پدی مسئله کښې اختلاف دے چې وجود د شیٔ عین دے د شیٔ سره کنه امر زائده علی الشیٔ دے. دری مذاهب دی. «۱».. اشاعره فرمائی: چې وجود د کل اشیآء عین دے د هغوی سره که هغه واجب دے او که ممکنات دی، دلیل ئی دا دے چې که وجود د شیٔ عین د شیٔ سره نه شی بلکه امر زائده شی؛ نو د حالتینُ نه به خالی نه وی، یا به د ماهیت سره د دی اتصال په حالت د عدم کښې وی او یا به په حالت د وجود کښې وی. هر شق باطل دے؛ ځکه چې په اول صورت کښې لازمیږی اجتماع المتنافیین چې عدم او وجود دے، او په دریم صورت کښې لازمیږی تحصیل د حاصل او یا کون د شیٔ واحد موجود په وجودین سره او تالی په اعتبار د شقین سره باطل دی پس مقدم ئی مثل. «دلیل بطلان التالی» ظاهر دے «دلیل الملازمة» دا دے چې د ماهیت سره کله دغه وجود په حالت د وجود کښې متصل شی؛ نو چونکه ماهیت خو د مخکښې نه د یو وجود سره موجود دے، اوس دا دویم وجود چې د ماهیتِ موجوده سره متصل شو؛ نو بعینه وجود سابقه ئی ورکړو که نه مغائر د وجود اول ئی ورکړو؟ په اول صورت کښې تحصیل الحاصل لازمیږی، او په دویم صورت کښې لازمیږی کون د شیٔ واحد موجود په وجودین سره. «۲».. ماتریدیه فرمائی: چې وجود د شیٔ امر زائده علی الشیٔ دے عین د شیٔ ندے. البته وجود د باری تَعَالیٰ من ضروریات الواجب دے او «و الضروریات لا تُعَلَّل». «۳».. معتزله وائی: په ممکنات کښې وجود امر زائده علیهم دے او وجود د واجب تَعَالیٰ عین دے د واجب سره. و الله اعلم وعلمه اتم.

(۲).. هذا الجواب منقول عن الامام الحرمین و هو الشیخُ الإمامُ، رئیسُ الشافعیة، وأحدُ أصحاب الوجوه، وصاحب التصانیف المفیدة، أبو المعالی عَبْدُ الملک ابن الشیخ أبی محمد عبد الله بن یوسف بن محمد الجُوَیْنی، نسبةً إلی جوین، وهی ناحیةٌ کبیرة من نواحی نیسابور، یلقب بضیاء الدین. ولد فی المحرَّم من سنة تسعة عشر وأربعمائة، وتُوُفِّی بقریة من أعمال نَیْسَابور یقال لها: بُشْتَنِقَان لیلة الأربعاء، الخامس والعشرین من شهر ربیع الثانی سنة ثمانٍ وسبعین وأربعمائة. جَاوَرَ بمکة والمدینة أربع سنین یدرس العلم ویفتی، فَلُقِّبَ بإمام الحرمین، وانتهت إلیه رئاسة العلم بنیسابور، وبُنِیَتْ له المدرسة النظامیة، وله التصانیف التی لم یسبق إلی مثلها، تَغَمَّدَهُ الله برحمته.

اعراض به ستربږو باندي وينو ، او د دي ليدل د دي دليل دے چې پديکښي يو داسي خيز موجود دے چې رؤيت ورسره متعلق کيږي. لهذا د صحة الرؤية دپاره د علت نه کيدل باطل دی. دغه شان دريم اعتراض چې د عدمي دپاره علت عدمي کيدے شي هم دفع شو ؛ ځکه زمونږه دعوی چې صحة الرؤية ده پدی وجه چې متعلق د رؤيت زمونږه مراد دے عدمي نده بلکه وجودي ده. په څلورو اعتراضونو کښي اعتراض اول او ثالث دفع شو.

قوله: ثُمَّ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّكُوْنَ: پدی عبارت سره دويم او څلورم اعتراض حل کوی. چې کله مراد د صحة الرؤية نه متعلق الرؤية دے ؛ نو د يو خيز سره د رؤيت متعلق کيدل او قابل الرؤية گرځيدل د خصوصيت د جوهريت او عرضيت په وجه باندی ندی ؛ ځکه که د هر خيز ليدل د جوهريت او عرضيت په وجه باندی وی ؛ نو بيا پکار ده چې هغه خيزونه مونږه نه ليدلے چې په هغې کښي مونږه ته د جوهريت يا عرضيت پته يقينًا نه وی حلانکه دا صحيح نده ؛ ځکه چې «لانّا اوّل ما نری شبحًا من بعيد» يعني کله مونږ ته د لری نه يو شکل او صورت په نظر باندی راځي چې په اول نظر سره مونږه ته د هغې دا پته نه لگي چې دا به جوهر وی که عرض به وی ، انسان به وی که فرس به وی ، يا څه بل خيز به وی هيڅ فيصله مونږه نه شو کولے صرف دومره ويلے شو چې څه خيز خو دے بس ، معلوم شوه چې دا خبره چې «څه خيز دے» د دغه خيز د رؤيت علت دے چې ديته «هُوِيَّة» ويلے شي. او دغه «هُوِيَّة» چې متعلق د رؤيت دے هم دغه وجود دے ، لهذا د دغه شکل او صورت ليدل د وجود په وجه باندی وشو ، او چې کله مونږه دغه شئ په رؤيتِ واحده سره او وينو ؛ نو کله خو مونږه د هغې خيز په تفصيل قدرت لرو چې حَجَر دے يا فَرَسْ دے ، تور دے يا شين دے. او کله ئې د تفصيل قدرت نه لرو بلکه هيڅ پته ئې ونه لگي چې دا څه وو. پس معلومه شوه چې د دی خيز د رؤيت علت وجود دے او وجود مشترک دے په مينځ د اعيان ، اعراض او واجب تَعَالىٰ کښي ؛ نو واجب تَعَالىٰ دی هم وليدلے شي. پدی تفصيل سره دويم اعتراض چې رؤيت واحد نوعی دے معلل کرځي په مختلف عللُ سره دفع شو ؛ ځکه رؤيت واحد نوعی ندے بلکه واحد شخصي دے او د دی دپاره يو علت ضروری وی.

قوله: و اشتراكه ضروری: پدی عبارت سره د څلورم اعتراض په دفعيه باندی تصريح کوی. څلورم اعتراض دا وو چې وجود علة مشترکه ندے بلکه وجود د هر شئ عين دے د هغه شئ سره. د جواب حاصل دا دے چې وجود علة مشترکه دے ؛ ځکه مراد زمونږه د وجود نه مطلق وجود دے نه وجود خاص ، او مطلق وجود په ټولو اشيآء کښي مشترک دے. البته وجود خاص او وجود شخصي د هر شئ عين وی د هغه شئ سره خو هغه زمونږه مراد ندے.

قوله: و فيه نظر لجواز: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کول دی په ماقبل جواب باندی. چې د دريم او څلورم اعتراض جواب قابل قبول ندے ؛ ځکه ستا د خبری حاصل دا شو چې متعلق د رؤيت په دغه شکل او صورت کښي «هُوِيَّة» دے بغير د خصوصيت د جسميت او عرضيت نه. خو څه وايم چې کيدے شي دغه شکل او صورت د جسميت او هغه اعراض په وجه ليدلے کيږی چې تابع د جسميت دی بغير د خصوصياتُ معتبرولو نه يعني ممکنه ده چې دغه شکل دی د جسميت مع العرضيت په وجه ليدلے کيږی او ما او تا ته دی تعين نه وی چې دا کوم جسم دے ، فرس دے که انسان دے ، حجر دے که حمار دے خو په نفس الامر کښي به يو جسم وی او د هغې په وجه به

ليدلے کيږی. حاصل الکلام دا چې دغه شکل دی د جسميت مع العرضيت په وجه ليدلے کيږی او الله تَعَالیٰ نه جسم دے او نه عرض دے لهذا واجب تَعَالیٰ نه ليدلے کيږی.
جواب: د مذکور رد نه جواب ممکن دے. هغه دا چې نه منو دا چې متعلق د رؤية مطلق جسم مع العرض دے ؛ ځکه چې جسميت او عرضيت خو نفس ماهيت وی او ماهيت علت او متعلق د رؤيت نه شی واقع کيدے ؛ ځکه علت هغه شئ کيدے شی چې مابه الاشتراک وی او هغه مطلق وجود دے ، او مطلق وجود واجب تَعَالیٰ لره هم ثابت دے ؛ نو رؤيت د واجب تَعَالیٰ هم ممکن شو او دغه زمونږه مدعی ده.

تَقرِيرُ الدَّلِيلِ النَّقلِيِّ

وَتَقرِيرُ الثَّانِیْ اَنَّ مُوسٰی عَلَيهِ السَّلَامُ قَد سَاَلَ الرُّؤيَةَ بِقَولِهِ رَبِّ اَرِنِیْ اَنظُرْ اِلَيکَ فَلَو لَمْ تَکُنْ مُمکِنَةً لَکَانَ طَلَبُهَا جَهلًا بِمَا يَجُوزُ فِیْ ذَاتِ اللهِ تَعَالیٰ وَ مَا لَا يَجُوزُ اَوْ سَفَهًا وَ عَبَثًا وَطَلَبًا لِلمُحَالِ وَ الْاَنبِيَاءُ مُنَزَّهُونَ عَنْ ذٰلِکَ ، وَ اَنَّ اللهَ تَعَالیٰ قَد عَلَّقَ الرُّؤيَةَ بِاِستِقرَارِ الجَبَلِ وَ هُوَ اَمرٌ مُمکِنٌ فِیْ نَفسِهِ وَالمُعَلَّقُ بِالمُمکِنِ مُمکِنٌ ؛ لِاَنَّ مَعنَاهُ الْاِخبَارُ بِثُبُوتِ المُعَلَّقِ عِندَ ثُبُوتِ المُعَلَّقِ بِهِ وَ المُحَالُ لَا يَثبُتُ عَلٰی شَیْءٍ مِنَ التَّقَادِيرِ المُمکِنَةِ. ترجمه: او تقرير د دويم دليل دا دے چې يقينًا موسی عَلَيهِ السَّلَامُ درخواست د رؤيت وکړو پدی قول سره چې "رَبِّ اَرِنِیْ اَنظُرْ اِلَيکَ" پس کچرته نه وو دغه رؤيت ممکن ؛ نو شی به طلب د موسی عَلَيهِ السَّلَامُ د رؤيت د الله تَعَالیٰ جهالت په هغه خه کښې جائز دی په حق د الله تَعَالیٰ کښې او ناجائز دی. او يا بے وقوفی او عبث او طلب د مُحال ، او انبيآء منزه "پاک" دی د دينه. او دا چې بيشکه الله تَعَالیٰ معلق کړو دغه ليدل په إستقرار الجبل پورې او إستقرار الجبل فی نفسه أمر ممکن دے او تعليق په امر ممکن پورې وی ممکن ؛ ځکه چې معنی د تعليق إخبار ورکول دی د شئ نه په ثبوت د معلق په وخت د ثبوت د معلّق بِهِ کښې حلانکه مُحال نه ثابتيږی په هيڅ صورت د تقادير ممکنه باندی.

تَشرِيح: قوله: و تقرير الثانی: ٦ـ غرض د شارح رحمة الله عليه تفصيل د دليل نقلی د اهل السنة والجماعة دے په امکان الرؤية د باری تَعَالیٰ باندی فی الدنيا والاخرة. بيا دليل نقلی د دی آيت نه شارح رحمة الله عليه په دوه طريقے سره ذکر کوی او په حقيقت کښې دری دلائل دی خو چونکه تعلق ئی د يو آيت کريمه سره دے چې د سورة الاعراف « ۱۴۳» آيت دے. **وَلَمَّا جَاءَ مُوسٰی لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اَرِنِیْ اَنظُرْ اِلَيکَ قَالَ لَنْ تَرَانِيْ وَلٰكِنِ انظُرْ اِلَى الجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوفَ تَرَانِيْ.** پدی وجه باندی شارح رحمة الله عليه په عنوان د «الثانی» سره ذکر کړو ، يعنی د يو دليل په عنوان ئی ذکر کړو.

قوله: أن موسی عَلَيهِ السَّلَامُ قد سأل الرؤية: «الدليل الاول» موسی عَلَيهِ السَّلَامُ په مقرره وقت او نيته باندی کوه طور ته لاړو او د باری تَعَالیٰ سره ئی مکالمه وشوه. دغه خبرو اترو موسی عَلَيهِ السَّلَامُ لره ډير خوند ورکړو ، کله چې د يو چا خبری په چا خوږے ولګی ؛ نو دهغه دا شوق وی چې ما متکلم لره وليدلے ، په دغه جذبه باندی موسی عَلَيهِ السَّلَامُ هم باری تَعَالیٰ ته درخواست وکړو "رَبِّ اَرِنِیْ اَنظُرْ اِلَيکَ" (اے ربه ماته ځان وښايه چې څه تا ته اوګورم) اوس دا غوښتنه دليل د دی دے چې رؤيت د باری تَعَالیٰ ممکن دے ؛ ولی که رؤيت د باری تَعَالیٰ مُحال وو ؛ نو مونږه ستاسو نه تپوس کوو چې

موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته علم په امتناع الرؤیة باندی وو که نه وو؟ که نه وی؛ نو لازمیږی جهل د نبی په «**ما یجوز فی حق الله تعالیٰ و ما لا یجوز**» یعنی هر نبی ته به دا پته وی چې د الله تعالیٰ په حق کښې څه جائز او څه ناجائز دی. او دلته موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته دا پته نشته. او که موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته علم وی په امتناع الرؤیة باندی؛ نو لازمیږی د نبی سفاهت «کم عقلی» او عبثیت «بے فائده کار کول» او طلب د یو محال او ممتنع څیز. او انبیاء کرام د دی خبرونه منزه او پاک دی. پس معلومه شوه چې رؤیت د باری تعالیٰ ممکن وو او موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته علم بالامکان هم وو؛ ځکه ئې سوال وکړو.

قوله: و أن الله قد علق: «**الدلیل الثانی**» موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ چې کله د دیدار الهی درخواست وکړو؛ نو د واجب تعالیٰ د طرف نه جواب میلاو شو چې «**لَنْ تَرَانِي**» یعنی ته څما د لیدلو طاقت پدی سترګو باندی نه لری، اوس د موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ په زړه کښې به خامخوا دا راغلی وی چې دا طاقت څه ولې نه لرم؟ الله جل شانه علام الغیوب ذات دے؛ نو موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ لره تسلی ورکوی چې «**وَلٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ**» یعنی دی غر ته وګوره چې دا ستا نه په اعتبار د حجم او طاقت سره غټ دے څه دیته خپله تجلّی کوم. «**فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ**» (که چرته دے ودریدو په خپل ځائے باندی) یعنی که غر څما د لیدلو مُتَحَمَّل شو پدی شان سره چې ساکن پاتی شو په خپل ځائے باندی «**فَسَوْفَ تَرَانِي**» (نو زر ده چې ته به ما او وینې) یعنی ته به هم څما د لیدلو طاقت ولری. طریقه د إستدلال دا ده چې واجب تعالیٰ خپل رؤیت معلّق کړو په استقرار الجبل پوری، او استقرار الجبل امر ممکن دے «**صغری**» او تعلیق په امر ممکن پوری ممکن وی «**کبری**». لهذا رؤیت د باری تعالیٰ هم ممکن شو «**انتیجه**» او دغه زمونږه مدعی ده. «**دلیل الصغری**» واضح دے؛ ځکه چې «**جَبَلْ**» یو جسم دے او هر جسم موصوف کرځی په حرکت او سکون سره. «**دلیل الکبری**» شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی چې «**لان معناهٗ الإخبارُ**» یعنی معنی د تعلیق اخبار ورکول دی د ثبوت د معلق نه په وخت د ثبوت د معلّق به کښې. لکه یو کس خپل غلام ته او وائی: «**إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتَ حُرٌّ**» اوس ظاهره ده چې دخول الی الدار امر ممکن دے؛ نو حریت د عبد هم ممکن شو. دغه شان دلته هم الله تعالیٰ خبر ورکوی د دی خبری چې معلّق به «**استقرار الجبل**» که ثابت شو؛ نو معلق «**رؤیة**» به هم ممکن وی؛ وجه دا ده چې امر محال په هیڅ صورت د تقادیرِ ممکنه سره نه شی ثابت کیدے، یعنی ممکنات که هرڅنګه ثابت شی خو محال به محال وی ممکن کیدے نه شی.

«**الدلیل الثالث**» پدی آیت کریمه کښې د اهل السنة والجماعة دپاره دریم دلیل هم شته چې شارح رحمۃ اللہ علیہ ورته څه التفات ندے کړے. او هغه دلیل د الله تعالیٰ جواب دے موسی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته پدی الفاظ سره چې «**لَنْ تَرَانِي**» طریقه د استدلال دا ده چې د «**لَنْ تَرَانِي**» (ته ما نشی لیدلے) جواب نه دا معلومیږی چې رؤیت د باری تعالیٰ ممکن دے؛ ځکه که رؤیت د باری تعالیٰ ممتنع وو؛ نو بیا جواب داسی پکار وو چې «**لَنْ أُرَى**» (څه نه لیدلے کیږم) وجه دا ده چې په عامه محاوره کښې فصیح بلیغ کلام هم داسی ویلے کیږی. مثلاً: په یو لوخی کښې یو څیز پروت دے چې د هغی خوراک فی نفسه ممکن وی (لکه ماسته شو) خو د مریض دپاره د هغی خوراک څه نه وی او یو مریض د هغی د خوراک مطالبه وکړی؛ نو ته به ورته وائی: «**لَنْ تُؤْكَلَ**» «ته ئې نه شی خوړلے» یعنی فی نفسه د دی څیز خوراک ممکن دے خو ته ئې نه شی خوړلے. او یو بل څیز داسی دے چې فی نفسه د هغی خوراک

نه کیږي (لکه: سنکیا؛ زهر شو) او یو کس د هغې د خوراک مطالبه وکړي؛ نو هغې ته به جواب دا ورکړے کیږي چې «لَن یُؤکَلَ» «دا نه خوړلے کیږي» تَدَبَّرْ وَ تَشَکَّرْ.

بَيَانُ الْاِعْتِرَاضَاتِ عَلَى الدَّلِيْلِ النَّقْلِيِّ

وَ قَدِ اعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِوُجُوْهٍ اَقْوَاهَا اَنَّ سُوَالَ مُوْسٰی عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ لِاَجْلِ قَوْمِه حَيْثُ قَالُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰی نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَسَاَلَ لِيَعْلَمُوْا اِمْتِنَاعَهَا كَمَا عَلِمَهُ هُوَ، وَ بِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ الْمُعَلَّقَ عَلَيْهِ مُمْكِنٌ بَلْ هُوَ اِسْتِقْرَارُ الْجَبَلِ حَالَ تَحَرُّكِه وَ هُوَ مُحَالٌ؟ وَ اُجِيْبَ اَنَّ كُلًّا مِّنْ ذٰلِكَ خِلَافُ الظَّاهِرِ وَ لَا ضَرُوْرَةَ فِيْ اِرْتِكَابِه، عَلٰی اَنَّ الْقَوْمَ اِنْ كَانُوْا مُؤْمِنِيْنَ كَفَاهُمْ قَوْلُ مُوْسٰی عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنَّ الرُّؤْيَةَ مُمْتَنِعَةٌ وَ اِنْ كَانُوْا كُفَّارًا لَمْ يُصَدِّقُوْهُ فِيْ حُكْمِ اللهِ تَعَالٰی بِالْاِمْتِنَاعِ وَ اَيًّا مَا كَانَ يَكُوْنُ السُّوَالُ عَبَثًا، وَ الْاِسْتِقْرَارُ حَالَ التَّحَرُّكِ اَيْضًا مُمْكِنٌ بِاَنْ يَّقَعَ السُّكُوْنُ بَدَلَ الْحَرَكَةِ وَ اِنَّمَا الْمُحَالُ اِجْتِمَاعُ الْحَرَكَةِ وَ السُّكُوْنِ. **ترجمه:** او بیشکه اعتراضات شوي دي پدې دلائل باندې په څو طُرقو سره. چې قوي ترین اعتراض ترینه دا دے چې بیشکه سوال د موسیٰ علیه السلام د خپل قوم دپاره وو؛ ځکه چې قوم د موسیٰ علیه السلام ویلي وو چې مونږه هیڅکله ستا تصدیق نه کوو ترڅو چې مونږه الله تعالیٰ ښکاره ونه وینو. پس موسیٰ علیه السلام درخواست وکړو چې وخائی الله تعالیٰ دوی ته امتناع د رؤیت لکه چې موسیٰ علیه السلام ته معلوم ده امتناع د دې. او بل «اعتراض» دا چې نه منو مونږه دا چې معلق علیه امر ممکن دے، بلکه معلق علیه سکون د غر دے په حالت د حرکت کښې او دا محال دے. او جواب ورکړے کیږي چې دا ټول خلاف د ظاهر دي او نشته څه ضرورت په ارتکاب د دې کښې. علاوه لا دا وایو چې قوم د موسیٰ علیه السلام که چرته مؤمنان وو؛ نو کافي وو د دوی دپاره قول د موسیٰ علیه السلام چې رؤیت د باری تعالیٰ ممتنع دے. او که چرته وو کافران؛ نو دوی هیڅ کله تصدیق نه کوو د موسیٰ علیه السلام په حکم د الله تعالیٰ کښې په امتناع سره. او هر څنګه چې وی خو کیږي دغه سوال عبث. او ساکن کیدل د غر په حال د حرکت کښې هم ممکن دی پدې شان چې واقع شي سکون په بدل د حرکت کښې، او بیشکه محال خو اجتماع د حرکت او سکون ده.

تَشْرِيْح: قوله: و قد اعترض بوجوه: ۷۔ غرض د شارح رحمة الله علیه هغه اعتراضات او شبهات چې په دلیل نقلي د اهل السنة والجماعة باندې وارد دي د جانبه د معتزلؤ نه ذکر کول دي. دا اعتراضات څه قوي او څه مشهور دی شارح رحمة الله علیه د هغې نه قوي ترین اعتراض ذکر کوي. چې بنا دے په شقین باندې. یا داسې وایو چې شارح رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة د دلیل د شقینُ نه د معتزلؤ جواب ذکر کوي.

قوله: أقواها ان سوال موسی علیه السلام: اولنے اعتراض جاحظ معتزلي او د هغې متبعین کړے دے. او دا د اول شق د دلیل اهل السنة والجماعة جواب دے. چې علم د موسیٰ علیه السلام وو په امتناع الرؤیة باندې، خو موسیٰ علیه السلام چې سوال کړے دے؛ نو دا ئې د ځان دپاره ندے کړے بلکه د قوم دپاره ئې کړے دے؛ ځکه قوم د موسیٰ علیه السلام مطالبه کړې وه چې «**لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتّٰی نَرَى اللهَ جَهْرَةً** ﴿البقرة: ۵۵﴾» نو موسیٰ علیه السلام سوال د رؤیة وکړو د دې دپاره چې الله تعالیٰ انکار وکړي او دې قوم ته امتناع د رؤیة معلومه شي لکه چې ماته معلومه ده.

قوله: و بانا لا نسلم: د شق ثاني د دليل نه جواب دے. چې تيک ده الله تَعَالٰی خپل رؤية په استقرار الجبل پورې معلق کړے دے خو مراد د استقرار الجبل نه مطلق استقرار ندے چې ممکن دے او مسلزم دے امکان د رؤية دباري تَعَالٰی لره ، بلکه استقرار الجبل حال التحرک مراد دے. يعنې چې جبل حرکت کوی او د حرکت په وخت کښې ساکن هم وی. او دا ظاهره ده چې استقرار او سکون حال التحرک محال او ممتنع دے ؛ ځکه چې دا مستلزم دے اجتماع المتنافيين و الضدين لره. او تعليق بالمحال محال وی لهذا رؤية د باري تَعَالٰی هم محال شو.

قوله: و اجيب بان کلا: شارح رَحِمَهُ اللّٰهُ جواب کوی د اعتراضين مذکورين نه ، بيا شارح رَحِمَهُ اللّٰهُ په دوه طريقے سره جواب کوی. يو مشترک جواب دے او بيا انفرادًا د هر يو اعتراض نه جواب کوی. مشترک جواب د شقين نه دا دے چې «**بان کلا من ذلک خلاف الظاهر**» چې دا دواړه خبری خلاف الظاهر دی. اول اعتراض ځکه خلاف الظاهر دے چې که موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د قوم دپاره سوال کولے نو پکار وه چې پدی الفاظ ئې سوال کړے وو «**رَبِّ أَرِهِمْ لِيَنظُرُوا إِلَيْكَ**» حالانکه داسې نده. بل دا پدی وجه هم خلاف ظاهر کيدے شي چې په سوال کولو کښې مقصود تحصيل د مسئول وی نه د غير مسئول ، او موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ چې سوال کړے دے ؛ نو مقصود پديکښې رؤيت د باري تَعَالٰی دے باتې شو اظهار د امتناع الرؤية خپل قوم ته ؛ نو هغه غوښتلے شوے ندے ؛ نو مقصود به ځنګه شي. او اعتراض ثاني ځکه خلاف الظاهر دے چې په آية کريمه کښې استقرار الجبل مطلق ذکر دے او مطلق په خپل اطلاق جاري کيږی.

قوله: على ان القوم ان: د هر يو اعتراض نه مستقل جواب ذکر کوی. د اول اعتراض مستقل جواب دا دے چې سوال د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ که د قوم دپاره شي ؛ نو بيا هم عبث دے. وجه دا ده چې دغه قوم به يا مؤمنان وی او يا به کافر وی. که مؤمنان وی ؛ نو د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ دا وينا د دوی دپاره کافی وه چې «**رؤية الله تعالى ممتنعة**» او که کافر وی ؛ نو دغه قوم د منلو واله نه وو اګر چې الله تَعَالٰی ورته خپل فرمان واوروی. لهذا سوال عبث دے او أنبياء د عبثياتُ نه منزه دی.

قوله: و الاستقرار: د اعتراض ثاني نه منفردًا جواب دے. چې استقرار که حال التحرک مراد شي ؛ نو دا هم ممکن دے پدی شان چې حرکت به ختم شي او د دی په ځائے به سکون طاری شي او دا محال نده بلکه محال خو اجتماع د سکون او حرکت ده په آن واحده کښې.

په دريم استدلال د اهل السنة والجماعة چې د آية کريمه نه د «**لَن تَرَانِي**» جملے نه مونږه نيولے وو هم د معتزلو اعتراض دے چې ستاسو استدلال تام نه دے ؛ ځکه چې «**لَنْ**» د نفی استقبالی تابيدی دپاره راځی پس د «**لَن تَرَانِي**» معنی دا شوه چې «ته ما چرته هم نه شې ليدلے» او د دی معنی صحت به هله ثابت شي چې په دنيا او آخرت کښې رؤيت د باری تعالی ممتنع شي کومه چې دعوی د معتزلو ده ؟

جواب: اهل السنة والجماعة د دی اعتراض په جواب کښې وائی چې «**لَنْ**» د نفی استقبالی تابيدی دپاره نه راځی بلکه دا د نفی د استقبالی تاکيدی دپاره راځی ، شارح ملاجامی فرمائی: «**و لن لنفی المستقبل نفيا مؤکدا**» دليل ئې دا دے چې که «**لَنْ**» د تابيد دپاره شي ؛ نو تعارض به راشی په دی قول د الله تعالى کښې چې نقل ئې کوی د اخوة يوسف نه په قصه د يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې {**فَلَنْ**

أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي أو يحكم الله لي﴾ ﴿يوسف: ۸۰﴾ اوس كه دلته نفى د تابيد شى؛ نو شاته «حتى» دپاره د انتهاء الغاية دے او په تابيد كښې خو غايه نه وى.

بيان الدعوى الثاني

﴿واجبة بالنقل و قد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية الله تعالىٰ في الدار الأخرة﴾ أما الكتاب فقوله تعالىٰ وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة، و أما السنة فقوله عليه السلام إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، وهو مشهور رواه احد و عشرون من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم، و أما الإجماع فهو أن الأمة كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الأخرة، و أن الأيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها، ثم ظهرت مقالة المخالفين و شاعت شبههم و تاويلاتهم. ترجمه: «او رؤية د بارى تعالىٰ» واجب دے په نقل سره، او بيشكه وارد شوے دے دليل نقلى په ثبوت د رؤية د مؤمنين الله تعالىٰ لره په كور د آخرت كښې. هر چې كتاب دے؛ نو د الله تعالىٰ دا ارشاد دے چې ډير مخونه به په دغه ورځ باندې ترو تازه وى خپل رب ته به كتونكى وى. او هر چې سنت دے؛ نو دا قول د نبى عليه السلام دے چې بيشكه تاسو به وينئ خپل رب لره لكه څنګه چې وينئ تاسو سپوږمئ په شپه د څوارلسمې باندې، او دا حديث مشهور دے روايت ئې كړے دے يو ويشت كسانو د مشرانو صحابه كرامُ رضوان الله تعالىٰ عليهم اجمعين نه، او هر چې اجماع ده؛ نو هغه دا چې امت اجماع كړې ده په وقوع د رؤيت د الله تعالىٰ په آخرت كښې. او بيشكه هغه آيات چې وارد دى په ديكښې محمول دى په خپله معنى ظاهره باندې. بيا ظاهره شوه وينا د مخالفينُ او خواره شو شبهات او اشكالات او تاويلات د دوى.

تشريح: قوله: واجبة بالنقل: مخكښې مصنف رحمة الله عليه يوه دعوى ثابته كړه چې رؤية د بارى تعالىٰ عقلاً ممكن دے. اوس دويمه دعوى ذكر كوى چې فى الآخرة رؤية د بارى تعالىٰ واجب او واقع دے د نقل په رو باندې. اوس كله چې په آخرت كښې وقوع د رؤية د بارى تعالىٰ ثابته ده؛ نو په دنيا كښې امكان بالطريق الاولى ثابت شو؛ څكه چې ماهيت د بارى تعالىٰ هم يو ماهيت دے او ماهيات په اعتبار د ظروف «الدنيا والأخرة» سره يو شان وى تغير او تبديل پكښې نه راځى چې يو ماهيت په يو ظرف مثلا په آخرت كښې په يو صفت موصوف وى او په بل ظرف مثلاً په دنيا كښې دے په بل صفت موصوف وى. حاصل د كلام دا چې په آخرت كښې رؤية د بارى تعالىٰ بالفعل ثابت شو؛ نو په دنيا كښې دى هم واجب شى اوس چې وجوب ئې نه منئ؛ نو كم ازكم امكان خو به وى.

أغراض الشارح رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. درى قسمه دلائل به ذكر كړى په دى دعوى باندى «أما الكتاب/ و أما السنة / و أما الاجماع» ﴿۲﴾.. رد به وكړى په يو جواب د معتزله باندى «و ان الايات الواردة» سره. ﴿۳﴾.. راتلونكښې متن ته تمهيد كيدى «ثم ظهرت مقالة المخالفين» سره.

قوله: أما الكتاب. ۱ـ د كتاب الله نه دليل نقلى ذكر كوى چې قرآن كريم خبر د وقوع الرؤية وركړے دے فى الدّار الاخرة الله تبارك وتعالىٰ فرمائى: وجوه يومئذ ناضرة، إلى ربها ناظرة. ﴿القيامة: ۲۲، ۲۳﴾ محل د إستشهاد «إلى ربها ناظرة» دے، طريقه د استدلال دا ده چې «إلى» په صله د «ناظرة»

کښې راغلے دے او پدې صورت کښې نظر په معنی د رؤية بصری سره وی لهذا آیت کریمه په وجوب د رؤية باندې دال دے.

قوله: و أَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ: دویم دلیل نقلی دے د سنت رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نه دے ، په حدیث کښې راغلی په روایت د ابوهریره رضي الله عنه باندې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: «**فَإِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَا تُضَامُّونَ فِي رُؤْيَتِهِ**» ﴿سنن الترمذی:٤/ ٦٨٩﴾ بیشکه وینئ به تاسو رب خپل لره لکه چې وینئ سپوږمئ په شپه د څوارلسمے تاسو ګڼره نه جوړوئ په لیدلو د دی کښې.

قوله: و هُوَ مَشْهُورٌ: غرض د شارح رحمه الله دفع د سوال ده چې مسئله د رؤيةِ باری تَعَالَى خو د عقیدے مسئله ده او عقائد په اخبار احادُ سره نه ثابتیږی بلکه د دی دپاره قوی دلیل پکار وی.

جواب: دا حدیث خبر واحد ندے بلکه خبر مشهور دے تقریبا یویشت صحابه کرامُ نقل کړے دے ، بلکه محققین دیته خبرُ متواتر المعنی ویلے دے. او په داسی روایاتُ سره عقائد ثابتیږی.

قوله: و أَمَّا الإِجْمَاعُ: دریم دلیل نقلی ذکر کوی د اجماع الامة نه چې د مخالفین د ظهور نه مخکښې پدی خبره اجماع د امت شوی ده چې رؤية د باری تَعَالَى به کیږی په قیامت کښې.

قوله: وَ أَنَّ الآيَاتِ الْوَارِدَةَ: ۲ـ رد دے په جواب د معتزلؤ باندې چې هغوی د دلائل نقلیه نه د جواباتُ کوشش کړے دے او دا ئی ویلی دی چې د دغه نصوصُ نه ستاسو استدلال صحیح ندے بلکه دغه مؤل دی په تاویلاتُ سره. مثلا د قرآن کریم نه چې کوم دلیل پیش شو د هغی تاویل کوی چې د «**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**» معنی کتل ندی ځنکه چې تاسو وائی بلکه د دی معنی ده چې «ډیر مخونه به په دغه ورځ ترو تازه وی نعمتونو د خپل رب ته به انتظار کوی» دا معنی پدی بنیاد کوی چې «**إِلَى**» حرفِ جَرْ ندے بلکه دا مفرد د «**ألآء**» دے په معنی د نعمت سره. او «**نَاظِرَةٌ**» په معنی د «**مُنْتَظِرَةٌ**» سره دے بمعنی الانتظار. **جواب:** شارح رحمه الله فرمائی: کومه ایاتونه چې د رؤیت الهی په باره کښې وارد دی هغه ټول محمول دی په ظاهر باندې ؛ ځکه دغه تاویلات بعید از قیاس او خلاف دی د سیاق سباق د قرآن کریم نه ؛ وجه دا ده چې پدی ایاتونه کښې د اهل ایمان دپاره بشارت ذکر دے چې هلته به د ایماندارُ دپاره خوشحالئ او مزی خوندونه وی. اوس که نعمت د رب ته انتظار راشی په جنت کښې ؛ نو د «**الإِنْتِظَارُ أَشَدُّ مِنَ الْمَوْتِ**» په بنیاد باندې خو دا نعمت نه شو بلکه زحمت شو. دغه شان دغه تاویل د نورو نصوصُ هم خلاف دے ؛ ځکه په قیامت کښې د کفارُ د تحقیر او تذلیل په باره کښې باری تَعَالَى فرمائی: **كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** ﴿المطففین: ۱۵﴾ یعنی کفار به په دغه ورځ باندې د خپل رب د دیدار نه محرومه وی. او دغه محرومی د کفارُ دپاره هله ذلت او خواری جوړیږی چې د کفارُ پوری خاص شی او مؤمنان په رؤیت د واجب تَعَالَى باندې مُشَرَّف شی.

قوله: ثُمَّ ظهرت مقالة: ۳ـ راتلونکی متن ته تمهید کړی چې اول خو معتزلؤ تاویلات نه کول او په ظاهر د نصوصُ ئی عمل کولو خو څه موده روسته د دوی تاویلات او شبهات ښکاره شول چې خلق به ئی د هغی په وجه باندې ګمراه کول ، قوی ترینه شبهه د دوی دغه روسته ده چې شارح رحمه الله ئی ذکر کوی او ماتن رحمه الله ئی جواب طرفته اشاره کړی ده.

نَقلُ شُبهَاتِ المُعتَزِلَةِ وَالجَوَابُ عَنهَا

و اَقوٰی شُبَهِهِمْ مِنَ العَقلِیَّاتِ اَنَّ الرُّؤیَةَ مَشرُوطَةٌ بِکَونِ المَرئِیِّ فِی مَکَانٍ و جِهَةٍ و مُقَابَلَةٍ مِّنَ الرَّائِی وَ ثُبُوتِ مَسَافَةٍ بَینَهُمَا بِحَیثُ لَا یَکُونُ فِی غَایَةِ القُربِ وَ لَا فِی غَایَةِ البُعدِ وَ اِتِّصَالِ شُعَاعٍ مِّنَ البَاصِرَةِ بِالمَرئِیِّ وَ کُلُّ ذٰلِکَ مُحَالٌ فِی حَقِّ اللهِ تَعَالیٰ ؟ وَ الجَوَابُ مَنعُ هٰذَا الاِشتِرَاطِ وَ اِلَیهِ اَشَارَ بِقَولِهٖ «فَیُریٰ لَا فِی مَکَانٍ وَ لَا عَلیٰ جِهَةٍ مِّن مُقَابَلَةٍ اَو اِتِّصَالِ شُعَاعٍ اَو ثُبُوتِ مَسَافَةٍ بینَ الرَّائِی و بَینَ اللهِ تَعَالیٰ» وَ قِیَاسُ الغَائِبِ عَلَی الشَّاهِدِ فَاسِدٌ. ترجمه: او قوی ترین عقلی شبهه د معتزلو دا ده چې بیشکه رؤیت مشروط دے په کیدلو د مرئی په مکان، او جهت کښې، او په مخامخ کیدلو د لیدونکی کښې، او په ثبوت د مسافت باندی په مینځ د دواړو کښې په داسی شان سره چې نه ډیر نیزدې وی او نه به ډیر لرې وی. او په اتصال د شعاع د سترګو د شئ مرئی سره او دا ټول محال دی په حق د الله تعالیٰ کښې. او جواب منع د دی شرائط ده، او دیته اشاره کړې ده مصنف رحمه الله په دې قول خپل سره چې پس الله تعالیٰ به لیدلے شی په داسی حال کښې چې نه به په مکان کښې وی او نه به موصوف وی په مخامخ جهت باندی، او په اتصال د شعاع، او په ثبوت د مسافت په مینځ د لیدونکی او په مینځ د الله تعالیٰ کښې. او قیاس د غائب په حاضر باندی فاسد دے.

تَشرِیح: قوله: و اقوٰی شبههم: ۳۔ راتلونکی متن ته تمهید شروع وو چې راتلونکے متن د معتزلو د یوے عقلی شبهے جواب دے؛ ځکه د معتزلو سره پخپله دعوی باندی دواړه قسمه دلائل شته. یعنی دلائل عقلیه او دلائل نقلیه. پدی عبارت سره د دوی په عقلی دلائلو کښې د قوی ترین دلیل «شبهے» نه جواب دے حاصل د هغی شبهے دا دے چې هر څیز چې د هغی لیدل کیږی؛ نو د هغی د رؤیت دپاره چې لاندنی شرائط متحقق شی؛ نو هله به لیدلے کیږی.

﴿۱﴾.. شئ مرئی به په یو مکان او جهت کښې وی. ﴿۲﴾.. د لیدونکی مخامخ به وی. ﴿۳﴾.. شئ مرئی به نه ډیر زیات نیزدې وی؛ ځکه بیا ئی لیدل نه کیږی لکه مونږه چې خپلے سترګے، او د سترګو بانړه، اننکی، پوزه د انتهائی قرب په وجه باندی نه وینو. ﴿۴﴾..شئ مرئی به ډیر زیات لرې هم نه وی؛ ځکه چې څنګکه انتهائی قرب مانع دے د رؤیت نه دغه شان انتهائی بعد هم مانع دے د رؤیت نه. ﴿۵﴾.. د لیدونکی کس د نظر نه چې کومه شعاع خارجیږی د هغے د شئ مرئی سره متصل کیدل یعنی په هغی باندی واقع کیدل. (۱) ﴿۶﴾.. جسم کثیف «فرده دار جسم» د رائی او مرئی په مینځ کښې نه حائل کیدل. ﴿۷﴾.. شئ مرئی به ډیر زیات وړوکے نه وی. ﴿۸﴾.. شئ مرئی ذو لَون کیدل. دا هغه شرائط دی چې شارح رحمه الله ترینه په طریقے د اختصار سره پنځه ذکر کړی دی. اوس دا شرائط خو په حق د باری تعالیٰ کښې معدوم دی؛ وجه دا ده چې په صفات سلبیه

---

(۱).. اشیآء مونږه ته په نظر باندی څنګه راځی؟ پدی مسئله کښې اختلاف دی دری مذاهب دی. ﴿۱﴾.. افلاطون علیه ما یستحقه وائی چې د څیز لیدل د هغه شعاع په وجه باندی کیږی کوم چې د سترګو نه خارج شی او په شئ مرئی باندی واقع شی. شارح رحمه الله هم دا مذهب مختاره کړے دے. ﴿۲﴾.. ارسطاطالیس علیه ما یستحقه وائی: چې لیدل د اشیآء پدی طریقه کیږی چې د شئ مرئی صورت په سترګو کښې منطبع شی یعنی د مرئی څیز نه منتزع شی او په سترګو کښې واقع شی بس د دغه شئ ادراک وکړے شی. ﴿۳﴾.. جدید محققین وائی: چې په شئ مرئی باندی د رڼا شعاګانے پریوزی او دغه شعاګانے منعکس شی او زمونږه د سترګو سره تکرار شی پس دغه شئ مونږه ته په نظر باندی راشی. او دا قول راجح معلومیږی؛ ځکه چې دا د مشاهدے سره ډیر توافق خوری پدی شان چې کله مونږه مثلاً کتاب مطالعه کوو؛ نو تر څو چې په کتاب رڼا نه وی لګیدلی تر هغه وخته مونږه ته کتاب په نظر نه راځی. او چې کله رڼا شی؛ نو دغه کتاب مونږه ته منعکس شی او زمونږه د سترګو سره ولګی بس زمونږه د نظر لاندی شی. والله اعلم.

کښې دا خبره واضح شوی ده چې د باری تَعَالیٰ دپاره نه مکان شته او نه جهت ، او اولنی دواړه شرطین هم پدی بنا دی. دریم شرط هم ندارد دے ؛ ځکه الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ فرمائی: **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِ** ﴿ق: ١٦﴾ دغه شان دغه نور شرائط هم په حق د باری تَعَالیٰ کښې معدوم دی ، او قانون دا دے چې عدم د شرط مستلزم وی عدم د مشروط لره لهذا رؤیت چې مشروط دے په دغه شرائطُ باندی په حق د باری تَعَالیٰ کښې هم معدوم شو.

قوله : فَيُرى لا فى مكان: ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د مذکوره اشکال او شبهے نه جواب کوی. چې د باری تَعَالیٰ د لیدلو دپاره د دی شرائطُ هیڅ قسم ضرورت نشته ؛ ځکه دا شرائط د رؤية عادیه دپاره دی او د باری تَعَالیٰ رؤیة په عادی طریقے سره ندے بلکه د هغی کیفیت الله تَعَالیٰ ته معلوم دے. لکه ملائک او جنات پدی عالم کښې موجود دی خو مونږه ئی نه وینو ؛ ځکه الله تَعَالیٰ په مونږه کښې د دی د رؤیة طاقت په عادی طریقے سره ندے پیدا کړے ، البته په رؤیة غیر عادیه سره کله کله دا لیدلے کیږی هم لکه بعض صحابه کرامُ جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ لیدلے دے ډیرو ندے لیدلے ، دغه شان عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا فرمائی: چې ما جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ لیدلے دے د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په ازواج کښې بلے یوی بی بی ندے لیدلے. **بالفاظ دیگر**. رؤیت د اشیاء زمونږه په اختیار کښې ندے بلکه دا محض د الله تَعَالیٰ د خلق نتیجه ده. اوس عقلا به د یو شئ رویت جائز وی خو چې الله تَعَالیٰ نوی غوښتی ؛ نو رؤیت ئی نه شی واقع کیدے. مثلا پیریانے سرے جنات وینی او مونږه ئی نه وینو.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ :

﴿١﴾.. دفع د سوال به وکړی «**وقياس الغائب**» سره. ﴿٢﴾.. د مذکوره شبهے د معتزلؤ نه یو چا جواب کړے دے هغه رانقل کوی «**و قد يستدل**» سره. ﴿٣﴾.. په دغه جواب به رد وکړی «**و فيه نظر**» سره. ﴿٤﴾.. اعتراض به وکړی «**فان قيل لو كان**» سره. ﴿٥﴾.. جواب به وکړی «**قلنا ممنوعٌ**» سره. ﴿٦﴾.. دلیل نقلی د معتزلؤ به رانقل کړی «**و من السمعيات قوله**» سره. ﴿٧﴾.. د دغه دلیل نقلی نه به په څلورو طریقو سره جواب وکړی «**و الجواب بعد تسليم**» سره. ﴿٨﴾.. په ضمن کښې به په طریقے د معارضے سره دلیل د اهل السنة والجماعة ذکر کړی «**و قد يستدل بالآية**» سره. ﴿٩﴾.. دویم دلیل نقلی د معتزلؤ به ذکر کړی «**و منها أن الايات الواردة**» سره. ﴿١٠﴾.. د دی استدلال نه به جواب وکړی «**و الجواب ان ذلک**» سره. ﴿١١﴾.. تفریع به وکړی په جواب مذکور باندی «**و لهذا اختلفت الصحابة**» سره. ﴿١٢﴾.. حکم د رؤیت فی المنام به ذکر کړی «**و أما الرؤية فى المنام**» سره.

قوله: و قياس الغائب: ١۔ دفع د اعتراض ده. چې کله د ټولو موجوداتُ دپاره دغه شرائط دی ؛ نو د واجب تَعَالیٰ د رؤیت دپاره ولی دا شرائط نشته دے ؟ **جواب:** الله تَبَارَكَ وَتَعَالیٰ چونکه زمونږه د حواسُ نه غائب دے لهذا داسی ذات په عالَم محسوس باندی قیاس کول غلط دی. یا حاصل د جواب دا دے چې د رؤیت دپاره که دغه مذکور امور شرط شی او مونږه ئی در سره تسلیم کړو ؛ نو دا به صرف تر عالَمِ محسوس پوری چې عالَمِ دنیا ده خاص وی یا به د جواهرُ او اعراضُ دپاره دا شرائط تسلیم کړو ، خو د عالم غائب چې عالم آخرت دے او هغه ذات چې زمونږه د حواس نه فی

الدنيا غائب دے قياس په عالَم محسوس او جواهرُ ، اعراضُ باندی قياس مع الفارق دے او داسی قياس قياسِ فاسد وی.

وَ قَدْ يُسْتَدَلُّ عَلىٰ عَدَمِ الْإِشْتِرَاطِ بِرُؤْيَةِ اللهِ تَعَالىٰ اِيَّانَا ، وَ فِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْكَلَامَ فِى الرُّؤْيَةِ بِحَاسَّةِ الْبَصَرِ. فَاِنْ قِيْلَ لَوْكَانَ جَائِزَ الرُّؤْيَةِ وَ الْحَاسَّةُ سَلِيْمَةٌ وَ سَائِرُ الشَّرَائِطُ مَوْجُوْدَةٌ لَوَجَبَ اَنْ يُّرٰى وَ اِلَّا لَجَازَ اَنْ يَّكُوْنَ بِحَضْرَتِنَا جِبَالٌ شَاهِقَةٌ لَا نَرَاهَا وَ اِنَّهٗ سَفْسَطَةٌ ؟ قُلْنَا مَمْنُوْعٌ فَاِنَّ الرُّؤْيَةَ عِنْدَنَا بِخَلْقِ اللهِ تَعَالىٰ لَا يَجِبُ عِنْدَ اِجْتِمَاعِ الشَّرَائِطِ. **ترجمه:** او كله دليل نيولے شی په نشت والی د شرائطِ مذكوره په حق د الله تَعَالىٰ كښې په ليدلو د الله تَعَالىٰ مونږه لره. او په دېكښې نظر «إشكال» دے ؛ ځكه چې خبره زمونږه په حاسة البصر سره د ليدلو ده. پس كه او ويلے شی بطور اعتراض كه چرته ليدل د باری تَعَالىٰ ممكن وی او حاسه برابره وی او ټول شرائط موجود وی ؛ نو لازم ده چې الله تَعَالىٰ وليدلے شی. او كه داسی نه شی ؛ نو ممكن ده چې زمونږه مخې ته دی غټ غټ اوږده غرونه وی چې مونږه ئې نه وينو او دا نده مگر سفسطه «قياس فاسد خلاف د بداهت نه» دليل دے. مونږه په جواب كښې وايو چې دا نه منو ؛ ځكه چې رؤيت زمونږه په نيز باندی په خلق د الله تَعَالىٰ سره دے پس نه واجبيږی دا په وخت د استجماع د شرائط كښې.

تَشْرِيْح: قوله : و قد يستدل على: ۲ـ د مذكوره بره شبهے د معتزلۇ نه چا دا جواب كړے دے چې دغه شرائط چې مخكښې ذكر شو د رؤيت دپاره ضروری ندی ؛ ځكه باری تَعَالىٰ مونږه لره بغير د دغه شرائطُ نه وينی او دا خبره اتفاق ده **بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ**. پس دغه شان مونږه الله تَعَالىٰ لره ليدلے شو بغير د دی شرائطُ نه.

قوله: و فيه نظرٌ لان: ۳ـ په مذكوره جواب باندی رد كوی چې زمونږه خبره اتره په هغه رؤيت كښې ده چې په **حاسّة البصر** سره وی ، مذكوره شرائط هم د دی قسم رؤيت دپاره دی. او رؤيت د باری تَعَالىٰ مونږه لره **بِغَيرِ حاسّة البصر** دے. لهذا د دی دپاره دغه شرائط نشته.

قوله: فان قيل لوكان: ٤ـ دا د معتزلۇ د طرف نه عقلی شبه ده. دی شبهے ته **«شبهة الموانع»** هم ويلے شی. **«لانّه شبهة على منع رؤية الله تَعَالىٰ فى الدنيا»** حاصل ئې دا دے چې رؤيت د باری تَعَالىٰ جائز او ممكن ندے ؛ ځكه كه رؤيت د باری تَعَالىٰ ممكن وی او سترېی هم برابر وی او ټول شرائط هم موجود وی ؛ نو پكار ده چې الله تَعَالىٰ وليدلے شی كنه ، ولی كه مذكوره شرائط موجود وی او بيا هم واجب تَعَالىٰ نه ليدلے كيږی ؛ نو بيا خو دا هم ممكن او جائز ده چې زمونږه مخې ته دی غټ غټ اوږده اوږده غرونه وی خو مونږه دی هغې لره نه وينو او دا خبره خو باطل او خلاف البداهت ده. اوس كله چې دا باطل شوه ؛ نو دا هم باطل شوه چې رؤيت د واجب تَعَالىٰ دی ممكن شی. پس الله تَعَالىٰ ممتنع الرؤية دے نه چې **ممكن الرؤية** ؟

قوله: قلنا ممنوعٌ فانّ الرؤية: ٥ـ د مذكوره شبهے نه جواب دے **بالفاظ ديگر:** شارح رحمة الله عليه **مَنْعُ المنعَ** كوی. چې رؤية زمونږه په نيز باندی بخلق الله تَعَالىٰ دے يعنی نتيجه د خلق د الله تَعَالىٰ ده. د شرائطُ د وجود سره د دی تحقق ضروری ندے تر څو چې الله تَعَالىٰ نه وی غوښتلی. يا داسی وايو چې شرائط مذكوره د رؤيت په منزله دعلت تامه ندی چې معلول به ورسره خامخا راځی. بلكه دا په منزله د علت مفضيه فی الجملة دی چې د دی شرائطُ سره په طريقے د جريان العادة سره رؤيت

حاصلیږی او په عام عادت کښې د الله تَعَالیٰ رؤیت فی الدنیا نه کیږی البته که الله تَعَالیٰ او غواړی نو کیدے هم شی. معلومه شوه چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممتنع ندے **فلایرد الاشکال.**

وَ مِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ الْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ كَوْنِ الْأَبْصَارِ لِلْإِسْتِغْرَاقِ وَ إِفَادَتِهٖ عُمُوْمَ السَّلْبِ لَا سَلْبَ الْعُمُوْمِ وَ كَوْنِ الْإِدْرَاكِ هُوَ الرُّؤْيَةُ مُطْلَقًا لَا الرُّؤْيَةُ عَلَىٰ وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْئِيِّ أَنَّهٗ لَا دَلَالَةَ فِيْهِ عَلَىٰ عُمُوْمِ الْأَوْقَاتِ وَ الْأَحْوَالِ. وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِالْآيَةِ عَلَىٰ جَوَازِ الرُّؤْيَةِ إِذْ لَوِ امْتَنَعَتْ لَمَا حَصَلَ التَّمَدُّحُ بِنَفْيِهَا كَالْمَعْدُوْمِ لَا يُمْدَحُ بِعَدَمِ رُؤْيَتِهٖ لِامْتِنَاعِهَا وَ إِنَّمَا التَّمَدُّحُ فِيْ أَنَّهٗ يُمْكِنُ رُؤْيَتُهٗ وَ لَا يُرٰى لِلتَّمَنُّعِ وَ التَّعَزُّزِ بِحِجَابِ الْكِبْرِيَاءِ ، وَإِنْ جَعَلْنَا الْإِدْرَاكَ عِبَارَةً عَنِ الرُّؤْيَةِ عَلَىٰ وَجْهِ الْإِحَاطَةِ بِالْجَوَانِبِ وَ الْحُدُوْدِ فَدَلَالَةُ الْآيَةِ عَلَىٰ جَوَازِ الرُّؤْيَةِ بَلْ تَحَقُّقِهَا أَظْهَرُ لِأَنَّ الْمَعْنَىٰ أَنَّهٗ مَعَ كَوْنِهٖ مَرْئِيًّا لَا يُدْرَكُ بِالْأَبْصَارِ لِتَعَالِيْهِ عَنِ التَّنَاهِيْ وَ الْاِتِّصَافِ بِالْحُدُوْدِ وَ الْجَوَانِبِ. ترجمه: او «د معتزلو قوی ترین دلیل» د سمعیاتُ نه دا قول د الله تَعَالیٰ دے «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» او جواب پس د منلو د دینه چې «الابصار» د استغراق دپاره شی ، او فائده کول د دی عموم السلب لره نه سلب العموم لره ، او مراد کیدل د ادراک نه مطلق رؤیت نه رؤیت په طریقے د احاطے سره جوانبُ د مرئی لره. «د دی ټولو د منلو نه پس جواب دا دے» چې پدی قول د الله تَعَالیٰ کښې هیڅ دلیل نشته په عموم د اوقاتُ او احوالُ باندی.. او کله دلیل نیولے شی پدی آیت باندی په جواز د رؤیت باندی ؛ ځکه چې که رؤیت ممتنع وے ؛ نو نه به وے حاصل شوی مدح او صفت د باری تعالی په نفی د دی باندی ، لکه د معدوم شئ مدح نه کیږی په عدم رؤیت باندی ؛ د وجه د امتناع د هغی نه ، او بیشکه مدح او صفت کیږی د باری تعالی پدی چې ممکن دے رؤیت د دی او بیا هم نه لیدلے کیږی د وجه د معزز کیدو نه په فردو د لوئې باندی ، او که چرې وګرځوو مونږه ادراک لره (په آیت کریمه کښې) عبارت د رؤیت نه په طریقے د احاطے سره جوانبُ او حدودُ لره پس دلالت د دی آیت په جواز د رؤیت باندی ډیر ظاهر دے ؛ ځکه چې معنی به داشی چې الله تعالی سره د دینه چې مرئی واقع کیږی نه شی لاندی باسلے کیدے په سترګو سره ؛ د وجه د اوچت والی د ده د تناهی او د اتصاف نه په حدودُ او جوانبُ سره.

قوله: و من السمعيات : ٦۔ دا عبارت په «**من العقليات**» باندی عطف دے او ماقبل د معطوف علیه نه معاد وی په معطوف کښې پس تـ ـیر د عبارت داسی شو «**و أقوی شبههم من السّمعيات**» غرض د شارح رحمه الله نقلی شبهه د معتزلو رانقل کوی. د معتزله یوه نقلی شبهه د قرآن کریم دا آیة کریمه دے: «**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ** (الأنعام: ١٠٣)» طریقه د استدلال ئې دا ده چې په «**الْأَبْصَارُ**» کښې الف لام برائے استغراق دی چې داخل دی په جمع باندی ، او جمع معرف باللام استغراق فائده کوی ، او بیا دا په سیاق د نفی کښې واقع ده چې پدی سره نفی د هر فرد نه راغله پس دا په حکم د سالبه کلیه کښې شوه. لهذا حاصل د دی دا شو چې «**لَا تُدْرِكُهُ بَصَرٌ مِّنَ الْأَبْصَار**» یعنې نه شی لیدلے الله تَعَالیٰ لره هیڅ یوه سترګه د سترګو نه. معلومه شوه چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممتنع دے.

قوله: و الجواب بعد تسليم: ٧۔ غرض د شارح رحمه الله د مذکوره دلیل نقلی نه جواب کول دی. دا جواب په څلورو طریقو سره کوی چې هر جواب په تسلیم د بل جواب باندی دے ، یعنی د معتزلو استدلال د دی آیة کریمه نه هله تام دے چې څلور خبری ومنلے شی او که پدی څلورو کښې یوه هم و نه منلے شی ؛ نو د دوی استدلال تام ندے. هغه څلور خبری دا دی. ١۔ چې په «**الابصار**» جمع کښې الف لام د استغراق دپاره شی. خو دا صحیح نده ؛ ځکه الف لام داخله علی الجمع هله استغراقی وی چې په الف لام عهدی مراد کولو باندی څه قرینه نه وی ، او دلته قرینه شته چې

مراد الف لام عهدی دی ، قرینه هغه نصوص او آیات دی چې په هغې کښې د مؤمنانو دپاره رؤیت د باری تَعَالیٰ فی الدرا الاخرة ثابت دے. لهذا دغه نصوص قرینه د دی ده چې دلته الف لام عهدی مراد دی چې معهود پدی سره خاص سترګی دی چې هغه سترګې د کُفَّارُ دی. دویم دا چې اصل په الف لام کښې الف لام عهدی دی ، کله چې پدې عمل متعذّر شی هله به استغراق ، جنسی مراد کولے شی او دلته الف لام عهدی مراد کول متعذّر ندی ؛ نو ولې مجاز ته ضیرورت کوو.

قوله: و افادته عموم السلب: ۲ـ جواب دا دے چې که او منو چې په «الابصار» جمع معرف باللام کښې الف لام د استغراق دپاره دی خو دا در سره نه منو چې دا افاده د عموم السلب یعنی سلب کلی کوی ، بلکه دا افاده د سلب العموم کوی چې دا مرادف د سالبه جزئیه دے ؛ ځکه چې «الابصار» کښې الف لام د استغراق شی او نفی پری داخل نه وی ؛ نو د دی معنی دا شوه چې «یُدْرِکُهُ کُلُّ بَصَرٍ» او دا موجبه کلیه ده. بیا چې کله پدی باندی «لا» حرف نفی داخل شو ؛ نو دی رفع د ایجاب کلی وکړه او د آیت کریمه معنی شوه «لَا تُدْرِکُهُ جَمِیْعُ الْاَبْصَارِ» او د ایجاب کلی رفع په سلب جزئی سره راځی یعنی نقیض د موجبه کلیه سالبه جزئیه وی نه چې سالبه کلیه. معنی دا چې الله تَعَالیٰ لره ټولے سترګی نه وینی ، لهذا دلته عموم السلب ندے چې نفی د رؤیة د هر هر فرد نه راشی بلکه سلب العموم دے او دا منافی ندے د لیدلو د بعض سترګو سره چې سترګی د مؤمنانُ دی.

قوله: و کون الادراک هو الرؤیة: ۳ـ جواب دا دے چې که اومنو چې آیة کریمه په عموم السلب یعنی سلب کلی باندی دلالت کوی ؛ نو دا نه منو چې مراد د رؤیت نه مطلق رؤیت دے بلکه مراد د رؤیت نه رؤیت علی وجه الاحاطة بجوانب المرئی دے. یعنی مراد د رؤیت نه ادراک دے په داسی طریقه چې په لیدلو کښې د مرئی د کل جوانبُ احاطه وکړے شی ، داسی نه چې یو جانب ولیدلے شی او بل نه خلق وائی: «رأیت الرجل و ما أدرکته» د دی هم دغه مقصد دے چې هر جانب د سړی می ونه لیدلو نفس رؤیت می وکړو. بنا پدی توجیه سره د «لاتدرکه الابصار» معنی دا شوه چې یوه سترګه هم د الله جل شانه رؤیت علی وجه الاحاطه نه شی کولے حتّی چې مؤمنان به رؤیت د باری تَعَالیٰ کوی خو دوی به هم په طریقے د احاطے سره دغه رؤیت ونه کړے شی.

قوله: علی انه لا دلالة فیه: ۴ـ جواب دا دے چې که دا سابقه ټولی خبری درسره اومنو ؛ نو بیا درسره دا نه منو چې په «لا تدرکه الابصار» کښې نفی د رؤیت متعلق ده د ټولو اوقاتُ او احوالُ سره بلکه دا نفی متعلق ده د بعض احوالُ او اوقاتُ سره او د دی مونږه هم قائل یو چې په هر وقت کښې به د الله تَعَالیٰ دیدار نه وی بلکه په بعض اوقاتُ کښې به وی او بعض نورو کښې به نه وی. مثلاً: په دنیا کښې دغه رؤیت نشته ، بلکه په آخرت کښې به وی او هغه به هم په هر وقت او حال کښې نه وی بلکه چاته به په جمعه کښې یو ځل میلاویږی چاته به دوه ځله چاته به هره ورځ یو ځل چاته دوه ځله وغیره وغیره کما ورد فی الاحادیث. حاصل دا چې د آیت نه د معتزلؤ استدلال تام ندے.

قوله: و قد یستدل بالآیة: ۸ ـ د آیت مذکوره نه په طریقے د معارضے سره دلیل د اهل السنة والجماعة ذکر کوی. اصل کښې معتزلؤ د دی آیت کریمه نه په امتناع د رؤیت باندی په دویمے طریقے سره استدلال نیولے دے چې باری تَعَالیٰ په مقام د مدح کښې پدی آیت کریمه کښې د

خپل رؤیت نفی کړی ده، او کوم شئ چې په مقام د مدح کښې نفی شی د هغی ثبوت موجب د نقص او عیب وی، اوس که رؤیت د باری تعالیٰ ثابت کړو؛ نو دا به نقص او عیب شی په حق د باری تعالیٰ کښې. او باری تعالیٰ د نقص او عیب نه منزه دے لهذا رؤیت د باری تعالیٰ هم محال او ممتنع شو. اهل السنة والجماعة په طریقے د معارضے سره جواب کوی چې آیت کریمه په امتناع د رؤیت نه بلکه په جواز او امکان د رؤیت باندی دال دے. هغه داسی چې باری تعالیٰ په مقام د مدح کښې نفی د خپل رؤیت کړی ده او نفی د ممکن او جائز شئ موجب د مدح گرځی نه د محال وجه دا ده چې که رؤیت د باری تعالیٰ محال شی؛ نو د دی نفی به موجب د مدح ونه گرځی لکه چې د معدوم رؤیت محال دے اوس که د معدوم نه نفی د رؤیت وشی؛ نو دا نفی د هغی دپاره موجب د مدح نه گرځی. یا محاورةً مثال داسی چې دوه کسان دی یو بینا وی او بل نابینا وی اوس څوک د دوی صفت وکړی چې دا دواړه خه سړی دی؛ ځکه چې دوی غلط نظر نه کوی. اوس دا خبره د دغه نابینا په حق کښې مدح نده بلکه په هغه پوری خندا ده البته د بینا په حق کښې مدح ده چې سره د طاقت نه دے خپل نظر محفوظ ساتی او غلط استعمال ئی نه کوی. دغه شان د الله تعالیٰ رؤیت هم ممکن دے خو د عظمت او کبریاء حجاب په وجه ئی رؤیت نه واقع کیږی. دی معارضے ته «معارضه قلبیه» هم ویلے شی.

قوله: و ان جعلنا الادراک: شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره د خپل موقف تائید وراندی کوی. چې که په آیت کریمه کښې د رؤیت نه مطلق رؤیت مراد نکړو بلکه رؤیت علی وجه الاحاطه مراد کړو؛ نو بیا دلالت د آیت په امکان د رؤیت بلکه په وقوع د رؤیت باندی واضح دے؛ ځکه قاعده دا ده چې کله نفی متوجه شی یو مقید بقید ته؛ نو نفی د قید په کیږی دلته به معنی دا شی چې «**لا تدرکه الابصار علی وجه الاحاطة**» د دی مطلب به دا شی چې د الله تعالیٰ نفس رؤیت خو متحقق کیدے شی خو رؤیت علی وجه الاحاطه نه شی کیدے؛ ځکه په احاطه کښې هغه شئ راتلے شی چې متناهی وی، او د هغی دپاره حدود او اطراف وی او باری تعالیٰ د دینه منزه دے.

وَ مِنْهَا اَنَّ الْاٰیٰتِ الْوَارِدَةِ فِیْ سُؤَالِ الرُّؤْیَةِ مَقْرُوْنَةٌ بِالْاِسْتِعْظَامِ وَ الْاِسْتِکْبَارِ ؟ وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِکَ لِتَعَنُّتِهِمْ وَ عِنَادِهِمْ فِیْ طَلَبِهَا لَا لِامْتِنَاعِهَا وَ اِلَّا لَمَنَعَهُمْ مُوْسٰی عَلَیْهِ السَّلَامُ عَنْ ذٰلِکَ کَمَا فَعَلَ حِیْنَ سَاَلُوْا اَنْ یَّجْعَلَ لَهُمْ اٰلِهَةً فَقَالَ: بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ ، وَ هٰذَا مُشْعِرٌ بِاِمْکَانِ الرُّؤْیَةِ فِی الدُّنْیَا ، وَ لِهٰذَا اِخْتَلَفَتِ الصَّحَابَةُ رِضْوَانُ اللهِ عَنْهُمْ فِیْ اَنَّ النَّبِیَّ عَلَیْهِ السَّلَامُ هَلْ رَاٰی رَبَّهٗ لَیْلَةَ الْمِعْرَاجِ اَمْ لَا وَ الْاِخْتِلَافُ فِی الْوُقُوْعِ دَلِیْلُ الْاِمْکَانِ ، وَ اَمَّا الرُّؤْیَةُ فِی الْمَنَامِ فَقَدْ حُکِیَتْ عَنْ کَثِیْرٍ مِّنَ السَّلَفِ وَ لَا خِفَاءَ فِیْ اَنَّهَا نَوْعُ مُشَاهَدَةٍ یَکُوْنُ بِالْقَلْبِ دُوْنَ الْعَیْنِ.

ترجمه: او د معتزلؤ د نقلی شبهے نه بعض دا ده چې هغه آیاتونه چې وارد دی په سوال د رؤیت کښې پیوسته دی د استعظام او استکبار سره. او جواب دا دے چې بیشکه دا «زجر دوبته» د دوی د سرکشئ او عناد په وجه دے په طلب د رؤیت کښې نه پدی وجه چې کنی رؤیت د باری تعالیٰ ممتنع دے، او که داسی نه وی؛ نو منع کړی به وو دوی لره موسیٰ علیه السلام د دینه لکه چې منع کړی ئی وو دوی کله چې دوی مطالبه وکړه چې وګرځوه د دوی دپاره آلهه، پس او ویل موسیٰ علیه السلام: بلکه تاسو یو جاهل قوم ئی. او دا خبردارے دے په امکان د رؤیت باندی په دنیا کښې. هم دغه وجه ده چې اختلاف کړے دے صحابه کرامُ رضی الله عنهم پدیکښې چې آیه نبی علیه السلام الله تعالیٰ لره لیدلے دے په شپه د معراج کښې کنه؟ او اختلاف په وقوع کښې دلیل د امکان دے. او هر چې لیدل د باری تعالیٰ دی په خوب کښې پس حکایت او بیان شوے دے د دی د ډیرو سلفو نه او پټ والے نشته پدیکښې چې دا هم یو قسم لیدل دی چې دی په زړه باندی نه په سترګه باندی.

تَشرِيحٌ: قوله: و منها أن الايات: ۹۔ دویم نقلی شبهه د معتزلؤ نقل کوی. بنا د دی په هغه نصوص او آیاتونو ده چې په هغی کښې په درخواست د رؤیت باندی واجب تَعَالیٰ د ناخوښئ اظهار کړے دے. لکه دغه درخواست کونکو ته ئی متکبرین او سرکشه ویلی دی. کما قال تَعَالیٰ: **وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا** ﴿الفرقان: ۲۱﴾ یا پری عذاب الهی نازل شوے وی کما قال تَعَالیٰ: **وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ** ﴿البقرة: ۵۵﴾ **يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ** ﴿النساء: ۱۵۳﴾ اوس که رؤیت د باری تَعَالیٰ جائز او ممکن وے ؛ نو دوی ته به دا نسبتونه ولی کیدے او په دوی به عذابونه ولی راتلے ؟

قوله: و الجواب أن ذلک: ۱۰۔ د استدلال مذکور نه جواب کوی. چې د یو شئ سوال او درخواست کول په دوه قسمه دی.۱۔ سوال کول دی د استعلام او ځان پوهه کولو په بنیاد باندی. ۲۔ سوال او درخواست کول دی د تَعَنُّت او عِناد په بنیاد باندی. اول صورت صحیح دے موجب د قباحت او عذاب نه شی جوړیدلے ، خو دوی سوال په دغه نیت ندے کړے. بلکه دوی په دغه دویم نیت باندی دغه سوال کړے وو چې اظهار د سرکشئ او عناد ئی کولو او دا قبیح عمل دے ، لهذا د دوی دغه درخواست قبیح کنړل او د دوی په تکبر او سرکشئ باندی حمل کول پدی وجه ندی چې رؤیت د الله تَعَالیٰ ممتنع وو او دوی ئی مطالبه کوله ، بلکه دا پدی وجه باندی وو چې دوی دا سوال تعنُّتًا او عنادًا او د موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ د تنکولو دپاره کولو. پس په دوی نزول د عذاب د دوی د سرکشئ او غرور په وجه شوے دے نه د نفس سوال په وجه باندی. دویم دا چې که د دوی سوال د سرکشئ او عناد په وجه باندی نه وو بلکه د دوی د جهالت په وجه وو ؛ نو پکار وه چې موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ دوی لره منع کړی وو لکه څنګه چې موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ دوی لره منع کړی وو او تنبیه ئی ورکړی وه کله چې دوی د جهالت په وجه دا مطالبه کړی وه : **يَا مُوسَى اجْعَل لَّنَا إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ** ﴿الأعراف: ۱۳۸﴾ د دی په جواب کښې موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ دویته او ویل : **إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**. یعنی دوی ئی ورتل چې ډیر جاهل قوم ئی چې داسی نا مناسب سوالات کوئ. اوس کله چې موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ دوی لره د رؤیت د سوال نه منع نکړه ؛ نو دا دلیل د دی خبری دے چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن دے فی الدنیا ، او په آخرت کښې د دی امکان بلکه وقوع په طریق اولیٰ ثابت شوه.

قوله: و لهذا اختلفت: ۱۱۔ تفریع کوی دپاره د تائید د دی دعوی چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن دے. **بالفاظ دیگر:** د اهل السنة والجماعة دپاره په خپلے دعوی باندی د بل دلیل بیان دے. چې د صحابه کرامُ پدی مسئله کښې اختلاف دے چې آیه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ الله تَعَالیٰ لره په شپه د معراج کښې لیدلے دے کنه ؟ چونکه دا اختلاف په وقوع کښې دے او اختلاف فی الوقوع دلیل د امکان وی ؛ څکه امکان مقدم علی الوقوع وی یعنی اول شئ ممکن شی بیا واقع شی. لهذا د صحابه کرامُ د دی اختلاف نه معلومه شوه چې رؤیت د باری تَعَالیٰ ممکن دے. امام مسلم رحمة الله علیه په خپل صحیح کښې حدیث نقل کړے دے راوی د حدیث دے ابوذر رضی الله عنه فرمائی: **سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ ؟ قَالَ : نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ.** ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۱۱۱﴾ دا حدیث په دوه طریقو

سره ضبط شوے دے. ۱۔ د «آنّٰی» په همزه باندی فتحه اؤ ویلے شی او دا همزه به د استفهام دپاره شی ، او روسته به ترینه الف مقصوره شی. عبارت به داسی شی «نُوْرٌ آنّٰی أَرَاهُ» معنی «باری تَعَالیٰ یو نور وو ما چرته لیدلے شو» پدی معنی سره به دا دلیل د هغه فریق شی چې هغوی قائل دی په عدم رؤیت باندی. ۲۔ دا چې «اِنّٰی» بکسر الھمزۃ والنون. شی ، پدی صورت کښې به معنی دا شی «چې الله تَعَالیٰ نور دے یقینًا چې ما لیدلے دے» او پدی معنی سره به دا دلیل د مثبتینُ د رؤیت شی.

قوله: و أما الرؤية فی المنام: ۱۲۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ حکم د رؤیت فی المنام ذکر کوی. فرمائی: چې رؤیت فی المنام خو د ډیرو سلفو نه ثابت دے مثلا. امام ابو حنیفه ، امام احمد بن حنبل ، علامه ابن سرین ، مشهور قاری القرآء حمزه رحمهم الله وغیره ډیرو سلفو ته د باری تَعَالیٰ رؤیت فی المنام حاصل شوے دے او پدیکښې د چا اختلاف نشته. **اعتراض:** خبره زمونږه په صدر د بحث کښې واضح شوی ده چې مراد زمونږه د رؤیت نه رؤیت بصری دے نه رؤیت قلبي او نه حُلمی منامی لهذا د رؤیت منامی تذکره دلته نه وه پکار بلکه دا په لا یعنی اشتغال دے ؛ ځکه دا زمونږه مقصود ندے ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «**ولا خفآء فی انه نوع مشاهدة**» چې منم مقصود زمونږه رؤیت بصری دے خو رؤیت منامی مونږه د تائید دپاره ذکر کړے دے پدی شان چې رؤیت منامی په زړه باندی وی او زړه هم یو اندام دے اوس چې د یو اندام دپاره رؤیت ثابت شو ؛ نو سترګه هم یو اندام دے د دی دپاره خو کم ازکم ممکن شو کنه او هم دغه زمونږه مقصود دے.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ خَلْقِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ

﴿**وَ اللهُ تَعَالیٰ خَالِقٌ لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْكُفْرِ وَ الْإِيمَانِ وَ الطَّاعَةِ وَ الْعِصْيَانِ**﴾ **لَا كَمَا زَعَمَتِ الْمُعْتَزِلَةُ أَنَّ الْعَبْدَ خَالِقٌ لِأَفْعَالِهِ وَ قَدْ كَانَتِ الْأَوَائِلُ مِنْهُمْ يَتَحَاشُوْنَ عَنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ وَ يَكْتَفُوْنَ بِلَفْظِ الْمُوْجِدِ وَ الْمُخْتَرِعِ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ ، وَ حِيْنَ رَأَى الْجُبَّائِيُّ وَ أَتْبَاعُهُ أَنَّ مَعْنَى الْكُلِّ وَاحِدٌ وَ هُوَ الْمُخْرِجُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُوْدِ تَجَاسَرُوْا عَلٰى إِطْلَاقِ لَفْظِ الْخَالِقِ.** **ترجمه:** او الله تَعَالیٰ خالق د افعال العباد دے د کفر او ایمان ، د طاعت او عصیان نه. داسی نده لکه چې گمان کوی معتزله چې بیشکه بنده خالق د خپلو افعالُ دے. او بیشکه وو اولنی د معتزلو نه چې ډډه به ئی کوله د اطلاق ذ لفظ د خالق نه او اکتفاء به ئی کوله په لفظ د موجد او مخترع او د دی غوندی په الفاظ باندی. خو کله چې ولیدلو جبائی او اتباع د ده چې معنی د دی تولو یوه ده چې هغه راوتل دی د عدم نه وجود ته ؛ نو زړورتیا ئی وکړه په اطلاق د لفظ د خالق باندی.

تَشْرِيْحْ: ربط. ماتن رحمۃ اللہ علیہ په مسئله د صفاتُ کښې شروع وو پدی عبارت سره ماتن رحمۃ اللہ علیہ یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې تعلق ئی د صفت خلق سره دے. دی مسئلے ته «**مَسْئَلَةُ خَلْقِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ**» وائی. مخکښې د دینه چې اختلاف بیان کړو اول تحریر د محل النزاع پکار دے. حاصل ئی دا دے چې افعال العباد په دوه قسمه دی. ۱۔ **الافعال الاضطرارية.** دا هغه افعال دی چې صادریږی د عبد نه بغیر د قصد او اختیار نه لکه: حرکت د نبض ، یا حرکت د زړه ، یا حرکت د ید

د مرتعِش شو «چې کوزن ورته وائي». ۲ـ **الافعال الاختيارية**. دا هغه افعال دي چې صادريږي د عبد نه بالقصد والاختيار پدی شان چې د عبد قدرت لره پدیکښې دخله وی په کولو او نه کولو کښې. لکه: قُعُوْد ، قيام ، صلوة ، صيام ، ايمان راوړل ، كفر اختيارول وغيره افعال شو. په افعال اضطراريه کښې اختلاف نشته بلکه بالاتفاق د افعال اضطراريه خالق الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ دے. البته په افعال اختياريه د عبد کښې اختلاف دے دری مذاهب دی.

بَيَانُ الْاِخْتِلَافِ فِيْ أُفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِلْعِبَادِ

۱ـ معتزله: وائي چې عبد هم خالق د خپلو افعالُ او هم كاسب د خپلو افعالُ دے. يعني عبد مختار كل دے. ۲ـ جبريه: د دی بالمقابل وائي: چې عبد نه خالق د خپلو افعالُ دے او نه كاسب دے بلکه خالق او كاسب د افعال العباد الله تَعَالىٰ دے. يعنى عبد مجبور محض دے. ۳ـ اهل السنة والجماعة وائي: چې عبد د خپلو افعالُ اختياريه كاسب دے خو خالق ئې ندے بلکه خالق د افعال العباد الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ. يعنى عبد من وجه مختار او من وجه مجبور دے. حاصل دا چې معتزلۀ په حق د عبد کښې افراط کړے دے ، او جبريۀ جانب د تفريط اختيار کړے دے ، او اهل السنة و الجماعة صراط مستقيم اختياره کړی ده بين الافراط و التفريط او هر چالره ئې خپل حق ورکړے دے. ماتن رحمةالله عليه چونکه د اهل السنة والجماعة سره تعلق لری لهذا په معتزلۀ او جبريه دواړو باندی رد کوی. پدی متن کښې رد دے په معتزلۀ باندی او په روسته متن کښې رد کوی په جبريه باندی. فرمائي: «**والله تَعَالىٰ خالق لا فعال العباد**»

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمةالله عليه : ﴿۱﴾..مخالفين د دی دعوی به ذکر کړی «**لا كما زعمت المعتزلة**» سره. ﴿۲﴾..دفع د اعتراض به وکړی «**و قد كانت الاوائل**» سره. ﴿۳﴾..دلائل د اهل السنة والجماعة به ذكر کړی «**احتج اهل الحق**» سره. ﴿۴﴾.. دلائل د معتزلۀ به ذکر کړی سره د جواباتُ نه «**واحتجت المعتزلة**» سره.

قوله: و قد كانت الاوائل: ۲ـ دفع د اعتراض ده. چې معتزلۀ ته د دی مذهب نسبت صحيح ندے ؛ ځکه چې متقدمينُ معتزلۀ عبد لره د خالق صفت ندے ورکړے ؟ **جواب:** آو داسی وه چې متقدمينُ معتزلۀ به د اطلاق د لفظ د خالق نه ځان ساتلو ، د دی په ځائے به ئې لفظ د «**موجِد ، مخترِع ، مُحدِث وغيره**» استعمالول ، خو كله چې متأخرينُ لکه جبائي او د ده آتباعُ وليده چې «**خالق ، موجِد ، مخترِع ، محدِث**» يو شئ دے ؛ نو په لفظ د خالق ئې زړورتيا او جرأت وکړو چې بنده خالق د خپلو افعالُ دے.

الدَّلِيْلُ الْعَقْلِيُّ لِاَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

اِحْتَجَّ اَهْلُ الْحَقِّ بِوُجُوْهٍ: اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْعَبْدَ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِهٖ لَكَانَ عَالِمًا بِتَفَاصِيْلِهَا ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِيْجَادَ الشَّيْءِ بِالْقُدْرَةِ وَ الْاِخْتِيَارِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا كَذٰلِكَ وَاللَّازِمُ بَاطِلٌ فَاِنَّ الْمَشْيَ مِنْ مَوْضِعٍ اِلٰى مَوْضِعٍ قَدْ يَشْتَمِلُ عَلٰى سَكَنَاتٍ مُتَخَلِّلَةٍ وَ عَلٰى حَرَكَاتٍ بَعْضُهَا اَسْرَعُ وَ بَعْضُهَا اَبْطَأُ وَ لَا شُعُوْرَ لِلْمَاشِيْ بِذٰلِكَ ، وَ لَيْسَ هٰذَا ذُهُوْلًا عَنِ الْعِلْمِ بَلْ لَوْ سُئِلَ لَمْ يَعْلَمْ ، وَ هٰذَا فِيْ اَظْهَرِ اَفْعَالِهٖ وَ اَمَّا اِذَا تَاَمَّلْتَ فِيْ حَرَكَاتِ اَعْضَائِهٖ فِي الْمَشْيِ وَ الْاَخْذِ وَالْبَطْشِ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ وَ مَا يَحْتَاجُ اِلَيْهِ مِنْ تَحْرِيْكِ الْعَضَلَاتِ و تَمْدِيْدِ الْاَعْصَابِ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ فَالْاَمْرُ اَظْهَرُ. **ترجمه:** دليل نيولے اهل الحق په څو طريقو سره. اول دا چې كه بنده خالق د خپلو افعالُ وى ؛ نو دا به عالِم وى په تفصيل د خپلو افعالُ باندى ؛ د وجه د بداهت د دينه چې ايجاد د شيءِ په قصد او اختيار سره نه وى مګر دغه شان ، او لازم باطل دے ؛ څكه چې تګ د يو ځائے نه بل ځائے ته كله مشتمل وى په درمياني سكناتُ باندى ، او په داسې حركاتُ باندى چې بعض جلت وى او بعض سُست وى. او نه وى پوهه دپاره د تلونكى پدى باندى. او دا په دى وجه نه چې د علم ذهول «هيريدل او غفلت» ترينه شوے دے بلكه كه تپوس ترينه وشى ؛ نو بيا هم نه پوهيږى. او دا په هغه ظاهرى افعالُ د ده كښې خبره ده. او هر چې ته سوچ «غوَر» وكړې په حركات د اندامونو د ديكښې په تګ او نيولو او حمله كولو كښې او د دى په شان كښې. او هغه چې احتياج ورته راځى د حركت عضلاتُ «نرى تارونه» او غزولو د اعصاب «پلو» كښې او د دى غونده كښې پس خبره ډيره ظاهره ده.

قوله: احتج اهل الحق بوجوه: ۳۔ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپله دعوى باندى دوه قسمه دلائل دى. ۱۔ عقليه. ۲۔ نقليه. دليل عقلي ذكر كوى په **«الاول ان العبد لوكان خالقا»** عبارت سره. او دليل نقلي روسته ذكر كوى په **«الثانى النصوص»** عبارت سره. دليل عقلي په نمط د قياس استثنائى رفعى سره ذكر كوى حاصل ئى دا دے چې كه عبد خالق د خپلو افعالُ وى ؛ نو دا به عالِم وى په تفصيل د احوالُ د افعالُ خپلو او تالى باطل پس مقدم ئى مثل. **«دليل الملازمة»** شارح رحمة الله عليه ذكر كړے دے پدى عبارت سره **«ضرورة ان ايجاد الشيءِ»** چې د خالق دپاره دا ضرورى ده چې كوم شيءِ هغه بالقصد والاراده پيدا كړى د هغى د ټولو حالاتُ نه به دے باخبر وى ؛ څكه چې ايجاد الشيءِ بالقصد والاراده بغير د علم نه نه شى كيدے. **«دليل بطلان التالى»** دا هم شارح رحمة الله عليه پخپله ذكر كړے دے پدى عبارت سره چې **«فان المشىَ من موضع»** چې د يو ځائے نه بل ځائے ته تګ د بنده اختيارى فعل دے چې په ډيرو حركاتُ او درمياني سكناتُ باندى مشتمل وى ليكن بنده ته د دى د تفصيل هډو علم نه وى. يعنى ده ته هډو پته نه وى چې ما څومره قدمونه اغستى دى ، كوم قدم تيز كوم يو رو ، كوم يو قدم اوږد او كوم ى لنډ اغستے دے ، كوم يو قدم په زمكه پوره او كوم قدم ډډ لګيدلے دے وغيره وغيره ، دا حال د ظاهرى افعالُ شو. معلومه شوه چې عبد خالق د خپلو افعالُ ندے كنه ده ته به دا تفصيلات معلوم وو.

قوله: و ليس هذا ذهولا: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د وهم ده چې كيدے شى ماشى ته علم په تفاصيل د احوالُ د افعالُ خپلو وى خو د ده نه ذهول راغلے وى يعنى غفلت پرى طارى شوے وى. **جواب:** دا وهم صحيح ندے ؛ څكه چې د كوم شيءِ ذهول وشى ؛ نو بعد التوجه په هغى باندى

علم راځي او دلته داسې نده؛ ځکه که ماشي توجه هم وکړي او خيال ئې را وګرځي هم خو بيا هم په تفصيل د دغه فعل باندې ده ته علم نه شي حاصليدلے.

قوله: و أما اذا تأملت في حركات: شارح رحمة الله عليه په طريقې د ترقيءِ سره وائي چې دا خو د بنده د فعل احوال ظاهريه وو چې ده ته ئې علم نشته، او که په باطني افعال کښې ئې غور فکر وکړے شي نو بيا خو خبره ډيره ظاهره ده چې په لاره به ده لاس مخکښې روسته څومره ځل وړې وي، په څه شئ به ئې حمله کړې وي، ديکه به ئې وهلې وي، د تلو په وخت کښې ئې کومه رګونو او پلو «اعصاب، عضلات» (۱) ته څومره حرکت ورکړے دے دا هغه خبرې دي چې پديکښې د بنده جهالت نور هم واضح کيږي، پس معلومه شوه چې بنده خالق د خپلو افعالُ ندے.

الدَّلَائِلُ النَّقْلِيَّةُ لِاَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ

اَلثَّانِيْ اَلنُّصُوْصُ الْوَارِدَةُ فِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ اَيْ عَمَلَكُمْ عَلٰى اَنَّ مَا مَصْدَرِيَّةٌ لِئَلَّا يَحْتَاجَ اِلَى حَذْفِ الضَّمِيْرِ، اَوْ مَعْمُوْلَكُمْ عَلٰى اَنَّ مَا مَوْصُوْلَةٌ وَ يَشْمَلُ الْاَفْعَالَ لِاَنَّا اِذَا قُلْنَا اَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوْقَةٌ لله تَعَالٰى اَوْ لِلْعَبْدِ لَمْ نُرِدْ بِالْفِعْلِ الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّ الَّذِيْ هُوَ الْاِيْجَادُ وَ الْاِيْقَاعُ اَعْنِيْ مَا نُشَاهِدُهٗ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَ السَّكَنَاتِ مَثَلًا. وَ لِلذُّهُوْلِ عَنْ هٰذِهِ النُّكْتَةِ قَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ الْاِسْتِدْلَالَ بِالْاٰيَةِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى كَوْنِ مَا مَصْدَرِيَّةً. **ترجمه:** دويم دليل نصوصِ وارده دي په باره د ديکښې، لکه دا قول د الله تعالىٰ شو وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ، الله تعالىٰ تاسو پيدا کړې ئې او ستاسو عملونه هم، يعنې عمل ستاسو بنا پدې چې «ما» مصدريه شي؛ د دې دپاره چې احتياج رانه شي حذف د ضمير ته، او يا معمول ستاسو بنا پدې چې «ما» موصوله شي او معمول شامليږي افعالُ ته هم؛ ځکه چې مونږه کله وايو: افعال العباد مخلوق د الله تعالىٰ دي او يا مخلوق د عبد دي؛ نو مونږه نه اراده کوو په فعل سره معنى مصدري هغه چې هغه ايجاد او ايقاع ده، بلکه مونږه اراده کوو حاصل بالمصدر هغه چې هغه متعلق د ايجاد او ايقاع ده. يعنې هغه چې مونږه ئې مشاهده کوو د حرکاتُ او سکناتُ نه مثلا. او د دې معنى «نکته» نه د غفلت په وجه باندې بعض خلقو ته دا وهم شوے دے چې د ايت کريمه نه استدلال موقوف دے صرف پدې باندې چې «ما» مصدريه شي.

تشريح: قوله: الثاني النصوص الواردة: پدې عبارت سره غرض د شارح رحمة الله عليه داهل السنة والجماعة په دعوى باندې دلائل نقليه وړاندې کول دي. دلائل نقليه ډير دي شارح رحمة الله عليه د هغې نه څه بعض نقل کوي. اول دليل د سورة صافات دا آية کريمه دے «**وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ** ﴿الصافات: ۹۶﴾» الله تعالىٰ ستاسو او ستاسو د اعمال خالق دے. د آيت کريمه نه په دوه طريقو سره استدلال

(۱)..**الاعصاب و العضلات:** أعصاب جمع د عصبةٌ ده په معنى د پلے سره، پله، پټه هغه سپين اندام دے چې د حرکت په اعتبار سره ډير زيات نرم وي او د انقطاع په لحاظ سره ډير مظبوط وي. د اندامونو د حرکاتُ تکميل هم پدې باندې بنا وي، که چرته يوه پله غوسه شي يا بل څه خلل پکښې واقع شي؛ نو هغه اندام بيکاره کيږي حتى چې بعض اوقات ترينه حس هم ختميدلے شي، او هم د دې وجه نه فالج او کوزن وغيره مرضونه لګي. او عضلات: جمع د عضلة ده هغه اندام چې مجموعه د پلے او غوښې وي. **العَضَلَةُ، مُحَرَّكَةً: كُلُّ عَصَبَةٍ مَعَهَا لَحْمٌ غَلِيظٌ.** ﴿تاج العروس: ۳۰/۱﴾ والله اعلم.

نیولے کیږی او شارح رحمۃ اللہ علیہ دواړه ذکر کړی دی یو دا چې «مَا» مصدریه شی. دویم دا چې «مَا» موصوله شی.

۱۔ کله چې په «مَا تَعْمَلُوْنَ» کښې «مَا» مصدریه ملحوظ کړو ؛ نو معنی د آیة کریمه به شی «وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ عَمَلَكُمْ» یعنی الله ستاسو او ستاسو د اعمالُ خالق دے. بیا د «عَمَلَكُمْ» معنی مونږه په اعمالُ یعنی صیغې د جمع سره وکړه ؛ ځکه چې د «عمل» اضافت ضمیر د جمع ته شوے دے چې «کُمْ» دے. او دا قسم اضافت افاده د استغراق کوی ، او معنی د استغراق هله صحیح کیږی چې «اَعْمَال» جمع کړو . پس تقدیر د عبارت داسې شو «و الله خلقکم و أعمالکم» پس «اعمال» افعال اختیاریه او غیر اختیاریه دواړو ته شامل دی چې د دی دواړو خالق الله تَعَالیٰ دے او هم دغه زمونږه دعوی ده. بیا «عَمَل» چونکه مصدر دے او دلته مصدر په خپله معنی سره نه صحیح کیږی ؛ ځکه چې «عمل» متعلق د «خلق ، ایجاد» نه شی واقع کیدے ، او کله چې مصدر په خپله معنی نه صحیح کیږی ؛ نو دغه مصدر به یا مبنی للفاعل او یا مبنی للمفعول واقع کوو ، دلته «ماتعملون» مصدر مبنی للمفعول دے نو دا په معنی د «مَعْمُوْلَكُمْ» سره شو. ؛ نو معنی د آیة کریمه شوه «والله خلقکم و معمولاتکم».

قوله: لئلا يحتاج الى حذف الضمير: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د سوال ده. چې یوه توجیه او احتمال خو روسته راروان دے چې «مَا» موصوله شی. دا توجیه دی په هغی باندی ولې مقدم کړه ؟ دویم دا چې پدی احتمالین کښې کوم یو احتمال غوره دے. **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چې دا احتمال غوره دے ؛ ځکه چې پدی توجیه کښې حذف د ضمیر ته ضرورت نه راځی په خلاف د روسته احتمال باندی چې په هغی کښې حذف د ضمیر ته ضرورت راځی پدی شان چې «مَا» موصوله صله غواړی او په صله کښې عائد ضروری وی چې لفظ د «مَا» ته به راجع وی او هغه په «تعملون» کښې نشته ؛ نو خامخا به ئې محذوف مقدر کړو. لهذا عند الشارح رحمۃ اللہ علیہ دا احتمال راجح وو ؛ نو ځکه ئې مقدم کړو.

قوله: او معمولکم علی أن ما: ۲۔ احتمال ذکر کوی چې «مَا» موصوله شی. پدی صورت کښې به د دی دپاره «تَعْمَلُوْنَ» صله شی او پدی صله کښې به یو ضمیر مقدر وګڼړو چې راجع به شی لفظ د «مَا» ته ، تقدیر د عبارت به جوړ شی «و الله خَلَقَكُمْ وَ الَّذِیْ تَعْمَلُوْنَهٗ» الله جل شانه پیدا کړی ئې تاسو او هغه چې تاسو ئې کوئ. او انسان چې څه کوی نو دا د هغه معمولات وی لهذا معنی دا شوه چې «وَ اللهُ خَلَقَكُمْ وَ مَعْمُوْلَاتِكُمْ» او هم دغه زمونږه مدعی ده.

قوله : و يشتمل الافعال: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده. چې په آیت کریمه کښې کله مقصود معمولات شو ؛ نو معمولات خو صرف مفعولاتُ ته شاملیږی نه چې افعالُ ته ، حالانکه مدعی زمونږه دا ده چې الله جل شانه خالق د افعالُ هم دے ، یعنی «الله تَعَالیٰ خالقٌ لافعالِ العِباد کُلّها» الله تَعَالیٰ د افعالُ او مفعولاتُ دواړو خالق دے لهذا استدلال د آیت کریمه نه تام نه شو؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی چې لفظ د «مَعْمُوْل» افعالُ ته هم شامل دے ؛ ځکه چې د فعل دوه معنی دی. ۱۔ معنی مصدری. ۲۔ معنی حاصل بالمصدر. د معنی مصدری نه مراد «إحداث ، إيقاع ، إيجاد»

وغيره دي چې د دې دپاره په خارج کښې څه وجود نه وي. او د معنی حاصل بالمصدر نه مراد متعلق د «إحداث، إيقاع، إيجاد» دی، يعنی هغه څيز چې د هغی وقوع او ايجاد کيږی او په خارج کښې مشاهده کيږی يا هغه اثر چې په معنی مصدری باندی مرتب کيږی. مثال: يو د «صلوة» معنی مصدری ده چې هغې ته مونځ وائی. دويم متعلق د «صلوة» دے چې هغه حرکات او افعال چې د مونځ د ادا کولو په وخت کښې کيږی يعنی دغه ښکته پورته کيدل په وخت د مونځ کولو کښې ديته هم صلوة وائی خو دا ئی حاصل بالمصدر معنی ده. اوس دلته په «معمول» کښې معنی مصدری نده مراد چې صرف ايقاع او احداث وغيره دی؛ ځکه چې دغه معنی انتزاعی او حدثی ده چې په خارج کښې د دی دپاره څه وجود نشته او نه د خلق او جعل د دی سره څه تعلق راتلے شی، بلکه حاصل بالمصدر معنی مراده ده چې په خارج کښې د هغی مشاهده کيږی لهذا افعال ته هم شامل شو.

قوله: لانا اذا قلنا: شارح رحمة الله عليه دليل ذکر کوی د دی خبری دپاره چې «معمول» افعالُ ته هم شامل دے. حاصل ئی دا دے اهل السنة والجماعة چې وائی: الله تَعَالیٰ خالق لافعال العباد دے، او معتزله وائی: عبد خالق د خپلو افعال دے؛ نو دوی نه اراده کوی د دينه معنی مصدری بلکه حاصل بالمصدر ترينه مراد کوی، يعنی محل د نزاع **بيننا و بين المعتزلة** افعال باعتبار المعنی المصدری ندی بلکه افعال بمعنی الحاصل بالمصدر دی هغه افعال چې مونږه ئی مشاهده کوو د حرکاتُ سکناتُ د عبد نه او هغه افعال چې د بنده د کسب په ذريعه خارج ته را وځی. پس معلومه شوه چې «ماتعملون» په معنی د «معمولکم» سره واخلو؛ نو افعال به پديکښې داخل وی.

قوله: و لِلذُّهُولِ عَنْ هذه النُّکْتَةِ: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره رد دے په بعض الناس باندی «لکه علامه بيضاوی رحمة الله عليه او علامه ابن حاجب رحمة الله عليه» چې دوی د دی خبری قائل دی چې د آية کريمه نه استدلال صرف بنا په اول احتمال باندی تام دے چې «ما» مصدريه شی، او په صورت د «ما» موصوله کښې د دينه د اهل السنة والجماعة استدلال تام ندے؛ ځکه چې دا بنا په دويم احتمال باندی افعال ته ندے شامل. شارح رحمة الله عليه پری رد وکړو چې دغه خلق د دی نکتے نه غافل دی؛ ځکه داسی وينا کوی.

وَ كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اَیْ مُمْكِنٍ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَ فِعْلُ الْعَبْدِ شَیْءٌ. وَ كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ فِیْ مَقَامِ التَّمَدُّحِ بِالْخَالِقِيَّةِ وَ كَوْنِهَا مَنَاطًا لِاِسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ، لَا يُقَالُ فَالْقَائِلُ بِكَوْنِ الْعَبْدِ خَالِقًا لِاَفْعَالِهِ يَكُوْنُ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ دُوْنَ الْمُوَحِّدِيْنَ ؟ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْاِشْرَاکُ هُوَ اِثْبَاتُ الشَّرِيْكِ فِی الْاُلُوْهِيَّةِ بِمَعْنٰى وُجُوْبِ الْوُجُوْدِ كَمَا لِعَبَدَةِ الْاَصْنَامِ وَ الْمُعْتَزِلَةُ لَا يُثْبِتُوْنَ ذٰلِكَ بَلْ لَا يَجْعَلُوْنَ خَالِقِيَّةَ الْعَبْدِ كَخَالِقِيَّةِ اللهِ تَعَالىٰ لِافْتِقَارِهِ اِلَى الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ الَّتِیْ هِیَ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالىٰ، اِلَّا اَنَّ مَشَائِخَ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ قَدْ بَالَغُوْا فِیْ تَضْلِيْلِهِمْ فِیْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ حَتّٰى قَالُوْا اِنَّ الْمَجُوْسَ اَسْعَدُ حَالًا مِنْهُمْ حَيْثُ لَمْ يُثْبِتُوْا شُرَكَاءَ لَا تُحْصٰى.

ترجمة: او لکه څنګه چې د الله تَعَالیٰ وينا ده: **اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** الله خالق د هر شئ دے، يعنی د ممکن په دلالت د عقل سره او فعل د عبد هم يو شئ دے. او يا لکه دا قول د الله تَعَالیٰ شو: **اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ.** هغه څوک چې پيدا کول کولے شی دا په شان د هغه چا دے چې پيدا کول نه شی کولے. دا ئی په مقام د مدح کښې ويلی دی په خالقيت سره او په کيدلو د خالقيت باندی مدار دپاره د استحقاق د عبادت. نه شی ويلے په طور د اعتراض باندی

چې قول کونکې په کيدلو د بنده خالق د خپلو افعالُ دپاره کيږي د مشرکينُ نه ، نه د موحدين نه. مونږه په جواب کښې وايو چې شرک اثبات د شريک دے په الوهيت کښې په معنی د وجوب الوجود سره لکه شِرک د مجوسُ شو. او يا په مستحق کيدو د عبادت کښې شريک منل لکه د بت پرستو شرک شو. او معتزله نه ثابتوی دا يو قسم شرک هم بلکه هغوی نه کرځوی خالقيت د بنده په شان د خالقيت د الله تَعَالیٰ. التبه دومره ده چې علمآء د ماوراء النهر مبالغه کړې ده په گمراه کرځولو د دوی کښې په دې مسئله کښې ، تر دې چې ويلې دی دوی چې بيشکه مجوس خو ډير خه حال واله دی د دوی نه ؛ ځکه چې هغوی نه ثابتوی مگر يو شريک او معتزله خو ثابتوی بے شميره شريکان.

تَشْرِيُحُ: قوله: و كقوله تَعَالیٰ خالق كل شيء: شارح رحمۃاللہعلیہ د اهل السنة والجماعة دويم دليل نقلی ذکر کوی. حاصل ئې دا دے چې باری تَعَالیٰ په خپل کلام لاريب کښې فرمائی: **الله خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴿الزمر: ٦٢﴾** طريقه د استدلال دا ده چې فعل العبد هم **«شيء»** دے برابره خبره ده که فعل اختياری وی او که اضطراری وی. پس د افعال العباد خالق اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ شو او دا زمونږه دعویٰ ده.

قوله: اى ممكن: غرض د شارح رحمۃاللہعلیہ پدی عبارت سره دفع د سوال ده. چې د **«شيء»** اطلاق په باری تَعَالیٰ هم کيږی کما مرَّ. لهذا الله تَعَالیٰ خالق د خپل ځان هم شو او دا خو باطل ده. **جواب:** شارح رحمۃاللہعلیہ فرمائی: **«ممكن»** مراد د شيء نه دلته ممکن دے ، او واجب تَعَالیٰ واجب دے ممکن ندے. **فلااشكال.**

قوله: بدلالة العقل: غرض د شارح رحمۃاللہعلیہ پدی عبارت سره دفع د بل اعتراض ده. اعتراض په دوه طريقو سره دے. ١۔ لفظ د **«شيء»** عام دے او تا خاص کړو تر ممکن پورې دا خو تخصيص د عام شو او تخصيص د عام مجاز دے او د مجاز دپاره لابدی وی د قرينه نه دلته څه قرينه ده؟ **جواب:** شارح رحمۃاللہعلیہ وائی: **«بدلالة العقل»** دا تخصيص مونږه په قرينه عقليه سره کوو ؛ ځکه عقلاً دا معلومه ده چې د خلق او قدرت تعلق د ممکن سره راځی نه د واجب سره.

٢۔ **اعتراض:** کله چې د **«شيء»** نه مونږه ممکن واغستو ؛ نو دا عام مخصوص عنه البعض شو او عام مخصوص عنه البعض اِفاده د ظن کوی ، بل طرفته دا مسئله د عقيدے ده او په عقائدُ کښې خو ظنيات نه چليږی؟ **جواب:** شارح رحمۃاللہعلیہ فرمائی: **«بدلالة العقل»** چې دا تخصيص په دليل عقلی سره راغلے دے او د کوم عام دليل مُخَصّصه چې عقل وی ؛ نو دغه عام اِفاده د ظن نه کوی بلکه د يقين کوی. **بالفاظ ديگر:** د کوم عام مخصوص عنه البعض دپاره چې دليل مخصصه عقلی وی هغه عام د سر نه مخصوص عنه البعض وی نه ؛ ځکه په دغه عام کښې حقيقية دغه مخصوص داخل نه وی ؛ نو اخراج به ئې تری څه وشی مثلاً: زيد او وائی: **«اَضرب كُلَّ من فى الدَّار»** دلته لفظ د **«كُلّ ، مَنْ»** د الفاظ عامه نه دی خو د هيڅ چا په نيز باندی هم دا عموم زيد ته شامل ندے ؛ ځکه هر عقلمند

وائي چې زيد اگر چې پخپله په دغه کور کښې دے خو ځان به نه وهي. پس دلته هم الله تَعَالىٰ چې «خالق کل شيء» شو ؛ نو د ځان خالق به نه وي.(١)

قوله: و کقوله تَعَالىٰ أَفَمَنْ يَخْلُقُ: دريم دليل نقلي د اهل السنة و الجماعة ذکر کوي. چې باري تَعَالىٰ فرمائي: أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ﴿النحل: ١٧﴾ آيه هغه څوک چې پيدا کول کولے شي «الله تَعَالىٰ» دا په شان د هغه چا دے چې پيدا کول نه شي کولے «مخلوق او معبودان باطله» آيه تاسو نصيحت نه اخلئ. په آيت کريمه کښې استفهام انکاري دے معنى دا چې خالق او غير خالق برابر کيدے نه شي. د دې آيت کريمه نه شارح رحمۃ اللہ علیہ په دوه طريقو سره استدلال نيولے دے.

قوله: في مقام التمدح بالخالقية: دا اوله طريقه د استدلال ده چې پدې آيت کښې الله تَعَالىٰ ځان ته خالق ويلے دے په مقام د مدحه کښې او مدحه په هغه صفت سره حاصليږي چې هغه خاص وي تر موصوف پورې. اوس چې خالق خاص شو تر الله تَعَالىٰ پورې ؛ نو بنده خالق د خپلو افعالُ نه شو بلکه هم دغه الله تَعَالىٰ خالق شو.

قوله: و کونها مناطًا : دويمه طريقه د استدلال دا ده چې پدې آيت کريمه کښې ئې مدار د استحقاق د عبادت خالقيت گرځولے دے ، يعنې معبود صرف هغه څوک کيدے شي چې هغه خالق وي او معبود چونکه يواځے ذات د الله تَعَالىٰ دے پس خالق هم يواځے ذات الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ شو. لهذا په مخلوق کښې به د خالقيت صفت هډو شائبه هم نه وي ورنه بيا به دوی هم مستحق د عبادت وگڼرلے شي.

قوله: لا يقال فالقائل: منشأ د اعتراض د مخکښې دليل دويم شق دے. چې کله په آيت کريمه کښې خالقيت مدار د استحقاق د عبادت شو ، يعنې چې څوک خالق شو هغه مستحق د عبادت دے ؛ نو بيا خو پکار ده چې معتزله مشرکين شي نه موحّدين ؛ ځکه دوی بنده خالق د خپلو افعال کنړي او چې بنده خالق شو ؛ نو په استحقاق د عبادت کښې دا د الله تَعَالىٰ سره شريک شو او د الله تَعَالىٰ سره په عبادت کښې څوک شريک کنړل عين کفر او شرک دے چې منافي دے د توحيد سره. حلانکه پدې اتفاق دے د علماء چې معتزلوٓ ته به کافر نه وايو؟

قوله: لانا نقول: جواب دا دے چې د باري تَعَالىٰ سره شريک جوړول دوه معنى لري. ١ـ په الوهيت کښې د الله تَعَالىٰ سره غير شريک کول په داسې طريقے سره چې دغه غير واجب الوجود وگنړلے شي ، يعنې د الله تَعَالىٰ سره څوک په ذات کښې شريک جوړول لکه څنګه چې مجوس دوه خدايان مني يو خالق الخير چې هغې ته «يزدان» وائي. او دويم خالق الشّر چې هغې ته «اَهرَمَن» وائي. او دا دواړه واجب الوجود تسليموي. ٢ـ په الوهيت کښې د الله تَعَالىٰ سره څوک شريک کول پدې معنى چې غير الله لره مستحق د عبادت وگنړي په شان د الله تَعَالىٰ ، يعنې د الله تَعَالىٰ سره غير الله شريک جوړول په صفتِ عبادت کښې او استحقاق د عبادت کښې لکه بت پرست چې غير الله لره مستحق د عبادت گنړي ، دغه خلق اگر چې الله تَعَالىٰ لره واحد گنړي ليکن په صفت د عبادت کښې ورسره غير شريک کوي. اوس خلاصه د جواب دا شو چې معتزله مونږه کافر او

---

(١).. و الجواب التحقيقي أن لفظ الشيء مصدر شاء ، والمصدر قد يكون مبنى للفاعل و قد يكون مبنى للمفعول . فالشي ايضًا قد يكون مبنى للفاعل كما في سورة الانعام قال تَعَالىٰ: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ الله ﴿الأنعام: ١٩﴾ و قد يكون مبنى للمفعول كما ههنا فلا يعم الخالق والمخلوق. فلا يرد الاعتراض. والله اعلم.

مشرک نه شو گنړلے ؛ ځکه چې دوی د شرک په دغه یوه معنی هم ندی قائل پدی معنی چې نه خو د الله تَعَالیٰ سره په ذات کښې ځوک شریک جوړوی ، او نه غیر الله مستحق د عبادت گنړی. بلکه معتزله دا هم وائی چې بنده تیک ده چې د خپلو افعالُ خالق دے خو د الله تَعَالیٰ په خالقیت او د بنده په خالقیت کښې لوی فرق دے. چې الله تَعَالیٰ په خالقیت کښې د څه نمونے ، اسبابُ او آلاتُ محتاج ندے په خلاف د بنده باندې چې دے د سبقِ نمونے ، اسبابُ او آلاتُ محتاج دے چې دغه آلات او اسباب الله تَعَالیٰ پیدا کړی دی.

قوله: الا أنّ مشائخ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د سوال ده. چې ته وائی: معتزله مشرکین ندی حلانکه علمآء د ماوراء النهر خو دوی د مجوسُ نه هم بدترین شمارلی دی ؟ **جواب:** د دغه علمآءُ کلام په مبالغه بنا دے ، **بالفاظ دیگر:** دغه کلام خطابی دے چې دوی د اعتزال د مذهب د کمزوری کولو او د دوی د تضلیل بنکاره کولو دپاره دغه کلام کړے دے چې مجوس خو د دوینه ډیر خه دی چې صرف دوه خدایان **«أهرمن ، یزدان»** منی. او معتزله خو د دومره خدایانُ قائل دی چې د شمیر نه بهر دی. البته کلام تحقیقی هم هغه دے چې دا اهل قبله دی دوی ته کافر مونږه نه شو ویلے تر څو چې په دوی کښې علامه د تکذیب نه وی موجوده شوی.

بَيَانُ دَلَائِلِ الْمُعْتَزِلَةِ وَ الْجَوَابُ عَنْهَا

وَاحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِاَنَّا نَفْرُقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْمَاشِيْ وَ بَيْنَ حَرَكَةِ الْمُرْتَعِشِ اَنَّ الْاُوْلٰى بِاِخْتِيَارِهٖ دُوْنَ الثَّانِيَةِ ، وَ بِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ الْكُلُّ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى لَبَطَلَتْ قَاعِدَةُ التَّكْلِيْفِ وَ الْمَدْحِ وَ الذَّمِّ وَ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ وَ هُوَ ظَاهِرٌ. وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ اِنَّمَا يَتَوَجَّهُ عَلَى الْجَبَرِيَّةِ الْقَائِلِيْنَ بِنَفْيِ الْكَسْبِ وَ الْاِخْتِيَارِ اَصْلًا وَ اَمَّا نَحْنُ فَنُثْبِتُهٗ عَلٰى مَا نُحَقِّقُهٗ اِنْ شَآءَ اللهُ تَعَالٰى. **ترجمه:** او معتزلو دلیل نیولے پدی چې بیشکه مونږه فرق کوو یقینا په مینځ د حرکت د تلونکی او په مینځ د حرکت د کوزلی کښې چې اول حرکت په اختیار د ده دے علاوه د دویم نه. او بل دلیل دا چې که چرته دا ټول وی په پیدایش د الله تَعَالیٰ باندې ؛ نو باطله به شی قاعده د تکلیف ، او د مدح او د ذم ، او د ثواب او د عذاب او دا ظاهره ده. او جواب دا دے چې دا ټول استدلالات متوجه دی جبریه ته چې قائل دی په نفی د کسب او اختیار باندې بالکل. او هر چې مونږه یو ؛ نو ثابتوو دی لره بنا په هغه چې بیان به کړو دی لره ان شاء الله.

تَشْرِیْح: قوله: و احتجت المعتزلة: ۱ـ دلائل د معتزلو رانقل کوی او د هغی نه جواب کوی. معتزله هم په خپله دعوی باندې دوه قسمه دلائل پیش کوی. ۱ـ عقلی. ۲ـ نقلی. دلیل عقلی په دوه طریقو سره دوی وړاندې کوی. اول په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره دے. حاصل ئې دا دے چې که عبد خالق د خپلو افعال نه شی ؛ نو فرق به رانه شی په مینځ د حرکت اختیاری او غیر اختیاری د عبد کښې او تالی باطل پس مقدم ئې مثل. **«دلیل الملازمة»** ظاهر دے. **«دلیل بطلان التالی»** شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی پدی عبارت سره **«بانا نفرق بین حرکة الماشی»** چې مونږه خو فرق محسوسوو

په دواړو حرکتونو کښې چې حرکت الماشي په اختيار د ماشي دے او حرکت د مُرتَعِش بلا اختياره دے.

قوله: و بانّهٗ لو كان الكل: دويم عقلي دليل د معتزلو نقل کوی. دا هم په نمط د قياس استثنائی رفعی سره ذکر کوی چې مقدم ئې يو دے او توالی ئې مختلف دی. حاصل ئې دا دے چې که عبد لره په خلق د خپلو افعالُ کښې څه دخله ثابته نه شي او ټول افعال په خلق د الله تَبَارَكَ وَتَعَالٰى سره شي؛ نو باطله به شي قاعده د تکليف العبد، دغه شان عبد به مستحق د مدح په دنيا کښې او ثواب په عقبیٰ کښې نه شي په کولو د طاعاتُ سره. او مستحق د ذم په دنيا کښې او عذاب په عقبیٰ کښې نه شي په کولو د معاصی سره او تالی په اعتبار د شقوقو سره باطل دے پس مقدم ئې مثل دے. «دليل بطلان التالی» منصوصی دے چې عبد مکلف هم دے او مستحق د مدح، ثواب په بعض افعالُ او د ذم، عقاب په بعض افعالُ هم دے. «دليل الملازمه» دا دے چې کله د عبد خلق لره په خپلو افعال کښې دخله ثابته نه شوه؛ نو مکلف کول د عبد تکليف بما لا يطاق دی. دغه شان ده ته ثواب عقاب او مدح ذم ميلاويدل په پردی کار باندی دی چې دے ئې مستحق هډو دے نه.

قوله: والجواب: شارح رحمة الله عليه د مذکوره استدلال نه جواب ور کوی، چې دا اعتراض صحيح دے خو زمونږه خلاف نه چليږی بلکه دا د جبريه په خلاف چليږی چې هغوی بنده لره مجبور محض ګنړی او وائی چې بنده نه د خپلو افعالُ خالق دے او نه ئې کاسب دے. او مونږه بنده مجبور محض نه ګنړو بلکه مونږه د بنده دپاره اختيار ثابتوو په مرتبه د کسب کښې او الله تَعَالٰى لره اختيار ثابتوو په مرتبه د خلق کښې. اوس چې کله بنده لره اختيار په مرتبه د کسب کښې ثابت شو؛ نو ده لره مکلف کول هم صحيح شو او د کسب په وجه باندی دے مستحق دمدح او ثواب په کولو د طاعاتُ، او د ذم او د عقاب په کولو د معاصی هم ګرځول صحيح شو؛ ځکه چې مدار د مدح او ثواب، ذم او عقاب په کسب باندی دے نه په خلق باندی.

وَ قَدْ يُتَمَسَّكُ بِاَنَّهٗ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِاَفْعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ وَ الْاٰكِلُ وَ الشَّارِبُ وَ الزَّانِیْ وَ السَّارِقُ اِلٰی غَيْرِ ذٰلِكَ، وَ هٰذَا جَهْلٌ عَظِيْمٌ لِاَنَّ الْمُتَّصِفَ بِالشَّيْءِ مَنْ قَامَ بِهٖ ذٰلِكَ الشَّيْءُ لَا مَنْ اَوْجَدَهٗ اَوَلَا يَرَوْنَ اَنَّ اللهَ تَعَالٰى هُوَ الْخَالِقُ لِلسَّوَادِ وَ الْبَيَاضِ وَ سَائِرِ الصِّفَاتِ فِی الْاَجْسَامِ وَ لَا يَتَّصِفُ بِذٰلِكَ، وَ رُبَّمَا يُتَمَسَّكُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ وَ اِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ. وَالْجَوَابُ اَنَّ الْخَلْقَ هٰهُنَا بِمَعْنَى التَّقْدِيْرِ.

ترجمه: او «د بعض معتزلو د طرف نه» کله دليل نيولے کيدے شي چې که الله تَعَالٰى د افعال العباد خالق وی؛ نو دغه الله تَعَالٰى به قائم، قاعد، آکل، شارب، زانی، او سارق وغيره شي، او دا استدلال ډير لوئ جهالت د معتزلو دے؛ ځکه چې متصف په شئ سره هغه څوک وی چې هغه شئ پورې قائم وی نه هغه چې موجود کړے ئې وی شئ لره، آيه دوی نه ګوری چې الله تَعَالٰى خالق د سواد او بياض او ټولو صفاتُ دے په اجسامُ کښې خو متصف نه ګرځی په دغه اوصاف باندی. او کله دليل نيولے شي پدی قول د الله تَعَالٰى سره «فَتَبَارَكَ اللهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ، وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ» او جواب دا دے چې دلته خلق په معنی د اندازے سره دے.

تَشْرِيْح: قوله: و قد يتمسک بانه: غرض د شارح رحمة الله عليه په دی عبارت سره دريم دليل د معتزلو رانقل کوی او بيا ترينه جواب کوی. دا دليل هم په نمط د قياس استثنائی رفعی سره دے. چې که الله تَعَالٰى خالق لِافعال العباد شي؛ نو لازم به شي اتصاف د باری تَعَالٰى په صفات د مخلوق او په صفاتِ قبيحه باندی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل. «دليل بطلان التالی» واضح دے؛ ځکه د باری

تَعَالیٰ تنزیهات مونږه مخکښې بیان کړی دی. «دلیل الملازمة» دا دے چې مثلا الله تَعَالیٰ به قائم شی د خلق د قیام العبد په وجه ، او قاعد به هم شی د قعود د خلق په وجه ، دغه شان آکل ، شارب ، زانی ، سارق وغیره صفات به د الله تَعَالیٰ دپاره ثابت شی.

قوله: و هذا جَهْلٌ عظیم: شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په دی دلیل د معتزلؤ باندی. چې دا استدلال د معتزلؤ په لوئ جهالت د دوی باندی دلالت کوی چې پدی هم نه پوهیږی چې «**قائم ، قاعد ، آکل ، شارب وغیره**» صیغے د صفت دی چې د دی مأخذ الاشتقاق چې قیام ، قعود ، اکل ، شُرب وغیره دی صفات د هغه چا جوړیږی چې دا پوری قائم وی داسی نه چې چا د دی خلق او ایجاد کړے دے د هغې صفات به وی ، پس الله تَعَالیٰ موجِد او خالق د دی صفاتُ «**یعنی أکل ، شُرب ، قیام ، قُعود وغیره مبادی**» دے خو متصف پری ندے. او بندګان د دی خالقین ندی البته متصف پری دی ، او هم پدی وجه باندی «**آکل ، شارب ، قائم ، قاعد وغیره**» عباد دی نه چې اللهتَبَارَكَوَتَعَالیٰ.

قوله: او لا یرون ان الله تَعَالیٰ: شارح رحمۃ اللہ علیہ په خلاف د معتزلؤ دلیل تنویری پیش کوی. چې دوی سوچ فکر او غور نه کوی چې الله تَعَالیٰ سپین والے ، تور والے وغیره د جسم مختلف اوصاف پیدا کړی دی خو متصف په دغه صفاتُ باندی ندے چې ګنی الله تَعَالیٰ ته «**اسود ، ابیض وغیره**» او ویلے شی.

قوله: و ربما یتمسک بقوله: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دلیل نقلی د معتزلؤ ذکر کوی او بیا ترینه جواب کوی. چې معتزله کله د سورة المؤمنون د دی آیت کریمه نه استدلال پیش کوی: **فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ** ﴿المؤمنون: ١٤﴾ پس برکت واله دے الله تعالی چې خه د پیدا کونکو نه دے. طریقه د استدلال دا ده چې الله جل شانه دلته «**الْخَالِقِيْنَ**» صیغه د جمع ذکر کړی ده چې پدیکښې دیته اشاره ده چې خالق یواځے الله تَعَالیٰ ندے بلکه عباد هم دی اګر چې د عبادُ په خلق کښې هغه کمال نشته کوم کمال چې په خلق د الله تَعَالیٰ کښې دے خو نفس خالق دی. او دویم د سورة المائده د دی آیت کریمه نه چې : **وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ** ﴿المائدة: ١١٠﴾ استدلال پیش کوی ، طریقه د استدلال ئی دا ده چې دلته د خلق نسبت **عیسی** عَلَيْهِ السَّلَامُ ته شوے دے چې یو بنده دے د بندګانو د الله تَعَالیٰ نه او چې **عیسی** عَلَيْهِ السَّلَامُ کله خالق شو ؛ نو ټول بندګان خالقین شو ؛ ځکه چې قائل بالفصل نشته.

قوله: و الجواب انّ الخلق: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د مذکوره استدلال نه جواب کول دی. چې «**خلق**» په هر ځائے کښې په معنی د پیدایش نه وی بلکه په نورو معنو باندی هم مستعمل دے. پدی آیتین کښې «**خلق**» په معنی د تقدیر او اندازے سره دے. او اندازه یعنی نقشه بندیان هم جوړولے شی خو د الله تَعَالیٰ نقشه کمالی وی. دغه شان عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به هم نقشه او اندازه د مرغۍ جوړه کړه باری تعالی تصریح کړی ده «**كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ**» او بیا به پکښې روح الله تَعَالیٰ اچولو لکه د آیة کریمه سیاق د دی دلیل دے: **فَتَنْفُخُ فِيْهَا فَتَكُوْنُ طَيْرًا بِإِذْنِيْ** ﴿المائدة: ١١٠﴾

بیانُ تعمیمِ اِرادةِ اللهِ تعالیٰ وقُدرتِه بِالنِّسبةِ اِلیٰ اَفعالِ العِبادِ

﴿وَ هِیَ اَیْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ کُلُّهَا بِاِرَادَتِهٖ وَ مَشِیَّتِهٖ تَعَالیٰ وَ تَقَدَّسَ﴾ وَ قَدْ سَبَقَ اَنَّهُمَا عِنْدَنَا عِبَارَةٌ عَنْ مَعْنًی وَاحِدٍ ﴿وَ حُکْمِهٖ﴾ لَا یُبْعِدُ اَنْ یَکُوْنَ ذٰلِکَ اِشَارَةً اِلیٰ خِطَابِ التَّکْوِیْنِ ﴿وَ قَضِیَّتِهٖ﴾ اَیْ قَضَآئِهٖ وَ هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفِعْلِ مَعَ زِیَادَةِ اِحْکَامٍ. لَا یُقَالُ لَوْ کَانَ الْکُفْرُ بِقَضَآءِ اللهِ تَعَالیٰ لَوَجَبَ الرِّضَآءُ بِهٖ لِاَنَّ الرِّضَآءَ بِالْقَضَآءِ وَاجِبٌ وَ اللَّازِمُ بَاطِلٌ لِاَنَّ الرِّضَآءَ بِالْکُفْرِ کُفْرٌ ؟ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْکُفْرُ مَقْضِیٌّ لَا قَضَآءٌ وَ الرِّضَآءُ اِنَّمَا یَجِبُ بِالْقَضَآءِ دُوْنَ الْمَقْضِیِّ ﴿وَ تَقْدِیْرِهٖ﴾ وَ هُوَ تَحْدِیْدُ کُلِّ مَخْلُوْقٍ بِحَدِّهِ الَّذِیْ یُوْجَدُ مِنْ حُسْنٍ وَ قُبْحٍ وَ نَفْعٍ وَ ضَرَرٍ وَ مَا یَحْوِیْهِ مِنْ زَمَانٍ اَوْ مَکَانٍ وَ مَایَتَرَتَّبُ عَلَیْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ وَالْمَقْصُوْدُ تَعْمِیْمُ اِرَادَةِ اللهِ تَعَالیٰ وَقُدْرَتِهٖ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ الْکُلَّ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالیٰ وَ هُوَ یَسْتَدْعِی الْقُدْرَةَ وَ الْاِرَادَةَ لِعَدَمِ الْاِکْرَاهِ وَ الْاِجْبَارِ. ترجمه:

او دا افعال العباد ټول په اراده او مشیت «خوښه» د الله تَعَالیٰ باندی دی چې پاک دے. او مخکښې تیر شوی دی چې دا دواړه زمونږه په نیز باندی عبارت دے د یوے معنی نه ، او د الله تَعَالیٰ په حکم باندی دی ، لری نده چې شی دا اشاره خطاب د تکوین ته. او په قضیه یعنی قضا د الله تَعَالیٰ سره دی ، او دا عبارت دے د کار کولو نه سره د زیاتی مظبوطیا نه. نه شی ویلے کیدے په طور د اعتراض چې که چرته وی کفر په قضا د الله تَعَالیٰ باندی ؛ نو خامخا واجب به وی رضا پدی باندی ؛ ځکه رضا په قضا باندی واجب ده ، او تالی باطل دے ؛ ځکه چې رضا په کفر باندی کفر دے. ځکه مونږه وایو په جواب کښې چې کفر مقضی دے قضا نده او رضا بیشکه په قضا باندی واجب ده نه په مقضی باندی. او په تقدیر د الله تَعَالیٰ باندی دی. او دا تقدیر خاص کول د هر مخلوق دی په هغه صفت باندی چې موجودیږی په هغی باندی د حسن او قبح نه ، او د نفع او ضرر نه ، او هغه چې دا ئې کیروی د زمانے او مکان نه ، او هغه چې مرتب کیږی پدی باندی د ثواب او عذاب نه. او مقصود «د مصنف رحمۃ اللہ علیہ» تعمیم د صفت اراده ، او د قدرت د الله تَعَالیٰ دے ؛ د وجه د هغه نه چې مخکښې تیر شوی دی چې دا ټول په پیدا بښ د الله تَعَالیٰ باندی دی. او خلق تقاضا کوی د قدرت او اراده ؛ د وجه د نشت والی د زوروړتیا نه په الله تَعَالیٰ باندی او د وجه نشت والی د مجبورتیا د الله تَعَالیٰ نه.

تَشْرِیْح: قوله: وهی ای افعال العباد: ربط. مسئله د افعال العباد شروع ده. شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د دی متعلق یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی. چې هغه «**مسئلة تعمیم ارادة الله تَعَالیٰ و قدرته باعتبار افعال العباد**» ده. یعنی په اراده ، مشیت او قدرت د الله تَعَالیٰ کښې باعتبار افعال العباد تعمیم دے چې دغه ټول افعال په اراده او قدرت د الله تَعَالیٰ کیږی که نه ؟ په مسئله کښې درې مذاهب دی. ۱ـ **معتزله وائی:** په اراده او مشیت د الله تَعَالیٰ کښې تعمیم نشته بلکه د عباد افعالِ حسنه په اراده او مشیت او قدرت د الله تَعَالیٰ باندی مخلوق دی او افعال قبیحه ئې بغیر د ارادے او مشیت او قدرت نه مخلوق دی. ۲ـ **أهل السنة والجماعة وائی:** چې په اراده ، مشیت او قدرت د الله تَعَالیٰ کښې تعمیم دے پدی شان چې افعال العباد که حسنه دی او که قبیحه دی خو ټول په اراده او مشیت او قدرت د الله تَعَالیٰ سره مخلوق دی. ۳ـ **جبریه وائی:** چې تعمیم دے ؛ نو سم تعمیم دے پدی شان ټول افعال په اراده ، مشیت او قدرت د الله تَعَالیٰ سره کیږی چې عبد لره پکښې هیڅ قسم دخله نشته نه خلقًا او نه کسبًا. حاصل الاختلاف دا شو چې معتزله په افعال العباد کښې انتهائی تخصیص کوی ، او جبریه انتهائی تعمیم کوی ، او اهل السنة والجماعة په صراط مستقیم

باندې روان دی چې نه پوره تعمیم شته بلکه کسب د عبد لره په افعال خپلو کښې دخله شته. البته باعتبار الخلق هر څه په اراده او مشیت د الله تَعَالیٰ کیږي. پدې عبارت سره مقصود د ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد کول دی په معتزلو باندې فرمائی: «و هی کلها بارادته و مشیته»

قوله: و قد سبق أنهما: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې اراده او مشیت به جدا جدا وی لهٰذا د دی فرق څه دے ؟ **جواب.** دا خبره مخکښې تیره شوی ده چې دا دواړه د یوی معنی نه عبارت دی چې واجبوی تخصیص د احد المقدورین په یو د اوقات کښې په یو د وجوهٔ پورې ، یعنی دا صفت مُرجِّحه دے. مقصود په اشاره الی الترادف سره رد کول وو په کرامیه باندې چې هغوی مشیت قدیم او اراده حادثه گنړي.

قوله: و حُكمِه لا يبعد أن يكون: دا عبارت د متن عطف دے په ماقبل «ارادته و مشیّته» باندې. یعنی **أفعال العباد** په حُکم د الله تَعَالیٰ باندې صادریږي. او غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د حکم د معنی تعین کول دی. چې بعیده نده چې د دینه مراد خطاب تکوین شی چې پس د اردے د ایجاد د اشیآء نه لفظ د «کُنْ» ویل دی. لکه چې سورة یٰسٓ کښې الله تَعَالیٰ فرمائی: **إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ** ﴿یٰسٓ: ۸۲﴾ او مراد د لفظ د «کُنْ» نه کنایه ده **عن سرعة التكوين عند الارادة.**

قوله: و قضيته اى قضآئه و هو عبارة: دا هم عطف دے په دغه ماقبل عبارت باندې. معنی دا چې هر سره د الله تَعَالیٰ په قضآء او فیصله باندې کیږي. شارح رحمۃ اللہ علیہ د قضآء تعریف کوی فرمائی: چې قضآء عبارت دے د «فعل» یعنی تکوین نه سره د زیادتِ احکام او مضبوطیا نه. یعنی هغه امور چې په دنیا کښې کیدونکی دی په لوح محفوظ کښې لیکل قضآء د باری تَعَالیٰ ده. بیا د تکوین په بحث کښې تیر شوی دی چې **«فعل»** او **«تکوین»** یو شئ دے ؛ نو معنی دا شوه چې د ټولو امورُ تکوین الله تَعَالیٰ کوی په مضبوطه طریقے سره.

قوله: لا يقال لو كان الكفر: د اعتراض نه مخکښې بطور مقدمه دوه خبری ضروری دی. ۱۔ **رضا بالقضآء** واجب ده. ۲۔ **رضا بالكفر** کفر دے. حاصل د اعتراض دا دے چې تعمیم په قضآء د باری تَعَالیٰ کښې صحیح ندے چې ټول کارونه د عبادُ په قضآء د الله تَعَالیٰ سره کیږي ؛ ځکه که ټول کارونه په قضآء د باری تَعَالیٰ سره صادریږي ؛ نو کفر به هم «چې فعل العبد دے» په قضآء د الله تَعَالیٰ صادریږي **«دعوی»** او کفر چې په رضآء د باری تَعَالیٰ سره صادر شو ؛ نو رضا به پری واجب وی او تالی باطل پس مقدم لَی مثل دے. **«دلیل الملازمة»** مقدمه اولی ده چې **«الرضآء بالقضآء واجبٌ»**. **«دليل بطلان التالی»** مقدمه ثانیه ده چې **«الرِّضاء بالكفر كفرٌ»**

قوله: لانا نقول: د جواب نه مخکښې دا خبره ذهن نشین کول غواړی چې تکوین غیر دے د مکوَّن نه **«کمامر»** لهٰذا یوه قضآء ده چې فعل د باری تَعَالیٰ دے یعنی تکوین دے. او دویم مَقْضِي دے چې فعل العبد دے یعنی مکوَّن دے. اوس حاصل د جواب دا دے چې رضا په قضا باندې واجب ده چې فعل د واجب تَعَالیٰ دے. خو په کفر باندې رضا واجب نده چې مَقْضِي او فعل د عبد دے. لهٰذا د رضا بالقضاء نه رضا بالكفر نه لا زمیږي. یعنی قضآء عبارت دے د خلق الکفر نه ، او مَقْضِي عبارت دے د اختیار الکفر نه. مونږه د الله تَعَالیٰ په خلق الکفر باندې راضی یو البته د بنده په کفر اختیارولو باندې راضی نه یو ؛ نو رضا بالکفر رانغله.

قوله: و تقديره و هو تحديد كل: دا هم عطف دے په ماقبل مذكور عبارت باندى. يعنى بنده چې څه كوى دا ټول د تقدير الهى موافق كوى. شارح رحمۃ اللہ علیہ د تقدير تعريف كوى چې په علم الهى كښې چې د مخلوقات او د هغى د صفاتُ او د ده سره چې څومره متعلقات دى د هغى چې كومه حد بندى شوى ده دغے ته تقدير وائى. مثلا په علم الهى كښې د ځكښې نه دا خبره طے شوى وى چې فلانكے كس به په فلانكئ زمانه كښې په فلانكى وقت باندى، په فلانكى خوئ او صفت باندى پيدا كيږى او فلانكے فلانكے كار به د ده نه صادريږى ديته تقدير وائى.

بالفاظ دیگر: په لوح محفوظ كښې چې كومه امور ليكلے شوى دى هغه بالترتيب په خارج كښې موجود كيدل تقدير دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿١﴾.. غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ به واضح كړى د متن مذكور نه «**و المقصود**» سره. ﴿٢﴾.. اعتراض به ذكر كړى «**فان قيل فيكون الكافر**» سره. ﴿٣﴾.. جواب به ئې ذكر كړى «**قلنا أنه تَعَالىٰ اراد**» سره. ﴿٤﴾.. مخالفين د دئ دعوو به ذكر كړى «**و المتعتزلة انكروا**» سره. ﴿٥﴾.. جواب به وركړى معتزلؤ ته «**و نحن نمنع ذلک**» سره. ﴿٦﴾.. رد اجمالى د معتزلؤ به وكړى «**فعندهم يكون اكثر**» سره. ﴿٧﴾.. د ترديد د معتزلؤ دپاره به دوه واقعى او حكايته نقل كړى «**حكى عن عمرو بن عبيد/ و حكى ان القاضى**» سره. ﴿٨﴾.. يوه بله عقيده د معتزلؤ به ذكر كړى «**و المتعتزلة اعتقدوا ان**» سره. ﴿٩﴾.. رد به وكړى په دغه عقيده باندى «**و نحن نعلم ان**» سره. ﴿١٠﴾.. د جانبين دلائل نقليه ته به اجمالا اشاره وكړى «**و قد يتمسک من الجانبين**» سره.

قوله: و المقصود تعميم: ١ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ دا واضح كوى چې مقصود د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره بيان د تعميم د ارادے د بارى تَعَالىٰ دے، چونكه مخكښې دا خبره واضحه شوه چې افعال العباد ټول په ټوله نتيجه د خلق د الله تَعَالىٰ ده. او الله تَعَالىٰ فاعل بالاختيار دے نه چې فاعل بالاضطرار، او د فاعل بالاختيار دپاره موصوف كيدل په صفت اراده او صفت قدرت سره ضرورى دى لهذا ثابت شو تعميم د ارادے د الله تَعَالىٰ.

فَإِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ الْكَافِرُ مَجْبُوْرًا فِيْ كُفْرِهٖ وَالْفَاسِقُ فِيْ فِسْقِهٖ فَلَا يَصِحُّ تَكْلِيْفُهُمَا بِالْإِيْمَانِ وَ الطَّاعَةِ ؟ قُلْنَا أَنَّهٗ تَعَالىٰ أَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا جَبْرَ كَمَا أَنَّهٗ عَلِمَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ بِالْإِخْتِيَارِ وَ لَمْ يَلْزَمْ تَكْلِيْفُ الْمُحَالِ. وَ الْمُعْتَزِلَةُ أَنْكَرُوْا إِرَادَةَ اللهِ تَعَالىٰ لِلشُّرُوْرِ وَالْقَبَائِحِ حَتّٰى قَالُوْا إِنَّهٗ أَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ إِيْمَانَهٗ وَطَاعَتَهٗ لَا كُفْرَهٗ وَ مَعْصِيَتَهٗ زَعْمًا مِّنْهُمْ أَنَّ إِرَادَةَ الْقَبِيْحِ قَبِيْحَةٌ كَخَلْقِهٖ وَإِيْجَادِهٖ وَ نَحْنُ نَمْنَعُ ذٰلِكَ بَلِ الْقَبِيْحُ كَسْبُ الْقَبِيْحِ وَ الْإِتِّصَافُ بِهٖ فَعِنْدَهُمْ يَكُوْنُ أَكْثَرُ مَا يَقَعُ مِنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ عَلىٰ خِلَافِ إِرَادَةِ اللهِ تَعَالىٰ وَ هٰذَا شَنِيْعٌ جِدًّا. **ترجمه:** پس كه او ويلے شى په اعتراض كښې چې بيا خو به كافر مجبوره شى په كفر خپل كښې او فاسق په فسق خپل كښې پس نه صحيح كيږى مكلف كول د دوى په ايمان او طاعت باندى ؟ مونږه وايو په جواب كښې چې الله تَعَالىٰ اراده كړے دے د دوى نه كفر او فسق په اختيار د دوى باندى پس نشته دے جبر لكه چې څنګه الله تَعَالىٰ ته علم دے په كفر او فسق د دوى باندى په اختيار د دوى سره. او نه لازميږى تكليف د مُحال، او معتزلؤ انكار كړے دے د ارادے د الله تَعَالىٰ د شرورُ او قبائحُ نه، تر دى چې دوى وائى: الله تَعَالىٰ اراده كړے دے د كافر او فاسق نه ايمان او طاعت د ده، نه كفر او معصيت د ده. ګمان د دوى دا دے چې اراده د قبيح، قبيحه ده لكه چې خلق او ايجاد د قبيح، قبيح دے. او مونږه منع كوو د دى بلكه قبيح كسب د قبيح

دے او متصف کیدل په قبیح باندی دی. پس د دوی په نیز باندی اکثر د افعال العباد نه واقع کیږی په خلاف د ارادے د الله تَعَالىٰ ، او دا ډیره زیاته بده خبره ده.

تَشْرِیْح: قوله: فان قیل فیکون الکافر: ۲۔ منشأ د اعتراض دا دعوی ده چې په اراده د الله تَعَالىٰ کښې تعمیم دے. دعوی دا ده چې نه منم تعمیم د صفت اراده ، قدرت ، حکم ، قضآء د باری تَعَالىٰ. ولی که افعال العباد ټول په اراده او مشیت او قدرت او قضآء د الله تَعَالىٰ سره شی ؛ نو کافر لره په ایمان او فاسق لره په طاعت مکلف کول تکلیف بما لا یطاق دے او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «بطلان التالی» منصوصی دے **کما مرَّ مرارًا**. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې هر سره په قضآء د الله تَعَالىٰ سره شو ؛ نو ظاهره ده چې کافر په خپل کفر کښې او فاسق په خپل فسق کښې مجبوره شو ؛ ځکه مخالفت د قضآء د باری تَعَالىٰ نه خو کیدے نه شی لهذا ایمان د کافر او طاعت د فاسق مُحال شو او دیته تکلیف بما لا یطاق وائی.

قوله: قلنا: أنه تَعَالىٰ اراد: ۳۔ حاصل د جواب دا دے چې منم چې اراده د باری تَعَالىٰ کفر د کافر او فسق د فاسق ته هم شامله ده ، یعنی کفر د کافر او فسق د فاسق د دوینه په اراده د الله تَعَالىٰ سره صادریږی خو تکلیف بما لا یطاق نه راځی ؛ ځکه چې اراده د باری تَعَالىٰ د کفر د کافر او فسق د فاسق سره متعلق کیږی پس د اختیار د عبد نه دغه کفر او فسق لره. اوس که چرته دغه کافر او فاسق خپل اختیار ایمان او طاعت ته را وګرځوی ؛ نو د الله تَعَالىٰ اراده به هم د ده د ایمان او طاعت سره متعلق شی او پدی صورت کښې هیڅ قسم جبر نشته چې تکلیف بما لا یطاق لازم شی. لکه علم د الله تَعَالىٰ چې د کفر د کافر او فسق د فاسق سره متعلق شوے دے پس د اختیار العبد نه ، او دغه علم د باری تَعَالىٰ منافی د اختیارالعبد سره نه ګرځی ، یعنی د باری تَعَالىٰ د دی علم باوجود کافر په خپل کفر او فاسق په خپل فسق کښې مجبوره ندے ، پس دغه شان اراده د باری تَعَالىٰ هم د اختیار د عبد سره منافی نده پس مکلف کول د کافر بالایمان او فاسق بالطاعة تکلیف بما لا یطاق ندے.

قوله: و المعتزلة انکروا: ۴۔ مخالفین د دعوی ذکر کوی چې معتزله دی دوی د ارادے د باری تَعَالىٰ د عموم نه انکار کوی. دوی وائی: چې د بندګانو هغه افعال چې د شرورُ او قبائحُ سره تعلق ساتی بغیر د ارادے د باری تَعَالىٰ نه صادریږی لکه کفر ، فسق وغیره افعال شو. دلیل ورلره دا وائی: چې که دغه افعال په اراده د باری تَعَالىٰ سره صادر شی ؛ نو لازم به شی نسبت د شرورُ او قبائحُ واجب تَعَالىٰ ته او تالیٰ باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې ارادة القبیح قبیح ده لکه چې خلق او ایجاد القبیح یو قبیح عمل دے پس الله تَعَالىٰ د داسی قبائحُ او شرورُ هرګز اراده نه کوی کنی بیا به باری تَعَالىٰ ته نسبت د قبائحُ لازم شی. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے چې د دی شرورُ او قبائحُ نسبت باری تَعَالىٰ ته باطل دے.

قوله: ونحن نمنع ذلک: ۵۔ جواب ورکوی معتزلؤ ته. چې نه خو خلق القبیح قبیح عمل دے او نه ارادة القبیح قبیح کار دے بلکه قبیح کسب القبیح او مُتَّصِفْ کیدل په قبیح دی او دا من افعال العباد دی چې د دوی په اختیار کښې دی ، اوس چې خلق او ارادة القبیح قبیح نه شوه ؛ نو الله تَعَالىٰ په شرورُ او قبائح باندی قطعًا مُتَّصِفْ کیدے نه شی.

قوله: فعندهم يكون اكثر: ٦ـ شارح رحمة الله عليه په دعوى د معتزلو باندى رد اجمالى كوى. چې د دوى په نيز باندى په دنيا كښې اكثر امور په خلاف د ارادے د الله تَعَالىٰ صادريږى ؛ ځكه چې دا بديهى خبره ده چې په دنيا كښې غير مسلم او فساق فجار انسانان ډير او مسلمانان او مطيع كم دى. او ستاسو د معتزلو په نيز باندى واجب تَعَالىٰ د دى ټولو د ايمان او طاعت اراده كړى ده خو هغوى په كفر او فسق كښې اخته دى ، د دينه دا معلومه شوه چې د بندګانُ اكثر افعال بغير د ارادے د الله تَعَالىٰ نه صادريږى ، يعنى الله تَعَالىٰ غوارى يو څه او كيږى بل څه ، لهذا الله تَعَالىٰ مغلوب او مخلوق غالب شو ؛ ځكه څوک چې په حصول د مراد كښې ناكام شى هغه مغلوب وى. وَ هٰذَا شَنِيعٌ جِدًّا...

بَيَانُ الحِكَايَتَيْنِ

حُكِيَ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ (١) أَنَّه قَالَ مَا اَلْزَمَنِىْ أَحَدٌ مِثْلُ مَا اَلْزَمَنِىْ مَجُوْسِىٌّ كَانَ مَعِىَ فِى السَّفِيْنَةِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ لَا تَسْلِمْ ؟ فَقَالَ: لِاَنَّ اللهَ تَعَالىٰ لَمْ يَرِدْ اِسْلَامِىْ فَاِذَا اَرَادَ اِسْلَامِىْ اَسْلَمْتُ ، فَقُلْتُ لِلْمَجُوْسِىِّ : اَنَّ اللهَ تَعَالىٰ يُرِيْدُ اِسْلَامَكَ وَ لٰكِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَا يَتْرُكُوْنَكَ ، فَقَالَ المَجُوْسِىُ فَاَنَا اَكُوْنُ مَعَ الشَّرِيْكِ الْاَغْلَبِ. وَحُكِيَ اَنَّ الْقَاضِيَ عَبْدَ الْجَبَّارِ الْهَمَدَانِيُّ دَخَلَ عَلَى الصَّاحِبِ ابْنِ عُبَّادٍ (٢) وَعِنْدَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْ اِسْحٰقَ الْاِسْفَرَائِنِىْ فَلَمَّا رَاَى الْاُسْتَاذُ قَالَ: سُبْحَانَ مَنْ تَنَزَّهَ عَنِ الْفَحْشَاءِ. فَقَالَ الْاُسْتَاذُ عَلَى الْفَوْرِ سُبْحَانَ مَنْ لَا يَجْرِىْ فِىْ مِلْكِهِ اِلَّا مَا يَشَاءُ. **ترجمه:** حكايت دے د عمرو بن عبيد نه چې بيشكه دے وائى: ندے لاجوابه كړے ماله هيچا څنګه چې لاجوابه كړے يم څه يو مجوسى ، وو څما سره په كشتئ كښې ، پس ما ورته او ويل: چې ته ولى نه مسلمانيږى ؟ پس هغه او ويل چې ؛ ځكه چې الله تَعَالىٰ څما د اسلام اراده نده كړى ، پس كله ئې چې څما د اسلام اراده وكړه ؛ نو څه به مسلمان شم. پس ما دغه مجوسى ته او ويل: چې بيشكه الله تَعَالىٰ ستا اسلام راورل غوارى ليكن شيطانان تا نه پريږدى. پس او ويل مجوسى: چې بيا خو څه د غالب شريک سره يم. او حكايت كړے شوے دے چې

(١).. هذا من اكابر المعتزلة و هو عمرو بن عبيد الزاهد العابد القدرى المتعزلى يكنى ابا عثمان مولى لبنى عدوية من بنى تميم ، قال الجاحظ: عمرو بن عبيد من سبى كابل من سبى عبد الرحمن بن سمرة . قال ابن حبان: كان من اهل الورع و العبادة الى ان أحدث ما أحدث ، يعنى الورع و الزهد لم يمنعه عن الابتداع و الاحداث فى الدين و اعتزل عن مجلس الحسن هو و جماعة معه ، و كان يشتم الصحابة و يكذب فى الحديث و قد ازاله عن مجلس الحسن واصل بن عطآء. و قيل ان عمروا فى بداية حياته كان مستهيا لملازمته لمجلس العلم ، ولكن والده كان يتوسم فيه شيئا آخر فكان الناس اذا رأوا عمروًا مع أبيه قالوا: خير الناس ابن شر الناس. فيقول عبيد: صدقتم هذا ابراهيم و أنا آزر . و لقد كان عمرو يختلف الى مجلس الحسن البصرى و لعل هذا المجلس كان له اثره فى نشأته العلمية فيما بعد ، و لكن عمروا كان يأخذ من مشارب شتى خلطت عليه ذلك الخير الذي كان يتلقاه فى مجلس الحسن البصرى حيث كان يصاحب واصلا الى مجالس الثنوية والمجوس. و قد قيل: إنه و واصل بن عطآء و لدا سنة ثمانين و حكى البخارى أن عمروا مات سنة ثنتين او ثلاث و اربعين و مات بطريق مكة. ﴿البداية و النهاية: ١٠/ ٨٦﴾

(٢).. هو ابو القاسم اسمعيل بن عباد بن عباس بن عباد بن أحمد بن ادريس القزوينى الاصفهانى المعروف بالصاحب بن عباد ، كان من كبار العلمآء و الادبآء الشيعة الامامية الاثنى عشرة ، و كان وزيرا لركن الدولة البويهى ، و من نوادر الوزرآء الذين غلب عليهم العلم و الادب. ولد فى اصطخر و قيل الطالقان فى السادس عشر من ذى القعدة سنة ٣٢٦ هـ و كان اصله من شيراز و قيل من الرى و قيل من اصفهان. كان فصيحًا سريع البديهة كثير المحفوظات ، متكلما ، محققًا ، نحويًا ، لغويًا . تُوفى بالرى فى الرابع والعشرين من صفر سنة ٣٨٥ هـ و نقل الى اصفهان و دفن بها فى باب دريه. ﴿الاعلام للزركلى﴾

بیشکه قاضی عبد الجبار همدانی ورننوتلو د صاحب بن عباد خواته ، او د ده سره استاذ أبو اسحاق الاسفرائنی وو پس هرکله چې ده ولیدلو استاذ لره ؛ نو وی ویل: پاکی ده هغه ذات لره چې-پاک دے د فحشاً نه ، پس فورًا او ویل استاذ : پاکی ده هغه ذات لره چې نه چلیږی په بادشاهئ د هغه کښې مګر هغه چې هغه ئې او غواړی.

تَشْرِیْح: قوله: حُکِیَ عن عَمْرِو بْنِ عُبَیْد: ۷۔ دوه حکایته د رد د معتزلو دپاره نقل کوی چې د دوی دا موقف چې شرور او قبائح د عبادُ نه صادریږی بغیر د ارادے د الله تَعَالیٰ نه غلط او شنیع دے. اوله قصه د عمرو بن عبید نه منقول ده ، قصه د ترجمے نه واضح ده. د قیصے نه د معتزلی د رائی او موقف شناعت داسی معلوم شو چې پدی ارادتین کښې نعوذ بالله واجب تَعَالیٰ عاجز او شیطان غالب دے او قانون دا د چې خلق د شریک اغلب ملګرتیا کوی ، هم دغه وجه ده چې مجوسی ورته او ویل چې بیا خو څه د شیطان سره څه یم.

قوله: و حکی أن القاضی: (۱) دویمه واقعه ذکر کوی. پدی قصه کښې قاضی عبد الجبار همدانی معتزلی(۲) په طریقے د تعریض سره استاذ ابو اسحق استفرائنی (۳) ته دا او ویل چې **«سبحان من تنزه عن الفحشآء»** یعنی تاسو د دی قائل ئی چې قبیح او شر هم د الله تَعَالیٰ په مشیت او اراده سره د عبد نه صادریږی ، او اراده د قبیح خو قبیح ده لهذا تاسو الله تَعَالیٰ ته نسبت د فحشآء یعنی شر او فساد کوئ او الله تَعَالیٰ خو د دینه پاک دے. استاذ اسفرائنی چې دا خبره واوریدله ؛ نو بالفور ئی ورته جواب ورکړو په طریقے د تعریض سره چې **«سبحان من یجری فی ملکه الا ما یشآء»** یعنی تاسو عبد لره خالق د بعض افعال ګنړئ او دا وائی چې الله تَعَالیٰ د کافر او فاسق د ایمان او طاعت اراده کړی ده خو صدور د بنده نه د بنده په مرضئ سره د دی خلاف کیږی لهذا د الله تَعَالیٰ سره د هغه په بادشاهئ کښې تاسو غیر الله لره شریک جوړ کړو حلانکه الله تَعَالیٰ پاک دے د دینه چې د هغه په بادشاهئ کښې د بل چا تصرف وچلیږی حاصل دا چې دا قول کول چې د الله تَعَالیٰ د ارادے په خلاف باندی بعض کارونه د بنده نه صادر کیدل شنیع قول دے.

وَ الْمُعْتَزِلَةُ اِعْتَقَدُوْا اَنَّ الْاَمْرَ یَسْتَلْزِمُ الْاِرَادَةَ وَ النَّهْیَ عَدَمَ الْاِرَادَةِ فَجَعَلُوْا اِیْمَانَ الْکَافِرِ مُرَادًا وَکُفْرَهٗ غَیْرَ مُرَادٍ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ اَنَّ الشَّیْءَ قَدْ لَا یَکُوْنُ مُرَادًا وَ یُؤْمَرُ بِهٖ وَ قَدْ یَکُوْنُ مُرَادًا وَ یُنْهٰی عَنْهُ لِحِکَمٍ و مَصَالِحَ یُحِیْطُ بِهَا

(۱).. و تمام الحکایة أنه دخل عبد الجبار الهمدانی أحد شیوخ المعتزلة – علی الصاحب ابن عباد ، وعنده أبو إسحاق الإسفرائینی أحد أئمة اهل السنة فلما رأی الأستاذ قال: سبحان من تنزه عن الفحشاء. فقال الأستاذ فورًا: سبحان من لا یقع فی ملکه إلا من یشاء. فقال القاضی: أیشاء ربنا أن یُعْصَی؟ فقال الأستاذ: أیُعْصَی ربنا قهراً ؟ فقال القاضی: أرأیت إن منعنی الهدی ، وقضی عَلَیَّ بالردی ، أحسن إلیّ أم أساء؟ فقال الأستاذ: إن منعک ما هو لک فقد أساء ، وإن منعک ما هو له فهو یختص برحمته من یشاء. فبهت القاضی. ﴿القضاء والقدر للأشقر :ص: ٦٢﴾

(۲).. هو عماد الدین القاضی أبو الحسین عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خلیل المعتزلی الاسد ابادی ، ولد فی اسد اباد فی خراسان فی ۳۲۵ هـ و الراجح أنه عربی النسب من همدان ، یلقبه المعتزلة بقاضی القضاة ولا یطلقون هذا اللقب علی سواه ، و قد عاش فی القرن الرابع الهجری و کان اولا اشعریا فی المذهب الکلامی شافعیًا فی المذهب الفقهی ، و لد فی الخراسان ثم انتقل الی همدان و منه الی أصفهان ثم ذهب الی البصرة و کانت مرکز الفکر المعتزلی فتلمذ هناک علی شیخ المعتزلة ابراهیم بن عیاش البصری و تحول الی مذهب المعتزلة و عد من کبار المعتزلة و امامهم فی زمانه. و من اشهر کتبه فی الکلام الدواعی و الصورای ، الخلاف و الوفاق وغیر ذلک. و مات فی شهر ذی القعدة ٤١٥ هـ و هو من أبناء التسعین.

(۳).. هو أبو اسحاق ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن مهران الاسفرایٔنی الملقب برکن الدین ، الفقیه الشافعی المتکلم الاصولی ولد فی نیسابور ، أقر له بالعلم اهل نیسابور و اهل عراق و خراسان ، و بنیت له المدرسة المشهورة فی نیسابور قال ابو الحسن فی حقه : احد من بلغ حد الاجتهاد من العلمآء لتعمقه فی العلوم و استجماع شرائط الامامة. و کان یقول : أشتهی ان أموت بنیسابور. توفی الاستاذ فی ٤١٨ هـ یوم عاشورآء ثم نقل الی اسفرائن و دفن فی مشهده.

عِلمُ اللهِ تَعَالیٰ ، اَوْ لِاَنَّه لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ. اَلَا یَرٰی اَنَّ السَّیِّدَ اِذَا اَرَادَ اَنْ یُّظْهِرَ عَلَی الْحَاضِرِیْنَ عِصْیَانَ عَبْدِه یَاْمُرُهٗ بِشَیْءٍ وَ لَا یُرِیْدُهٗ مِنْهُ ، وَقَدْ یُتَمَسَّکُ مِنَ الْجَانِبَیْنِ بِالْاٰیَاتِ وَ بَابُ التَّاوِیْلِ مَفْتُوْحٌ عَلَی الْفَرِیْقَیْنِ.

ترجمه: او معتزله عقیده لري چې بیشکه امر مستلزم دے ارادے لره او نهی عدم د ارادے لره. پس کرځولے دے دوی ایمان د کافر لره مراد د الله او کفر د ده غیر مراد. او مونږه خه پوهیږو چې بیشکه یو ځیز کله نه وی مراد او امر پرې کیدے شي ، او کله یو ځیز مراد وی او نهی ترینه کیږي د څه حکمتونو او مصحلتونو په بنا باندې چې کیږه پرې اچوی علم د الله تَعَالیٰ ، او یا پدی وجه چې د الله تَعَالیٰ نه تپوس نه شي کیدے په باره د هغه څه کښې چې هغه ئې کوی. آیه دے نه گوری چې بیشکه یو سید «آقا» کله اراده وکړي چې ظاهر کړي حاضرینُ ته نافرمانی د خپل غلام ؛ نو حکم ورته کوی د یو ځیز او نه ئې اراده کوی د هغه نه ، او کله کله دلائل نیولے شي د طرفینُ نه په آیاتونو باندې او دروازه د تأویل کولاؤ ده په دواړو ډلو باندې.

قوله: و المعتزلة اعتقدوا: ۸ ـ یوه بله عقیده د معتزلؤ ذکر کوی. معتزله وائی: چې الله تَعَالیٰ د کوم ځیز امر وکړی هغه د الله تَعَالیٰ مراد هم وی او د کوم ځیز نه چې منع وکړی هغه د باری تَعَالیٰ مراد نه وی. پدی باندې دوی دا تفریع کوی چې باری تَعَالیٰ د ایمان د کافر اراده لري خو کفر د کافر ئې مراد ندے ؛ ځکه چې ایمان مامور به دے او کفر منهی عنه دے.

قوله: و نحن نعلم أن الشيء: ۹ـ رد دے په مذکوره عقیده د معتزلؤ باندې. چې دا عقیده د دوی غلطه ده چې امر مستلزم دے ارادے لره او نهی عدم د ارادے لره ؛ ځکه چې کله داسې کیدے شي چې د غیر مراد حکم وکړے شي او د مراد نه نهی وکړے شي. که څوک اعتراض وکړی چې پدی کښې څه فلسفه او حکمت دے ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ دوه جوابه وکړه ، یو دا چې ممکنه ده چې پدیکښې څه حکمتونه او مصالح وی چې د باری تَعَالیٰ په علم کښې دی او زمونږه ناقص عقل د دی په فلسفه باندې نه شي رسیدلے. دویم دا چې الله تَعَالیٰ مالک مطلق ذات دے چې په خپل ملکیت کښې د هر قسم تصرف کولو هغه ته مکمل اختیار حاصل دے چې څوک ترینه د هغې تپوس نه شي کولے.

قوله: ألا یری ان السید: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره تمثیل پیش کوی د دی خبرې دپاره چې امر او نهی مستلزم اراده او عدم د اراده لره ندی. مثلا: یو مالک خپل غلام بار بار وهي ټکوی. عام خلق د ده دی کار ته په غلط نظر سره گوری او په ده اعتراض کوی چې دا کار ستا ظلم دے. آقا جواب ورکړی چې دا غلام رذیل دے ځما نافرمانی کوی ځما خبره نه مني پدی وجه ئې وهم او رټم ئې. بیا خلقو ته وائی چې که ستاسو شک وی ؛ نو گورئ تماشه کوئ. او خپل غلام ته د څه خبرې حکم وکړي چې شابه دا فلانے کار وکه. خو په زړه کښې پټ پټ وائی چې دا کار دے ونکړي ؛ نو څه به وی چې حاضرینُ ته د ده دا نافرمانی ظاهره شي. گوره أمر شته او اراده نشته ، معلومه شوه چې أمر مستلزم ارادے لره ندے.

قوله: وقد یتمسک من الجانبین: ۱۰ـ د جانبین دلائل نقلیه اجمالاً اشارةً ذکر کوی. چې د اهل السنة والجماعة او معتزلؤ دپاره دلائل نقلیه هم شته چې جانبین پکښې څه برابر تاویلات کوی. د اهل السنة والجماعة دلائل اجمالا دا دی. ۱ـ ﴿وَلَوْ شَآءَ اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَی الْهُدٰی﴾ «الأنعام: ۳۵» ۲ـ ﴿مَا کَانُوْا لِیُؤْمِنُوْآ اِلَّا اَنْ یَّشَآءَ اللهُ﴾ «الأنعام: ۱۱۱» ۳ـ ﴿فَمَنْ یُّرِدِ اللهُ اَنْ یَّهْدِیَهٗ یَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ وَمَنْ یُّرِدْ اَنْ یُّضِلَّهٗ یَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَیِّقًا حَرَجًا﴾ «الأنعام: ۱۲۵» ۴ـ ﴿اِنْ کَانَ اللهُ یُرِیْدُ اَنْ یُّغْوِیَکُمْ﴾ «هود: ۳۴» د دی ټولو آیاتونو نه

صراحة دا معلومه شوه چې افعال العباد که طاعات دی که شرور او قبائح دی خو ټول په اراده او مشیت د باری تعالیٰ باندی صادریږی. معتزله پدی نصوص کښې دا تاویل کوی چې پدی آیاتونو کښې اسناد د مشیت الله تعالیٰ مجازا شوے دے ؛ ځکه چې فاعل خو حقیقةً عبد دے.

د معتزلو دلائل نقلیه اجمالا دا دی. ١ـ وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴿البقرة: ٢٠٥﴾ ٢ـ إِنَّ اللهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿الأعراف: ٢٨﴾ ٣ـ وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴿الزمر: ٧﴾ ٤ـ وَمَا اللهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴿غافر: ٣١﴾ معتزله وائی چې د دی آیاتونو نه معلومه شوه چې الله تعالیٰ ته د شرور نسبت ندے پکار. اهل السنة والجماعة پدی نصوص کښې تاویلات کوی د اول دری نصوص په باره کښې فرمائی: چې پدی آیتونو کښې نفی د أمر، محبت، او رضا شوی ده او پدی سره د معتزلو دعوی او مقصود نه ثابتیږی ؛ ځکه چې مونږه تعمیم په اراده د باری کښې کړے دے نه په أمر، محبت، او رضا کښې بلکه د ارادے سره د دی اشیاء ثلثه نسبت د عسوم خصوص مطلق دے اراده اعم مطلق ده پدی شان چې ټول افعال العباد که طاعات دی که شرور دی په اراده د باری تعالیٰ باندی صادریږی. او دا دری اشیاء اخص مطلق دی ؛ ځکه چې د أمر، محبت، رضا تعلق صرف د طاعاتُ سره ده نه د قبائح سره. او نفی د اخص مستلزم نفی د أعم لره نه ګرځی. او په څلورم نص کښې تاویل داسی کوی چې د الله تعالیٰ هیڅ قسم فعل په ظلم باندی نه موصوف کیږی او د بنده سره چې څه قسم کار هم الله تعالیٰ کوی ؛ نو هغی ته ظلم نه شی ویلے ، په آیت کریمه کښې د عدم ارادة الظلم مقصد دا دے چې الله تعالیٰ چونکه فاعل بالاختیار دے هغه چې کوم کار هم کوی ؛ نو په خپل اختیار ئې کوی لهذا الله تعالیٰ په بندیانو باندی د ظلم اراده نه لری ، مطلب دا چې په الله تعالیٰ څوک زورور نشته چې د هغی د وجه نه ترینه ظلم صادر شی ، او نه الله تعالیٰ د چا نه مجبوره دے په عدم صدور د ظلم کښې بلکه الله تعالیٰ پدیکښې اختیار مند دے خپله خوخه ئې ده چې ظلم نه کوی په چا باندی.

بَيَانُ الرَّدِّ عَلَى الْجَبْرِيَّةِ

﴿وَ لِلْعِبَادِ أَفْعَالٌ اِخْتِيَارِيَّةٌ يُثَابُوْنَ بِهَا﴾ إِنْ كَانَتْ طَاعَةً ﴿وَ يُعَاقَبُوْنَ عَلَيْهَا﴾ إِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبْرِيَّةُ أَنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ اصلًا و أَنَّ حَرَكَاتَهُ بِمَنْزِلَةِ حَرَكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ و لَا اِخْتِيَارَ، وَ هٰذَا بَاطِلٌ لِأَنَّا نَفْرُقُ بِالضَّرُوْرَةِ بَيْنَ حَرَكَةِ الْبَطْشِ وَ حَرَكَةِ الْاِرْتِعَاشِ وَ نَعْلَمُ أَنَّ الْأُوْلىٰ بِاِخْتِيَارِهِ دُوْنَ الثَّانِيْ ، وَ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ اَصلًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهُ وَ لَا يَتَرَتَّبُ اِسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ عَلٰى أَفْعَالِهِ ، وَ لَا اِسْنَادُ الْأَفْعَالِ الَّتِيْ تَقْتَضِيْ سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ اِلَيْهِ عَلٰى سَبِيْلِ الْحَقِيْقَةِ مِثْلُ صَلّٰى وَ كَتَبَ وَ صَامَ، بِخِلَافِ مِثْلِ طَالَ الْغُلَامُ وَاسْوَدَّ لَوْنُهُ ، و النُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ تَنْفِيْ ذٰلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالىٰ جَزَاءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ وقَوْلِهِ تَعَالىٰ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ اِلىٰ غَيْرِ ذٰلِكَ. ترجمة: او د بندګانو دپاره اختیاری افعال ثابت دی چې دوی ته پری ثواب میلاویږی که چرته طاعات وی ، او دوی ته پری عذاب میلاویږی که چرته ګناه وی. داسی نده لکه چې ګمان کوی جبریه چې بیشکه نشته د بنده دپاره هیڅ قسم فعل ، او بیشکه

حرکات د دوی په منزله د حرکات د جماداتُ دی نه ورلره قدرت شته پدی باندی او نه قصد او نه څه اختیار. او دا باطل ده ؛ ځکه چې مونږه یقینا فرق کوو په مینځ د حرکت د حملے او حرکت د گزن کښې. او پوهه یو مونږه چې اولنے په اختیار د ده دے علاوه د دویم نه ، او بل پدی وجه هم که چرته نه شی د عبد دپاره فعل بلکل ؛ نو صحیح به نه شی مکلف کول د ده. او صحیح به نه شی مرتب کول د استحقاق د ثواب او عقاب په افعال د ده باندی ، او نه به صحیح شی نسبت کول د هغه افعال چې مخکښې تقاضا کوی د قصد او اختیار بنده ته په طریقے د حقیقت سره لکه «صلی ، و کتب ، وصام» په خلاف د «طال الغلام» او «اسودَّ لونه» غوندی مثالونو. او نصوص قطعیه نفی کوی د دی خبرو ، لکه دا قول د الله تعالیٰ چې **جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** او دا قول د الله تعالیٰ چې **فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** او د دینه علاوه نور ایاتونه شو.

تشریح: ربط. مسئله د افعال العباد ذکر کیده چې پکښې دری مذاهب وو. معتزله چې دوی عبد لره مختار کل گنړلو ، جبریه چې دوی عبد لره مجبور محض گنړلو ، اهل السنة والجماعة چې دوی تفصیل کوی پدی شان سره چې عبد من وجه مختار او من وجه مجبور دے مذهب د اهل السنة و الجماعة بَیْنَ بَیْن دے. چونکه ماتن رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة د ډلے نه دے پدی وجه ده مخکښې رد وکړو په معتزلو باندی ؛ نو اوس رد کوی په جبریه باندی پس فرمائی: «**و للعباد افعال اختیاریة**»

أغراض الشارح رحمة الله علیه : ﴿١﴾.. مخالفین د دی دعوی او د هغوی دعوی به ذکر کړی «**لا کما یزعم الجبریة**» سره. ﴿٢﴾.. په جبریه به رد وکړی اجمالا «**و هذا باطل**» سره. ﴿٣﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**لانا نفرق بالضرورة**» سره. ﴿٤﴾.. څه اعتراضات چې په اهل السنة والجماعة واردیږی هغه به ذکر کړی «**فان قیل**» سره. ﴿٥﴾.. جوابات د اهل السنة والجماعة د طرف نه به ذکر کړی «**قلنا**» سره.

قوله: لا کما زعمت الجبریة. ١ـ مخالفین ذکر کوی چې جبریه (١) دی. دوی وائی: چې د عبد دپاره هیڅ قسم فعل نشته نه خلقًا او نه کسبًا. باقی شو دا چې کومه حرکات چې بندیان کوی ؛ نو د دی

(١).. الجبریة: الجبر هو نفی الفعل حقیقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى والجبریة أصناف : فالجبریة الخالصة : هی التی لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا والجبریة المتوسطة : هی التی تثبت للعبد قدرة غیر مؤثرة أصلا فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرا ما فی الفعل وسمی ذلك كسبا فلیس بجبری. والمعتزلة یسمون من لم یثبت للقدرة الحادثة أثرا فی الإبداع والإحداث استقلالا جبریا. ویلزمهم أن یسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها جبریا إذ لم یثبتوا للقدرة الحادثة فیها أثرا والمصنفون فی المقالات عدوا النجاریة والضراریة من الجبریة.

وكذلك جماعة الكلابیة من الصفاتیة والأشعریة سموهم تارة حشویة وتارة جبریة ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من النجاریة والضراریة فعددناهم من الجبریة ولم نسمع إقرارهم على غیرهم فعددناهم من الصفاتیة ﴿الملل والنحل : ١/ ٨٤﴾ وَرَئِیسُهُمُ الْجَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ التِّرْمِذِیُّ ﴿شرح الطحاویة :٢/ ٦٣٩﴾

و من عقائد الجَبْرِیَّةُ انهم قَالُوا: لَا قُدْرَةَ لِلْعَبْدِ أَصْلًا، وَاللهِ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - لَا یَعْلَمُ الشَّیْءَ قَبْلَ وُقُوعِهِ ، وَعِلْمُهُ - تَعَالَى - حَادِثٌ لَا فِی مَحَلٍّ ، وَلَا یُوصَفُ بِمَا یُوصَفُ بِهِ غَیْرُهُ ، كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ. وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ یَفْنَیَانِ. وَوَافَقُوا الْمُعْتَزِلَةَ فِی نَفْیِ الرُّؤْیَةِ ، وَخَلْقِ الْكَلَامِ ، وَإِیجَابِ الْمَعْرِفَةِ بِالْعَقْلِ. وَقَوْلُ الْجَهْمِیَّةِ مِنْ أَعْظَمِ مَقَالَاتِ أَهْلِ الْإِفْكِ وَالضَّلَالِ بِاتِّفَاقِ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا ، حَتَّى إِنَّ الْإِمَامَ عَبْدَ اللهِ بْنَ الْمُبَارَكِ لَمَّا سُئِلَ عَنِ الِاثْنَتَیْنِ وَسَبْعِینَ فِرْقَةً ، أَجَابَ بِأَنَّ أُصُولَهَا أَرْبَعَةٌ: الشِّیعَةُ ، وَالْخَوَارِجُ ، وَالْمُرْجِئَةُ ، وَالْقَدَرِیَّةُ. فَقِیلَ لَهُ فَالْجَهْمِیَّةُ؟ فَقَالَ: لَیْسَتِ الْجَهْمِیَّةُ مِنْ أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ. وَكَانَ یَقُولُ: إِنَّا لَنَحْكِی قَوْلَ الْیَهُودِ وَالنَّصَارَى ، وَلَا نَسْتَطِیعُ أَنْ نَحْكِیَ كَلَامَ الْجَهْمِیَّةِ ، فَإِنَّ الْجَهْمِیَّةَ تَارَةً تَقُولُ بِالْحُلُولِ ، وَتَارَةً تَقُولُهَا إِلَى التَّعْطِیلِ. انتهى

وَقَالَ شَیْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَیْمِیَّةَ فِی رِسَالَتِهِ الْحَمَوِیَّةِ: أَصْلُ مَقَالَةِ التَّعْطِیلِ لِلصِّفَاتِ إِنَّمَا أُخِذَ مِنْ تَلَامِذَةِ الْیَهُودِ وَالْمُشْرِكِینَ وَضُلَّالِ الصَّابِئِینَ. قَالَ: فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ حُفِظَ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ هَذِهِ الْمَقَالَةَ فِی الْإِسْلَامِ الْجَعْدُ بْنُ دِرْهَمٍ ، وَأَخَذَهَا عَنْهُ الْجَهْمُ بْنُ صَفْوَانَ ، وَأَظْهَرَهَا فَنُسِبَتْ مَقَالَةُ الْجَهْمِیَّةِ إِلَیْهِ ، وَقَدْ

مثال په شان د حرکاتُ د جماداتُ دے چې هغه د یو ځائے نه بل ځائے ته په خپل اختیار او اراده سره نه شي نقل کیدے. جبریه د خپلے دعوی دپاره د دی آیت نه استدلال پیش کوی: **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى** ﴿الأنفال: ١٧﴾ پدی آیة کریمه کښې الله تَعَالیٰ د خپل نبی نه نفی د رَمْيِ کړی ده او د ځان دپاره ئې ثبوت کړے دے سره د دینه چې دا فعل نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ کړے دے، معلومه شوه چې «**أَنَّهُ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ**» دویم دلیل دا پیش کوی چې تَرَتُّب د جزاء او سزا په اعمالُ باندی ندے چې د عبد دپاره صنع ضروری شي؛ ځکه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی: «**لَنْ يَدْخُلَ أَحَدٌ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ قَالُوا: وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ قَالَ: وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِي اللهُ بِرَحْمَةٍ مِنْهُ وَفَضْلٍ**»

قوله: و هذا باطلٌ: ۲ـ اجمالی رد او جواب دے: اهل السنة والجماعة دوی ته جواب ورکوی چې د آیت کریمه نه ستاسو دلیل تام ندے بلکه دا ستاسو په خلاف دلیل دے؛ ځکه پدی آیت کریمه کښې الله تَعَالیٰ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره فعل د رَمْيِ ثابت کړے دے فرمائی: «**إِذْ رَمَيْتَ**» معلومه شوه چې په آیت کښې کوم فعل ثابت دے هغه منتفی ندے او کوم چې منتفی دے هغه ثابت ندے، هغه داسی چې د هر فعل دپاره ابتداء او انتهاء وی، پس دلته د رَمْيِ فعل دپاره هم ابتداء ده چې غورزول د شګو دی، او دویم ئې انتهاء ده چې رسوَل د شګو دی سترګو د کفارُ ته. اول فعل رسول کړے دے او دویم فعل الله کړے دے پس معنی د آیت کریمه دا شوه چې «**وَمَا أَصَبْتَ إِذْ حَذَفْتَ وَلَكِنَّ اللهَ أَصَابَ**» یعنی تا رسول ندی کړی کله چې دی او ویشتل بلکه الله رسولی دی. یا معنی دا ده چې «**وَمَا رميت خلقًا إِذْ رميت كسبًا وَلَكِنِ الله رمى حَيْثُ خلقك وَخلق أَسباب الرَّمْى لك وَقُوَّة الْكسب فِيك**»

باقی شو استدلال د دوی د حدیث کریمه نه په نفی د ترتُّب د جزاء په اعمالُ باندی؛ نو د هغی نه جواب دا دے چې قرآن کریم کښې الله تَعَالیٰ فرمائی: «**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**» دا «**با**» د سببیت ده. او حدیث کښې چې راځی «**لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ أَحَدٌ بِعَمَلِهِ**» دا «**با**» د عوض ده یعنی هغه «**با**» ده چې په عوض داخلیږی لکه «**اشتريت العبد بالدراهم**» کښې چې «**با**» ده. اوس کومه «**با**» چې په نفی «**لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ أَحَدٌ بِعَمَلِهِ**» کښې ده دا غیر ده د هغه «**با**» نه چې په اثبات «**جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**» کښې ده. په حدیث کریمه کښې چې «**با**» د عوض شوه؛ نو پدیکښې تردید د دی خبری وشو چې عمل کونکے مستحق د دخول الجنة د عَمَلْ په وجه ندے لکه چې زعم کوی معتزله چې په الله تَعَالیٰ واجب ده چې مطیع جنت ته داخل کړی، بلکه دخول الی الجنة په رَحْمْ، کرم او فضل د الله تَعَالیٰ سره دے. او آیت کریمه کښې چې «**با**» د سببیت شوه؛ نو چونکه خالق الاسباب بالاتفاق الله تَعَالیٰ دے او سبب د طاعت پیدا کول عین رَحْم، کرم او فضل د الله تَعَالیٰ دے لهذا د آیت کریمه او حدیثِ رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقصد یو شو. **و الله اعلم و علمه اتم.**

قِيلَ: إِنَّ الْجَعْدَ أَخَذَ مَقَالَتَهُ عَنْ أَبَانَ بْنِ سَمْعَانَ، وَأَخَذَهَا أَبَانُ مِنْ طَالُوتَ ابْنِ أُخْتِ لَبِيدِ بْنِ الْأَعْصَمِ، وَأَخَذَهَا طَالُوتُ مِنْ لَبِيدِ بْنِ الْأَعْصَمِ الْيَهُودِيِّ السَّاحِرِ الَّذِي سَحَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ الْجَعْدُ هٰذَا فِيمَا قِيلَ مِنْ أَهْلِ حَرَّانَ، وَكَانَ فِيهِمْ خَلْقٌ كَثِيرٌ مِنَ الصَّابِئَةِ وَالْفَلَاسِفَةِ بَقَايَا أَهْلِ دِينِ النُّمْرُودِ الْكَنْعَانِيِّينَ، وَأَخَذَهَا أَيْضًا الْجَهْمُ عَنِ السُّمَنِيَّةِ بَعْضِ فَلَاسِفَةِ الْهِنْدِ، وَهُمُ الَّذِينَ يَجْحَدُونَ مِنَ الْعُلُومِ مَا سِوَى الْحِسِّيَّاتِ، فَهٰذِهِ أَسَانِيدُ الْجَهْمِ تَرْجِعُ إِلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، وَالصَّابِئِينَ وَالْمُشْرِكِينَ، وَالْفَلَاسِفَةِ الضَّالِّينَ، وَاللهُ أَعْلَمُ. ﴿لوامع الأنوار البهية: ١/ ٩١﴾

دلائل اهل السنة والجماعة

قوله: لانّا نفرق بالضّرورة: ۳۔ د اهل السنة والجماعة دلائل ذکر کوی چې دوه قسمه دلائل دی: عقلی ، نقلی. پدی عبارت سره اول دلیل عقلی پیش کوی چې په نمط د قیاس استثنائی وضعی سره ئی ذکر کړے دے ، چې که چرته د حرکت بطش او حرکت ارتعاش په مینځ کښې فرق ښکاره او بدیهی وی ؛ نو لازم ده چې بعض افعال به په اختیار د عبادُ کښې وی لیکن مقدم حق پس تالی هم حق دے. «دلیل حقّیة المقدم» ظاهر دے او «دلیل الملازمة» هم ظاهر دے ؛ ځکه مونږه بداهةً فرق کوو په مینځ د حرکت بطش او حرکت ارتعاش کښې چې اول باختیار العبد او دویم بغیر د اختیار د عبد نه صادرېږی لهذا عبد مجبور محض کیدل باطل شو.

قوله: و لانّه لو لم یکن: دویم دلیل عقلی ذکر کوی په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره. چې که چرته عبد مجبور محض شی ؛ نو صحیح به نه شی مکلف کول د ده په احکامُ باندی او صحیح به نه شی مستحق کرځېدل د ده د ثواب او عقاب په کولو د افعالُ باندی او تالی په اعتبار د شقین سره باطل دے پس مقدم ئی مثل دے. «دلیل الملازمة» ظاهر دے ؛ ځکه په اول صورت کښې لازمیږی تکلیف بما لایطاق ، او په دویم صورت کښې چونکه د عبد دپاره اختیار ثابت نه شو ؛ نو مستحق د ثواب او عقاب په څه باندی کرځی. «دلیل بطلان التالی» په دواړو صورتونو کښې منصوصی دے ؛ ځکه چې بنده مکلف د احکام او مستحق د ثواب عقاب کرځېدل دواړه په نصوصُ سره ثابت دی.

قوله: و لا اسناد الافعال: دریم دلیل عقلی د اهل السنة والجماعة ذکر کوی په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره. چې که د بنده دپاره هیڅ قسم فعل اختیاری ثابت نه شی ؛ نو هغه افعال چې مسبوق بالقصد والاختیار دی د هغی نسبت به عبادُ ته علی سبیل الحقیقة صحیح نه شی بلکه مجازًا به وی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «دلیل بطلان التالی» دا دے چې د اهل لغت پدی خبره اتفاق دے چې بنده ته د هغه افعالُ نسبت حقیقة کیږی چې هغه د بنده نه بالقصد والاختیار صادرېږی لکه «صلّی ، کَتَبَ ، صَامَ» وغیره. «دلیل الملازمة» دا دے چې که د بنده نه اختیار بالکلیه سلب شو ؛ نو ضروری ده چې هغه افعال چې مسبوق بالقصد و الاختیار وی د هغی نسبت به عبد ته مجازًا وی نه چې حقیقةً ، لهذا ثابته شوه چې بعض افعال داسی دی چې په هغی کښې قصد او اختیار د عبد لره دخله شته ؛ نو عبد مجبور محض نه شو.

قوله: بخلاف مثل طال الغلام: غرض د شارح رحمة الله علیه دفع د اعتراض ده چې څه به درته بعض افعال وخایم چې د هغی اسناد به حقیقی وی او په اختیار د عبد کښې به نه وی لکه «طال الغلام ، اِسْوَدَّ لَوْنُهٗ» ؟ **جواب:** آو واقعی بعض افعالِ حقیقیه داسی دی چې په هغی کښې اختیار او قصد د عبد لره دخله نشته خو زمونږه مراد هغه افعال دی چې په هغی کښې اختیار د عبد لره دخله وی.

﴿**فائدة**﴾ په جمله فعلیه کښې کله اسناد فاعل ته حقیقةً کیږی او کله مجازًا کیږی. ١۔ اسناد حقیقی دیته وائی: چې اسناد د فعل اِلیٰ مَا هُوَ لَهٗ ته وشی لکه: یو مسلمان او وائی: «اَنْبَتَ اللهُ الْبَقْلَ»

۲ـ اسناد مجازي ديته وائي چې اسناد د يو فعل وشي لا إلى ما هُوَ لَهُ ته لكه: يو مسلمان كس او وائي: «أنبت الرَّبيعُ الْبَقْلَ» بيا په اسناد حقيقي كښې فعل دوه قسمه وي، ۱ـ قسم هغه افعال دي چې د هغې ظهور د عبد نه بالقصد والاراده كيږي لكه: «صلىّ زيدٌ، كتب عمرٌو، صام بكرٌ، ضرب خالدٌ وغيره»
۲ـ قسم هغه افعال دي چې د هغې ظهور د عبد نه بغير القصد والاختيار كيږي لكه: «طال الغلام، إسودّ لونه»

قوله: و النصوص القطعية: دا عبارت د شارح رحمه الله په دوه طريقو سره لګي. يو دا چې دا تتمه د ماقبل دليل عقلي شي حاصل به ئې دا شي چې كه بنده مجبور محض شي؛ نو بيا به بنده ته د افعال اختياريه نسبت حقيقةً صحيح نه شي حلانكه نصوص قطعيه د دې نفي كوي لكه دا قول د الله تعالىٰ شو: جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُوْنَ، دغه شان دا قول د الله تعالىٰ شو: فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ پدې آيتين كښې د عمل او شآء نسبت عبد ته شوے دے.

دويم دا چې دا عبارت د شارح رحمه الله مستقل دليل نقلي وګرځي حاصل به دا شي چې نصوص قطعيه د جبر نفي كوي لكه دا قول د الله تعالىٰ شو: جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُوْنَ دا آيت كريمه دال دے پدې باندې چې د بنديانو په اعمالُ باندې جزاء مرتب كيږي او جزاء چونكه په اختياري افعال مرتب كيږي لهٰذا د عبد دپاره افعال اختياريه ثابت شو. دغه شان د باري تعالىٰ وينا ده: فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَآءَ فَلْيَكْفُرْ دا آيت صريح دليل دے د دې چې ايمان او كفر د افعال اختياريه د عِبادُ نه دي.

بَيَانُ اِعْتِرَاضَاتِ الْجَبْرِيَّةِ وَالْجَوَابُ عَنْهَا

فَإِنْ قِيْلَ بَعْدَ تَعْمِيْمِ عِلْمِ اللهِ تَعَالىٰ وَ إِرَادَتِهِ الْجَبْرُ لَازِمٌ قَطْعًا؛ لِأَنَّهُمَا إِمَّا أَنْ يَّتَعَلَّقَا بِوُجُوْدِ الْفِعْلِ، فَيَجِبُ أَوْ بِعَدَمِهِ، فَيَمْتَنِعُ وَلَا اِخْتِيَارَ مَعَ الْوُجُوْبِ وَ الْاِمْتِنَاعِ؟ قُلْنَا يَعْلَمُ و يُرِيْدُ أَنَّ الْعَبْدَ يَفْعَلُهُ أَوْ يَتْرُكُهُ بِاخْتِيَارِهِ، فَلَا إِشْكَالَ. فَإِنْ قِيْلَ فَيَكُوْنُ فِعْلُهُ الْاِخْتِيَارِيُّ وَاجِبًا أَوْ مُمْتَنِعًا وَهٰذَا يُنَافِي الْاِخْتِيَارَ؟ قُلْنَا إِنَّهُ مَمْنُوْعٌ، فَإِنَّ الْوُجُوْبَ بِالْاِخْتِيَارِ مُحَقِّقٌ لِلْاِخْتِيَارِ لَا مُنَافٍ لَهُ، وَأَيْضًا مَنْقُوْضٌ بِأَفْعَالِ الْبَارِيْ تَعَالىٰ. ترجمه: پس كه او ويلے شي په طور د اعتراض چې پس د تعميم د علم د الله تعالىٰ او د ارادے د هغه نه جبر يقينا لازم دے؛ ځكه چې علم او اراده د الله تعالىٰ به يا متعلق وي د وجود فعل سره، پس واجب شو دغه فعل، او يا به د عدم سره متعلق وي پس ممتنع شو دغه فعل، او نشته دے اختيار سره د وجوب او امتناع نه؟ مونږه وايو په جواب كښې چې علم او اراده د الله تعالىٰ پدې ده چې عبد به كوي دې كار لره او يا به ئې پرېږدي په خپل اختيار سره، پس نشته څه اشكال. پس كه او ويلے شي په طور د اعتراض چې بيا خو فعل اختياري د عبد واجب شو او يا ممتنع شو او دا منافي دے د اختيار سره؟ مونږه وايو په جواب كښې چې دا ممنوع ده "يعنى نه ئې منو"؛ ځكه چې وجوب بالاختيار ثابتونكے "يقيني كونكے" دے اختيار لره نه دا چې منافي دے د اختيار سره. دا رنګے دا اعتراض مات دے په افعال د باري تعالىٰ باندې.

تشریح: قوله: فان قيل بعد تعميم علم الله تَعَالیٰ: ٤ ـ سلسله د اعتراضاتُ شروع کوی چې واردیږی په اهل السنة و الجماعة باندی. منشأ د اعتراض مخکښې دا خبره ده چې په علم او اراده د باری تَعَالیٰ کښې تعميم دے. حاصل د اعتراض دا دے چې جبریه وائی: چې کله افعال العباد په علم د الله تعالی کښې دی او په اراده د باری تَعَالیٰ سره صادریږی ؛ نو د بنده مجبور محض کیدل لازمًا ثابتیږی ؛ ځکه چې دغه علم او اراده به یا د فعل العبد د وجود سره متعلق وی او یا به د عدم سره متعلق وی ، په اول صورت کښې دغه فعل العبد ضرورةً واجب الوجود شو ، او په دویم صورت کښې ضرورةً ممتنع الوجود شو ، او دا ظاهره ده چې د وجوب او امتناع سره اختیار نه جمع کیږی ؛ ځکه په اختیار کښې استوآء الامرین وی نه ئې وجود ضروری وی او نه ئې عدم پس جبر لازم شو؟

قوله : قلنا يعلم ويريد: د جواب حاصل دا دے: چې د علم الهی او ارداة الواجب تعلق د فعل العبد سره مطلقا ندے بلکه بعد اختیار العبد دے ، یعنی اول عبد دغه فعل لره مختار کړی پس د هغی نه ورسره علم او اراده د باری تَعَالیٰ متعلق شی پدی طریقه چې بنده به دغه فعل په خپل اختیار سره کوی او یا به ئې پریږدی ، معلومه شوه چې بنده مجبوره ندے پس اشکال ختم شو.

قوله: فان قيل فيكون فعله الاختياری: د دویم اعتراض منشأ د ما قبل اعتراض جواب دے. چې تاسو وائی چې تعلق د علم او اراده د باری تَعَالیٰ پس د اختیار العبد نه د فعل العبد سره په مذکوره طریقه باندی راځی ؛ نو بیا خو پس د اختیار العبد نه دغه فعل واجب یا ممتنع شو لهذا جبر بیا لازم شو ؛ ځکه دا خو دغه زړه خبره شوه ، فرق ئې صرف دا شو چې مخکښې دا وه چې مطلق فعل العبد واجب یا ممتنع وو او دلته دا چې فعل اختیاری د عبد واجب یا ممتنع شو. او د وجوب امتناع سره خو اختیار نه جمع کیږی ؟

قوله: قلنا انه ممنوعٌ فانَّ الواجب: دا جواب په طور د ممانعه سره دے ، چې دا قسم وجوب نفی د اختیار نه کوی بلکه اختیار نور یقینی کوی او مضبوطوی ، یعنی د الله تَعَالیٰ په علم کښې دا ده چې بنده به دا فعل په خپل اختیار سره کوی یا به ئې ترک کوی پس د بنده نه صدور د فعل بطریق الاختیار دغه اختیار لره خه یقینی کوی دا قسم وجوب د اختیار سره منافی ندے ، منافات به هله وو چې اختیار د عبد د وجود د فعل سره متعلق وے او علم او اراده د الله تَعَالیٰ د عدم وجود د فعل سره متعلق وے ، بیا واقعی چې عبد مجبور محض گرځیدلو.

قوله: و ايضا منقوض: شارح رحمۃ اللہ علیہ دویم جواب کوی د مذکوره اعتراض نه ، چې که وجوب بالاختیار د اختیار سره منافی وی ؛ نو بیا خو لازمیږی دا چې الله تَعَالیٰ دی فاعل بالاختیار نه شی او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**بطلان التالی**» ظاهر دے **کما ثبت ان الله تَعَالیٰ فاعل بالاختیار.**

«**دليل الملازمة**» دا دے چې کله ستاسو په نیز باندی وجوب بالاختیار د اختیار منافی شو ؛ نو ظاهره ده چې الله تَعَالیٰ فاعل بالاختیار نه شو ؛ ځکه چې د الله تَعَالیٰ علم او اراده د خپلو افعالُ سره متعلق ده یقینا چې د هغی په وجه باندی د هغه افعالُ وجود ضروری او واجب گرځی. **فما هو جوابكم فهو جوابنا.**

فَإِنْ قِيلَ لَا مَعْنٰى لِكَوْنِ الْعَبْدِ فَاعِلًا بِالْإِخْتِيَارِ إِلَّا كَوْنَهُ مُوْجِدًا لِأَفْعَالِهِ بِالْقَصْدِ وَ الْإِرَادَةِ وَ قَدْ سَبَقَ أَنَّ اللهَ تَعَالٰى مُسْتَقِلٌّ بِخَلْقِ الْأَفْعَالِ وَ إِيْجَادِهَا وَ مَعْلُوْمٌ أَنَّ الْمَقْدُوْرَ الْوَاحِدَ لَا يَدْخُلُ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ مُسْتَقِلَّتَيْنِ ؟ قُلْنَا لَا كَلَامَ فِيْ قُوَّةِ هٰذَا الْكَلَامِ وَ مَتَانَتِهِ إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ بِالْبُرْهَانِ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللهُ تَعَالٰى ، وَبِالضَّرُوْرَةِ أَنَّ لِقُدْرَةِ الْعَبْدِ وَ إِرَادَتِهِ مَدْخَلًا فِيْ بَعْضِ الْأَفْعَالِ كَحَرَكَةِ الْبَطْشِ دُوْنَ الْبَعْضِ كَحَرَكَةِ الْإِرْتِعَاشِ إِحْتَجْنَا فِي التَّفَصِّيْ عَنْ هٰذَا الْمَضِيْقِ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ اللهَ خَالِقٌ وَ الْعَبْدُ كَاسِبٌ ، وَ تَحْقِيْقُهُ أَنَّ صَرْفَ الْعَبْدِ قُدْرَتَهُ وَ إِرَادَتَهُ إِلَى الْفِعْلِ كَسْبٌ ، وَ إِيْجَادُ اللهِ تَعَالٰى الْفِعْلَ عَقِيْبَ ذٰلِكَ خَلْقٌ ، وَ الْمَقْدُوْرُ الْوَاحِدُ دَاخِلٌ تَحْتَ قُدْرَتَيْنِ لٰكِنْ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ ، فَالْفِعْلُ مَقْدُوْرُ اللهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْإِيْجَادِ وَ مَقْدُوْرُ الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ ، وَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْمَعْنٰى ضَرُوْرِيٌّ وَ إِنْ لَمْ نَقْدِرْ عَلٰى أَزْيَدَ مِنْ ذٰلِكَ فِيْ تَلْخِيْصِ الْعِبَارَةِ الْمُفْصِحَةِ عَنْ تَحْقِيْقِ كَوْنِ فِعْلِ الْعَبْدِ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالٰى وَ إِيْجَادِهِ مَعَ مَا لِلْعَبْدِ فِيْهِ مِنَ الْقُدْرَةِ وَ الْإِخْتِيَارِ ، وَ لَهُمْ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا عِبَارَاتٌ ، مِثْلُ أَنَّ الْكَسْبَ وَاقِعٌ بِآلَةٍ ، وَالْخَلْقَ لَا بِآلَةٍ ، وَ الْكَسْبَ مَقْدُوْرٌ وَقَعَ فِيْ مَحَلِّ قُدْرَتِهِ وَ الْخَلْقَ لَا فِيْ مَحَلِّ قُدْرَتِهِ ، وَ الْكَسْبُ لَا يَصِحُّ إِنْفِرَادُ الْقَادِرِ بِهِ وَ الْخَلْقُ يَصِحُّ. **ترجمه:** پس كه او ويلے شى په اعتراض كښې چې نشته دے معنى د كيدلو د عبد فاعل بالاختيار مگر كيدل د ده موجد د خپلو افعالو په قصد او اراده سره. او دا خبره مخكښې تيره شوى ده چې الله تَعَالٰى مستقل دے په پيدا كولو د افعال او ايجاد د ديكښې. او معلومه ده چې يو مقدور نه شى داخليدلے لاندے د قدرتين مستقلتين نه ؟ مونږه وايو په جواب كښې چې نشته دے څه خبره په قوت د دى كلام او مضبوطيا د دى كښې ، مگر دومره ده چې هر كله ثابته شوه په دليل سره دا خبره چې خالق صرف يو الله تَعَالٰى دے. او په بديهى طريقے سره دا خبره هم ثابته ده چې بيشكه د قدرت او ارادے د بنده دپاره هم څه نه څه دخله شته په بعض افعال كښې لكه حركت د حملے شو. علاوه د بعض نه لكه حركت د كزنى شو. مونږه محتاج شو په خلاصى كښې د دى تنگ ځائے «مشكل» نه وينا ته پدى خبره چې الله تَعَالٰى خالق دے او بنده كاسب دے ، او تحقيق د دئ دا دے چې كرځول د بنده قدرت او ارادے خپلے لره يو كار ته كسب دے ، او موجود كول د الله تَعَالٰى فعل لره پس د دينه خلق دے ، او يو مقدور «تيك ده چې» دا خل دے لاندى د قدرتين نه ليكن دا په جهتين مختلفتين سره. پس فعل مقدور د الله تَعَالٰى دے په جهت د ايجاد باندى ، او مقدور د عبد دے په جهت د كسب باندى. او دومره قدرى خبره بديهى ده ، اگر چې مونږه قدرت نه لرو په مختصر كولو د صفا عبارت كښې د تحقيق د كيدلو د فعل العبد نه په خلق د الله او ايجاد سره ، سره د دينه چې د بنده دپاره پكښې شته دے د قدرت او اختيار نه. او د مشائخ دپاره د خلق او كسب په مينځ كښې د فرق عبارات دى. مثلا دا چې بيشكه كسب واقع كيږى په آلے سره او خلق بغير د آلے نه ، او كسب داسى مقدور دے چې واقع كيږى په محل د قدرت خپل كښې او خلق په محل د قدرت كښې نه واقع كيږى ، او كسب نه صحيح كيږى يواځے والے د قادر پدى باندى او په خلق كښې صحيح كيږى.

تشریح: قوله: فان قيل لامعنى: دريم اعتراض را نقل كوى د جبريه په اهل السنة و الجماعة باندى. چې ستاسو دا رائې چې عبد مختار فى بعض الافعال دے صحيح نده ؛ ځكه كه دا رائې صحيح شى ؛ نو لازم به شى توارد د علتين مستقلتين په معلول واحده باندى او يا دا چې لازم به شى كيدل د مقدورِ واحد لاندى د قدرتين مستقلتين نه او تالى په اعتبار د شقين سره باطل دے پس مقدم ئى مثل دے. **«دليل بطلان التالى»** ظاهر دے ؛ ځكه چې لازميږى يا تحصيل د حاصل او يا كون د شيئ واحد موجود په وجودين سره او دا دواړه خبرى باطل دى. **«دليل الملازمة»** دا دے چې تاسو وائى عبد فاعل بالاختيار دے په بعض افعال كښې ، بل طرف ته مخكښې دا ثابته شوى ده چې د كل افعال العباد خالق او موجِد صرف يو الله تَعَالٰى دے لهذا ستاسو د مذهب نه لازم شو

توارد د علتين مستقلتين په معلول واحده باندې او دغه شان لازم شوه وقوع د مقدور واحد تحت القدرتين المستقلتين. خلاصه دا شوه چې يا خو عبد مجبور محض تسليم کړئ او يا عبد لره مختار کل تسليم کړئ. اوس شق ثاني په اتفاق د فريقين باطل دے لهذا شق اول متعين شو؟

قوله: قلنا لاكلام في قوة: شارح رحمة الله عليه اول مقام د دې اعتراض ذکر کوي او بيا تفصيلا جواب کوي. فرمائي: د جبريه دا اعتراض واقعي ډير مضبوط او قوي اعتراض دے پديکښې مونږه څه نه شو ويلے. خو بل طرف ته دا خبره ثابته شوې ده چې الله تَعَالیٰ خالق او موجد د افعال العباد دے، يعني په خلق او ايجاد د افعال العباد کښې مؤثر حقيقي قدرت د واجب تَعَالیٰ دے، بل طرف ته د قدرت او ارادے د بنده دپاره هم يقينًا په بعض افعال کښې دخله شته لکه حرکت د بطش «حملے» اګر چې په بعض نورو کښې نشته لکه حرکت د اِرتعاش شو. اوس دا صريح تناقض شو پدې معنی چې يو فعل دے هم پکښې قدرت د الله تَعَالیٰ لره دخله ده او هم پکښې قدرت د عبد لره؛ نو مونږه هم راګير شو پدې مشکل کښې چې څه وکړو او د دې فعل نسبت چا ته وکړو؟ پس مونږه مجبورًا د ځان خلاصولو دپاره د دې مشکل نه دا قول اوکړو چې الله تَعَالیٰ خالق د أفعال العباد دے او عبد ئې کاسب دے، يعني تقسيم مو وکړو.

قوله : و تحقيقه أنّ صرف العبد: غرض د شارح رحمة الله عليه تحقيق او تفصيل د جواب کول دي پدې شان چې مذکور اعتراض هم دفع شي او د دې سره سره د خلق او کسب په مينځ کښې فرق هم واضح شي. حاصل ئې دا دے چې الله تَعَالیٰ خالق او بنده کاسب کيدل د دې مطلب دا دے چې بنده يو کار کوي او خپله اراده او قدرت هغې ته متوجه «صَرف» کړي؛ نو پس د توجه العبد نه الله تَعَالیٰ دغه فعل لره وجود ورکوي، اوس په دغه فعل کښې يو د بنده تصرف دے او دويم د الله تَعَالیٰ تصرف دے د بنده تصرف ته کسب او بنده ته کاسب وائي، او د الله تَعَالیٰ تصرف ته خلق او الله تَعَالیٰ ته خالق وائي. پس مقدورِ واحد تحت القدرتين داخل خو شو ليکن **لا بجهةٍ واحدةٍ** بلکه **بجهتينِ مختلفتَين**؛ ځکه د بنده تصرف په مرتبه د کسب کښې او د الله تَعَالیٰ تصرف په مرتبه د خلق کښې شو. او مقدور واحد تحت القدرتين چې کله بجهتَين مختلفتَين واقع شي؛ نو دا جائز ده، پس کومه وقوع چې ناجائز ده هغه راغلې نده او کومه چې راغلې ده هغه ناجائز نده.

قوله: و هذا القدر من المعنى: مقصد د شارح رحمة الله عليه د دې عبارت نه وضاحت د دې خبرې دے چې معترض چې بره کوم اعتراض کړے وو د اجتماع النقيضين يا د توارد د علتين مستقلتين په معلول واحده باندې او د هغې چې مونږه کومه توجيه مونږه وکړه چې الله جل شانه خالق او بنده کاسب د دغه فعل دے دا خبره يقيني ده او د دومره وضاحت مونږه قدرت لرو اګر چې مونږه د دينه په زيات واضح عبارت باندې قدرت نه لرو پدې مسئله کښې چې فعل العبد په خلق د الله تَعَالیٰ سره دے او د دې سره سره اختيار د عبد لره پکښې هم دخله شته، يعني دا توجيه مونږه په داسې واضح عبارت سره بيان کړه چې د دې نور وضاحت ته هيڅ قسم ضرورت نشته، پاتې شو مذهب د مخالفينُ چې معتزله او جبريه دي؛ نو د هغوی د خلاصې لاره نشته؛ ځکه معتزله عبد ته مختار کل او جبريه ورته مجبور محض وائي، او مونږه الله تَعَالیٰ لره خپله مرتبه او بنده لره خپله مرتبه ورکړه. د خلق او کسب وضاحت په مثال سره داسې دے چې مثلًا: يو زميندار دے چې هغه زمکه واړوي،

تخم وکری ، اوبه خوړ وکړی دا کسب دے چې بنده وکړو. خو د دینه روسته د دغه دانے نه تیغ راخیژول ، غټول ، په هغی کښې وږی او میوه پیدا کول دا خلق دے چې الله تعالیٰ ئې کوی.

بَيَانُ الْفُرُوْقِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَالْكَسْبِ

قوله: و لهم فی الفرق: شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره فرق ذکر کوی په مینځ د خلق او کسب کښې. حاصل ئې دا دے چې مشائخ متکلمین د خلق او کسب په مینځ کښې د فرق مختلف تعبیرات کړی دی.

۱۔ «**ان الکسب واقع بألة**» یعنی کسب چې فعل العبد دے آلے ته محتاج وی دغه آله عامه ده که ظاهری وی لکه اعضآء شو، او که باطنی وی لکه عقل ، زړه ، سوچ ، فکر وغیره شو. او خلق چې فعل د الله دے هیڅ قسم آلے ته محتاج ندے.

۲۔ «**و الکسب مقدورٌ وقع**» یعنی د کسب مفعول داسی مقدور دے چې واقع کیږی په محل د قدرت کښې ، لکه حرکت د زید یو مکسوب دے چې واقع دے په ذات د زید کښې. او د خلق مفعول داسی مقدور دے چې په محل د خلق کښې نه واقع کیږی لکه دغه حرکت د زید د الله تعالیٰ مخلوق دے خو په ذات د باری تعالیٰ کښې ندے واقع چې کنی الله تعالیٰ موصوف دے په حرکت باندی ؛ ځکه بیا خو الله تعالیٰ محل د حوادث کرځی وهذا باطل.

۳۔ «**و الکسب لا یصحّ انفراد القادر**» یعنی کسب «چې په قدرت د بنده سره کیږی» یو داسی مقدور دے چې انفراد د قادر «چې بنده دے» پکښې نه صحیح کیږی بلکه نسبت به ئې الله تعالیٰ هم کوی ؛ ځکه مؤثر حقیقی خو الله تعالیٰ دے ؛ نو داسی به وائی چې زید لاس لړه حرکت په توفیق د الله تعالیٰ سره ورکړو ، په خلاف د خلق «چې په قدرت د خالق سره کیږی» پدیکښې انفراد د الله تعالیٰ صحیح دے ؛ ځکه الله تعالیٰ په خپلو افعال کښې چاته محتاج ندے او نه ئې څه ضرورت شته.

فَإِنْ قِيْلَ فَقَدْ أَثْبَتُّمْ مَا نَسَبْتُمْ إِلَى الْمُعْتَزِلَةِ مِنْ إِثْبَاتِ الشَّرْكَةِ ؟ قُلْنَا الشَّرْكَةُ أَنْ يَجْتَمِعَ إِثْنَانِ عَلٰى شَيْءٍ وَ يَتَفَرَّدُ كُلٌّ مِنْهُمَا بِمَا هُوَ لَهُ دُوْنَ الْآخَرِ ، كَشُرَكَاءِ الْقَرْيَةِ وَ الْمَحَلَّةِ ، وَ كَمَا إِذَا جُعِلَ الْعَبْدُ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ وَ الصَّانِعُ خَالِقًا لِسَائِرِ الْأَعْرَاضِ وَالْأَجْسَامِ ، بِخِلَافِ مَا أُضِيْفَ أَمْرٌ إِلٰى شَيْءٍ بِجِهَتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ كَالْأَرْضِ تَكُوْنُ مِلْكًا لِلّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ التَّخْلِيْقِ وَ لِلْعِبَادِ بِجِهَةِ ثُبُوْتِ التَّصَرُّفِ ، وَ كَفِعْلِ الْعَبْدِ يُنْسَبُ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى بِجِهَةِ الْخَلْقِ وَ إِلَى الْعَبْدِ بِجِهَةِ الْكَسْبِ. فَإِنْ قِيْلَ فَكَيْفَ كَانَ كَسْبُ الْقَبِيْحِ قَبِيْحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ بِخِلَافِ خَلْقِهِ ؟ قُلْنَا لِأَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ أَنَّ الْخَالِقَ حَكِيْمٌ لَا يَخْلُقُ شَيْئًا إِلَّا وَ لَهُ عَاقِبَةٌ حَمِيْدَةٌ وَ إِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهَا فَجَزَمْنَا بِأَنَّ مَا نَسْتَقْبِحُهُ مِنَ الْأَفْعَالِ قَدْ يَكُوْنُ لَهُ فِيْهَا حِكَمٌ وَ مَصَالِحُ كَمَا فِيْ خَلْقِ الْأَجْسَامِ الْخَبِيْثَةِ الضَّارَّةِ الْمُؤْلِمَةِ بِخِلَافِ الْكَاسِبِ فَإِنَّهُ قَدْ يَفْعَلُ الْحَسَنَ وَ قَدْ يَفْعَلُ الْقَبِيْحَ فَجَعَلْنَا كَسْبَهُ لِلْقَبِيْحِ مَعَ وُرُوْدِ النَّهْيِ عَنْهُ قَبِيْحًا سَفَهًا مُوْجِبًا لِاسْتِحْقَاقِ الذَّمِّ وَ الْعِقَابِ. **ترجمة:** پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې بیشکه تاسو ثابت کړه هغه چې تاسو ئې نسبت کولو معتزلۆ ته د ثابتولو د شرکت نه ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې شرکت خو دا

دے چې جمع شی دوه کسان په یو څیز کښې او بیا هر یو منفرد او یواځې شی په هغه څه کښې چې د هغه دپاره وی علاوه د هغه بل نه. لکه شرکآء د یو کلی یا د یوے محلے ، او یا لکه چې وګرځولے شی بنده خالق د خپلو افعالو او صانع خالق د ټولو اعراضُ او اجسامُ ، په خلاف د هغه چې اضافت وشی د یو امر شیئین ته په جهتین مختلفتین سره لکه زمکه چې ګرځی ملک د الله تَعَالیٰ په جهت د تخلیق او ملک د بنده په جهت د ثبوت د تصرف باندې ، او لکه فعل العبد چې نسبت ئی الله تَعَالیٰ کیږی د جهت خلق نه او عبد ته ئی نسبت کیږی د جهت د کسب نه. پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې پس څنګه ګرځی د قبیح کسب کول قبیح او بے وقوفی او د ذم مستحق ګرځیدونکی په خلاف د خلق د دی باندې ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې بیشکه ثابته شوی ده دا چې خالق حکیم ذات دے هغه نه پیدا کوی یو څیز لره مګر د هغې دپاره ستایلے شوے انجام وی اګر چې مونږه نه یو خبر د هغې نه ، پس مونږه یقین وکړو چې هغه څه چې مونږه ئی قبیح ګنړو د افعالُ نه کله وی د الله تَعَالیٰ دپاره په هغې کښې حِکمتونه او مصلحتونه ، لکه په پیدایش د اجسام خبیثه ضاره دردِ وړکونکو کښې ، په خلاف د کاسب باندې ؛ ځکه چې دے کله کوی څه او کله کوی قبیح کار لره ، پس مونږه وګرځوو کسب د ده قبیح لره سره د وارد کیدو د منعی نه د هغې نه قبیح ، سفاهت او واجبونکی مستحق ګرځیدو د ذم او عقاب لره.

تَشْرِیْحُ: قوله: فان قیل فقد اثبتم: دا څلورم اعتراض دے د جانب د جبریه نه په اهل السنة والجماعة باندې. چې اے اهل السنة والجماعة تاسو خو مصداق د دی مقولے وګرځیدلئ چې **"فرّ من المطر و قام تحت المیزاب"** یعنی (د باران نه تختیدی د پرنالی لاندی دی شپه شوه) هغه داسی چې کله معتزلؤ دا عقیده پیش کړه چې بندګان خالقین د خپلو افعال اختیاریه دی تاسو په معتزلؤ دا الزام ولګوو چې دوی د الله تَعَالیٰ سره په خالقیت کښې شریک جوړ کړو چې دوی بنده خالق د خپلو افعالُ وګنړلو حلانکه خالق خو یواځے واجب تَعَالیٰ دے. بلکه علمآء د ماورآء النهر پکښې نوره غلو وکړه چې: **«المجوسُ أسعَدُ حَالًا منهُمْ»** نو دا الزام خو په تاسو هم عائد دے ؛ ځکه چې تاسو فعل العبد لره هم مقدور العبد کړو او هم دغه فعل العبد مقدور د الله تَعَالیٰ هم دے لهذا تاسو عبد لره د الله تَعَالیٰ شریک جوړ کړو؟

قوله : قلنا الشرکة: جواب دا دے چې په مونږه باندې د شرک الزام نه لګی بلکه د شرک معنی تا نده پیژندلی ، د شرک یوه معنی دا ده چې مثلا دوه کسان په یو شئ کښې شریک وی او بیا هر یو د دوی نه په خپله حصه کښې منفرِد وی پدی شان چې یو د بل سره په خپله معین حصه کښې بیا شرکت نه لری. لکه د یو کلی یا محلے شرکآء چې دوی پدی خبره کښې ټول په دغه کلی یا محله کښې اوخیږی شریک دی ؛ ځکه خو چې د کوم یو نه تپوس کوی چې دا د چا کلے یا محله ده هغه وائی: دا زمونږه کلے او محله ده. خو بیا په دغه کلی او محله کښې د هر چا کور جدا جدا وی چې د بل کلی وال ورسره پکښې شرکت نه وی. پدی معنی سره په شرک مونږه نه یو قائل چې مثلا مونږه وایو چې عبد خالق د خپلو افعالُ دے او صانع تَعَالیٰ د ټولو اعراضُ او اجسامُ خالق دے. او که د یو شئ نسبت دوه څیزونو ته په جدا جدا جهت سره وشی ؛ نو دیته شرک نه وائی لکه زمکه چې مملوکه د الله تَعَالیٰ ده خو په دی جهت چې الله تَعَالیٰ ئی خالق دے ، او مملوکه د عبد ده خو په دی جهت چې عبد پکښې تصرف کوی. دغه شان مونږ چې د فعل العبد اضافت الله تَعَالیٰ او عبد دواړو ته کوو چې دا مقدور د دواړو دے ، خو په جهتونو کښې فرق دے الله تَعَالیٰ ته ئی نسبت کوو د جهت د خلق نه ، او بنده ته ئی نسبت کوو د جهت د کسب نه پس شرک نه لازمیږی په مونږه باندې او د جبریه اعتراض مکمل بے ځایه دے.

قوله: فان قيل فكيف كان كسب: د جبريه د طرف نه پنځم اعتراض دے په اهل السنة والجماعة باندې. چې اے اهل السنة والجماعة! تاسو خو متعلّق د خلق او کسب يو شئ وګرځوو چې فعل العبد دے؛ نو څه وجه ده چې کسب القبيح، قبيح دے او مرتکب د دې مستحق د ذم في الدنيا او عذاب في الاخرة دے په خلاف د خلق القبيح چې هغه نه قبيح دے او نه پکښې ذم او عقاب شته، سره د دينه چې خلق الفعل قوي دے او کسب الفعل ضعيف دے؛ نو تاسو څنګه ضعيف شئ موجب د جُرم او قُبح ګرځوئ او قوي نه ګرځوئ دا ولې؟

قوله: قلنا لانه قد ثبت: حاصل د جواب دا دے چې بنا د قُبح او ذَمْ په قوّتْ او ضُعْف باندې نده بلکه په حِکْمت ده. پدې معنې چې الله تَعَالىٰ خالق دے او خالق حکيم وي او حکيم چې کوم کار هم کوي؛ نو هغه د حکمتونو او مصلحتونو نه خالي نه وي، اګر چې مونږه د دغه حکمتونو او مصلحتونو ادراک نه شو کولے، هم دغه وجه ده چې کوم افعال مونږه په ظاهر کښې قبيح ګڼړو دا يقيني خبره ده چې په هغې کښې به خامخا څه حکمتونه او مصلحتونه وي.

قوله: كما في خلق الاجسام: مثال پيش کوي چې الله تَعَالىٰ خلق د اجسام خبيثه ضاره کړے دے لکه مار، لړم، ماشې، مچان وغيره اشيآء شو چې په ظاهر کښې زمونږه په نظر کښې اګر چې د دې څه فائده نه ښکاري بلکه خبيث، مُضِر او تکليف ورکونکې اشيآء دي، ليکن په حقيقت کښې د دې په پيدايش کښې ډير زيات حکمتونه او مصالح دي مثلا: په دنيا کښې چې څومره زهريله ګيسونه او هواګانے دي دغه مُضِر حيوانات هغے لره راکاږي چې انسانان د هغې د ضرر نه محفوظ پاتې شي. د مار پوستکے په ډيرو دوايانو کښې استعماليږي، او لړم هم په دوايانو کښې استعماليږي.

﴿واقعة﴾ يو سړي ګونګټ لره وليدلو چې د ګندګئ نه ئې غونډارے جوړ کړے وو او رغړوو ئې. د تماشے نه روسته د دې سړي د خولې نه دا خبره او وتله چې "يا الله دا شئ دې څه له پيدا کوو دا خو سراسر ګندګي ده" الله تَعَالىٰ دغه سړي ته خودله بيماري پرې ولګيده او سترږے ئې خرابې شوې، ډير علاجونه ئې وکړه خو روغ نه شو، آخر يو حکيم له لاړو هغه ورته دوائي تجويز کړه چې ستا علاج دا دے چې د ګندګئ واله ګونګټ به وچ کړې او بيا به ئې ميده کړې او د رانجو په شان به ئې په سترږو استعمال کړې ته به خه شي. هغه کس چې دا کار وکړو؛ نو روغ شو. سړي سبق واغستو چې واقعي د دې ګونګټ پيدا کول خو ډير ضروري وو، تائب شو او خپله خبره ئې واپس واغسته.

قوله: بخلاف الكاسب فانه: يعنې په خلاف د کاسب چې بنده دے، چونکه بنده حکيم ندے لهذا د ده هر يو کار د حکمت نه وي بلکه کله خه او کله بد کارونه کوي. پدې وجه د بنده هغه عمل چې قبيح دے او دائي مرتکب شي با وجود د دې چې شريعت ده لره د دغه کار نه منع کړے هم دے مونږه قبيح ګرځوو، او موجب د ذم في الدنيا او عقاب في الاخرة ئې ګرځوو.

دَفْعُ الاِعْتِرَاضِ

﴿والحَسَنُ مِنهَا﴾ اَىْ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ ، وَ هُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقُ الْمَدحِ فِى الْعَاجِلِ وَ الثَّوَابِ فِى الْاٰجِلِ ، وَ الْاَحْسَنُ اَن يُّفَسَّرَ بِمَا لَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقًا لِلذَّمِّ و الْعِقَابِ ؛ لِيَشْمَلَ المُبَاحَ ﴿بِرَضَآءِ اللهِ تَعَالىٰ﴾ اَىْ بِاِرَادَتِه مِنْ غَيْرِ اِعْتِرَاضٍ ﴿وَالْقَبِيحُ مِنْهَا﴾ وَ هُوَ مَا يَكُوْنُ مُتَعَلَّقُ الذَّمِّ فِى الْعَاجِلِ وَ الْعِقَابِ فِى الْاٰجِلِ ﴿لَيْسَ بِرَضَاهُ﴾ لِمَا عَلَيْهِ مِنَ الْاِعْتِرَاضِ ، قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ، يَعْنِىْ اَنَّ الْاِرَادَةَ وَ الْمَشِيَّةَ وَالتَّقْدِيْرَ يَتَعَلَّقُ بِالْكُلِّ ، وَالرِّضَآءُ وَ الْمَحَبَّةُ وَ الْاَمْرُ لَا يَتَعَلَّقُ اِلَّا بِالْحُسْنِ دُوْنَ الْقَبِيْحِ. **ترجمة:** او ښه د افعال د بندګانو نه يعنی هغه چې متعلق د مدح ګرځی په دنيا کښې او متعلق د ثواب ګرځی په آخرت کښې ، او ډيره ښه دا ده چې دا تفسير ئی وشی چې نه ګرځي متعلق د ذم او عقاب ؛ د دی دپاره چې مباح ته هم شامل شی. په رضا د الله تَعَالىٰ سره صادرېږی يعنی په اراده د الله تَعَالىٰ سره بغير د اعتراض نه. او قبيح د افعال العباد نه ، او دا هغه دی چې متعلق د ذم ګرځی په دنيا کښې او عذاب ګرځي په آخرت کښې ، ندی په رضا د الله تَعَالىٰ سره ؛ د وجه د هغه نه چې وی پدی باندی د اعتراض نه ، ويلی دی الله تَعَالىٰ: **وَلَا يَرْضٰى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ** يعنی نه خوښوی الله تَعَالىٰ د بنديانو دپاره کفر لره. يعنی «غرض د مصنف رحمۃ اللہ علیه دا دے چې» اراده او مشيت او تقدير متعلق ګرځی د ټولو سره ، او رضا او محبت او امر نه متعلق کيږی مګر د ښه افعالُ سره نه د بد افعالُ سره.

تَشْرِيْحْ: قوله: و الحسن منها. ربط: مخکښې مصنف رحمۃ اللہ علیه بيان د تعميم د اراده ، مشيت او علم د الله تَعَالىٰ وکړو چې د هغی نه دا وهم پيدا شو چې څنګه تعميم په اراده ، مشيت ، تقدير او علم د باری تَعَالىٰ کښې دے ؛ نو دغه تعميم به په رضاء ، محبت او أمر د باری تَعَالىٰ کښې هم وی څه ؟ ماتن رحمۃ اللہ علیه جواب کوی چې نه په رضاء ، محبت او أمر د باری تَعَالىٰ کښې تعميم نشته بلکه دا صرف د افعال حسنه سره متعلق کيږی نه د افعال قبيحه سره. **بالفاظ ديګر:** غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره فرق ذکر کول دی په مينځ د اراده ، مشيت او رضآء ، محبت کښې او دا ثابتوی چې تمام افعال العباد تحت ارادة الله تَعَالىٰ و مشيئته دی خو تحت رضآء الله تَعَالىٰ و محبته ندی بلکه بعض افعال تحت رضآء الله و محبته دی چې هغه افعال حسنه دی.

قوله: اى من افعال العباد: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه تعين د مرجع د ضمير مجرور د «**منها**» کول دی.

قوله: و هو ما يكون متعلق: شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره د بيان د تعريف د فعلِ حسن د عبادُ دے چې د دی سره به د فعلِ قبيح د عبادُ هم تعريف وشی. حاصل ئی دا دے چې د فعل حسن دری تعريفونه شوی دی شارح رحمۃ اللہ علیه يو رانقل کړے دے ١ـ «**فعل حسن**» ديته وائی چې فاعل د هغی مستحق د مدح ګرځی په دنيا کښې او مستحق د ثواب ګرځی په عقبی کښې لکه: عبادات کول. عدل انصاف کول. د دی بالمقابل «**فعلِ قبيح**» ديته وائی چې فاعل د هغی مستحق د ذم ګرځی په دنيا کښې او مستحق د عقاب ګرځی په عقبی کښې لکه: زنا کول ، غلا ډاکه کول.

٢ـ «**فعلِ حسن**» هغه دے چې حصول د هغی صفت کمال وی د بنده دپاره لکه: علم دين حاصلول ، قرآن يادول. «**فعلِ قبيح**» هغه دے چې حصول د هغی صفت نقصان وی د بنده دپاره لکه: علم نجوم يادول ، سحر جادو کول.

۳۔ «فعلِ حسن» هغه دے چې ملائم وی د اغراض دنیویه سره لکه: یو کس په مناسب ځائے کښې کور جوړ کړی؛ نو خلق وائی دا دی خه وکړه؛ ځکه لار ورته شته، جمات ورته نیز دی دے، بجلی گیس، اوبه وغیره سهولیات ورسره شته. «فعل قبیح» هغه دے چې ملائم نه وی د اغراض دنیویه سره. لکه: یو کس په بے کاره ځائے کښې کور جوړ کړی؛ نو خلق ورته وائی چې قبیح کار دے کړے دے؛ ځکه نه ورته لار شته، نه بجلی، گیس، اوبه شته او نه ورته جمات نیز دی شته. شارح رحمۃ اللہ علیہ اولنے تعریف کړے دے.

قوله: و الاحسن أن یُفسَّر: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ یو بل تعریف د فعل حسن کوی او دی ته ترجیح ورکوی په دغه اول تعریف باندی؛ ځکه دا جامع دے. هغه دا چې «فعل حسن» دیته وائی: په دنیا کښې د ذم او په آخرت کښې د عقاب سبب نه گرځی دا تعریف جامع پدی بنیاد دے چې «مباح» هم فعل حسن دے او مخکښې تعریف ورته شامل ندے او دا تعریف ورته شامل دے.

قوله: برضاء الله تَعَالیٰ ای من غیر: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده چې د «رضآء» تعریف دے «الرِّضآء حالةٌ نفسانيَّةٌ تَعَقُبُ حُصُوْلَ ملائمٍ مَعَ اِبْتِهَاجٍ وَ اِنْبِعَاثٍ» او دا معنی خو د الله تَعَالیٰ په شان کښې مناسب نده؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی چې څه د رضآء الله دغه تعریف نه کوم چې تا وکړو بلکه په حق د الله تَعَالیٰ کښې د دی معنی مجازی مراد ده چې «من غیر اعتراض علیه» یعنی رضاء هغه اراده ده چې د الله تَعَالیٰ د طرف نه پری څه مؤاخذه او اعتراض نه وی.

قوله: و القبیح منها: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو واضح دے، او غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د فعل قبیح تعریف کول دی چې تفصیل ئې مخکښې تیر شو.

قوله: لما علیه من الاعتراض: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د کلام دپاره دلیل پیش کوی د کتاب الله نه چې کفر یو فعل قبیح دے؛ ځکه د الله تَعَالیٰ د طرف نه پری اعتراض او مؤاخذه ده فرمائی: ﴿وَلَا یَرْضٰی لِعِبَادِهِ الْکُفْرَ﴾ ﴿الزمر:۷﴾ یعنی الله تَعَالیٰ د بندگانو دپاره کفر نه خوښوی. معلومه شوه چې په فعل قبیح باندی د ارادے د الله تَعَالیٰ سره سره من جانب الله تَعَالیٰ اعتراض هم موجود وی.

قوله: یعنی ان الارادة والمشیّة: شارح رحمۃ اللہ علیہ حاصل الکلام ذکر کوی او غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ متعین کوی د متن مذکور نه چې مقصود د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د اهل السنة والجماعة مسلک ذکر کول دی چې په اراده او مشیت د باری تَعَالیٰ کښې تعمیم دے نه په رضا، محبت او امر د باری تعالی کښې کما مرّ تفصیله.

بَیَانُ مَسْئَلَةِ الْاِسْتِطَاعَةِ

﴿وَ الْاِسْتِطَاعَةُ مَعَ الْفِعْلِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَ هِیَ حَقِیْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِیْ یَکُوْنُ بِهَا الْفِعْلُ﴾ اِشَارَةٌ اِلیٰ مَاذَکَرَهٗ صَاحِبُ التَّبْصِرَةِ مِنْ اَنَّهَا عَرَضٌ یَخْلُقُ اللهُ تَعَالیٰ فِی الْحَیْوَانِ یَفْعَلُ بِهِ الْاَفْعَالَ الْاِخْتِیَارِیَّةَ، وَ هِیَ عِلَّةٌ لِلْفِعْلِ

وَالْجُمْهُوْرُ عَلٰى اَنَّهَا شَرْطٌ لِاَدَاءِ الْفِعْلِ لَاعِلَّةٌ ، وَبِالْجُمْلَةِ هِيَ صِفَةٌ يَخْلُقُهَا اللهُ تَعَالٰى عِنْدَ قَصْدِ اِكْتِسَابِ الْفِعْلِ بَعْدَ سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ فَاِنْ قَصَدَ فِعْلَ الْخَيْرِ خَلَقَ اللهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الْمَدْحَ وَ الثَّوَابَ وَ اِنْ قَصَدَ فِعْلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللهُ تَعَالٰى قُدْرَةَ فِعْلِ الشَّرِّ ، فَكَانَ هُوَ الْمُضِيْعُ لِقُدْرَةِ فِعْلِ الْخَيْرِ فَيَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ وَ لِهٰذَا ذُمَّ الْكَافِرُوْنَ بِاَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ ، وَ اِذَا كَانَتِ الْاِسْتِطَاعَةُ عَرَضًا وَجَبَ اَنْ تَكُوْنَ مُقَارِنَةً لِلْفِعْلِ بِالزَّمَانِ لَا سَابِقَةً عَلَيْهِ ، وَ اِلَّا لَزِمَ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِلَا اِسْتِطَاعَةٍ وَ قُدْرَةٍ عَلَيْهِ لِمَا مَرَّ مِنْ اِمْتِنَاعِ بَقَاءِ الْاَعْرَاضِ. **ترجمة:** او استطاعت به د فعل سره وی خلاف ثابت دے معتزلو لره. او دا په حقيقت کښې هغه قدرت دے چې د هغې په وجه سره وجود د فعل راځي ، پديکښې اشاره ده هغه ته چې ذکر کړی دی صاحب التبصره چې استطاعت يو عرض دے چې پيدا کوی ئی الله تَعَالٰی په حيوان کښې چې کوی په هغې سره افعال اختياريه ، او دا علت دے دپاره د فعل ، او جمهور پدی دی چې دا شرط دے دپاره د أداء الفعل نه چې علت. او حاصل د خبری دا دے چې استطاعت يو صفت دے چې پيدا کوی ئی الله تَعَالٰی په وخت د قصد او اراده د کسب کولو د فعل کښې پس د برابرتيا د الاتُ او أسبابُ نه ، پس که بنده اراده د کار خير وکړی ؛ نو الله تَعَالٰی پکښې پيدا کړی قدرت د کار خير ، پس مستحق وګرځی د مدح او ثواب. او که دغه بنده اراده د کار شر وکړی ؛ نو پيدا کوی پکښې الله تَعَالٰی قدرت د کار شر ، پس دا بنده ضائع کونکے شو قدرت د کار خير لره ، پس ګرځی مستحق د ذم او عقاب. او هم پدی وجه ذم بيان شوے دے د کافرانو چې بيشکه دوی طاقت نه لری د اوريدلو ، او که چې استطاعت يو عرض دے ؛ نو واجب ده چې دا دی مقارن شی د فعل سره په اعتبار د زمانے سره نه دا چې مخکښې به وی پدی باندی ، او که داسی نه شی ؛ نو لازم به شی وقوع د فعل بغير د استطاعت او قدرت نه په فعل باندی ، د وجه د هغه نه چې مخکښې تير شوی دی د امتناع د بقآء د اعراض نه.

تَشْرِيْحْ: قوله: و الاستطاعة مع الفعل: ربط دا دے چې مسئله د صفاتُ د باری تعالی شروع ده ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره يوه بله مسئله اختلافيه ذکر کوی. چې ديته وائی: **«مسئلة الاستطاعة»** چې مونږه ترينه تعبير کوو په توفيق سره. د دی مسئلے تعلق هم د افعال العباد سره دے ؛ ځکه ئی دا مسئله په جنب د افعال العباد کښې ذکر کړه. پدی مسئله کښې اختلاف دے چې استطاعت يوځائے «مَعِیْ» دے د فعل سره او که مقدم هم کيدے شی دری مذاهب دی.

۱۔ د اهل السنة والجماعة مذهب دا دے چې استطاعت په معنی د توفيق الهی سره به مَعِیْ وی د فعل سره. ۲۔ د معتزلؤ مذهب دا دے چې استطاعت په دغه معنی سره به مقدم وی د فعل نه. ۳۔ د جبريه مذهب دا دے چې د فعل العبد دپاره هيڅ قسم استطاعت ته ضرورت نشته. پدی اختلاف باندی د پوهی دپاره په طور د تمهيد سره بيان د اقسامُ د استطاعت او تحرير د محلُ النّزاع ضروری دے.

لفظ د استطاعت او قدرت يو شئ دے. بيا استطاعت او قدرت په دوه قسمه دے. يو استطاعت حقيقی. دويم استطاعت مجازی دے. استطاعت حقيقی عبارت دے د توفيق د الله تَعَالٰی نه او دا هغه استطاعت دے چې پدی سره وجود د فعل راځي ، او ديته اصوليان **«قدرة متيسرة»** وائی چې هغوی ئی تعريف کوی په **«ما يَتمكّن به العَبْد بطريق اليُسر والسهُولة»** لکه په اداء الزکوة کښې هم دا قسم قدرت دے چې ديته قدرت **مستجمع لجميع شرائط التاثير** هم وائی. او استطاعت مجازی عبارت دے د **«سلامة الالات و الاسباب»** نه. چې ديته اصوليان **«قدرة متمكّنة»** وائی. هغوی د دی تعريف کوی په **«اَدْنىٰ ما يتمكّن به العَبْد مِنْ اَداء مالَزِمَهٗ»** سره لکه حائضه په آخر وقت د مونځ کښې

پاکه شی، یا په دغه وخت کښې ماشوم بالغ، یا کافر مسلمان شو؛ نو په دوی باندی دغه مونځ فرض دے؛ ځکه ممکن ده چې په وخت کښې وسعت راشی او دوی دغه مونځ اداء کړے شی، او که اداء ئې نه کړی؛ نو نتیجه به ئې به په صورت د قضاء کښې را ؤځی. لهذا دا استطاعت «قدرة متمكنة» شو چې دیته «قدرة متوهمة» هم وائی او د دینه تعبیر په «سلامة الألات و الاسباب» سره هم کیدے شی.

د استطاعت د دی قسمین فرق عند اهل السنة والجماعة دا دے چې د قسم اول د استطاعت نوم دے «استطاعت حقیقی» او دا به مقدم نه وی په فعل باندی بلکه دا به مَعِيْ وی د فعل سره بالزّمان، او دا قسم استطاعت مدار د تکلیف ندے. او د قسم ثانی نوم دے «استطاعت مجازی» دا به خامخا مقدم وی په فعل باندی لکه چې معی هم وی د فعل سره، او مدار د تکلیف هم دا قسم استطاعت دے.

تحریر د محل النزاع دا دے چې اختلاف د اهل السنة والجماعة د معتزلؤ او جبریه سره په قسم اول کښې دے چې استطاعت حقیقی دے. نه په قسم ثانی کښې چې استطاعت مجازی دے؛ ځکه قسم ثانی بالاتفاق مقدم وی په فعل باندی لکه چې معی هم وی. ماتن رحمة الله علیه چونکه د اهل السنة والجماعة سره تعلق ساتی؛ نو ردًا علی المعتزله وائی: «**الاستطاعة مع الفعل**»

قوله: و هی حقیقة القدرة: غرض د ماتن رحمة الله علیه د استطاعت حقیقی تعریف کوی او محل د اختلاف متعین کوی چې اختلاف په قدرة حقیقی کښې دے نه په مجازی کښې **کما مرّ.** او دفع د سوال هم کوی چې بحث د صفات د باری تَعَالىٰ شروع دے، په هغی کښې خو استطاعت صفت مونږه ندے شمیرلے؟ **جواب:** استطاعت په حقیقت کښې قدرت دے، یعنی قدرت او استطاعت یو شئ دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه: ﴿١﴾.. مأخذ د دی تعریف به ذکر کړی او دفع د اعتراض به وکړی «**إشارة إلى ما ذكره**» سره. ﴿٢﴾.. بیان د یو اختلاف به وکړی «**و هی علة للفعل**» سره. ﴿٣﴾.. د یو اشکال جواب به وکړی «**و بالجملة هی صفة**» سره. ﴿٤﴾.. تفریع به وکړی په ما سبق باندی «**و لهذا ذم الكافرون**» سره. ﴿٥﴾.. دلیل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**و اذا كانت الاستطاعة مع الفعل**» سره. ﴿٦﴾.. یو اعتراض به رانقل کړی «**فان قيل لو سلمت**» سره. ﴿٧﴾.. جواب به ئې وکړی «**قلنا انّما نَدَّعِي**» سره. ﴿٨﴾.. د صاحب الکفایه جواب به رانقل کړی «**و أما ما يقال لو فرضنا**» سره. ﴿٩﴾.. رد به وکړی په جواب د صاحب الکفایة باندی «**ففيه نظر**» سره. ﴿١٠﴾.. تفریع به وکړی په دغه رد باندی «**و من ههنا ذهب بعضهم**» سره. ﴿١١﴾.. دفع د سوال به وکړی «**و أما امتناع بقآء الاعراض**» سره.

قوله: اشارة الى ما ذكره: ١ـ دفع د سوال کوی او مأخذ د تعریف ذکر کوی. حاصل د اعتراض دا دے چې د ماتن رحمة الله علیه تعریف د استطاعت صحیح ندے؛ ځکه چې دا خلاف دے د تعریف د صاحب التبصرة نه، او هر هغه تعریف چې شان ئې دا وی صحیح نه وی، پس دا تعریف هم صحیح نه شو. «**دلیل الکبری**» ظاهر دے؛ ځکه صاحب التبصرة شیخ د اهل السنة والجماعة دے او د دینه خلاف کول خه کار ندے. «**دلیل الصغری**» صاحب د تبصرے شیخ ابو المعین رحمة الله علیه د استطاعت تعریف دا کړے دے چې «**عرضٌ يخلق الله تَعَالىٰ الخ**». **جواب:** شارح رحمة الله علیه فرمائی: چې

ماتن رحمة الله عليه د صاحب التصبرة نه خلاف ندے کړے بلکه د هغه کلام طرف ته ئی اشاره کړی ده
او دا تعریف ئی د هغه د عبارت نه راغستے دے.

بَيَانُ الْفَرْقِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالشَّرْطِ

قوله: و هی علة للفعل: ۲۔ شارح رحمة الله علیه بیان الاختلاف کوی. مخکښې د دینه چې بیان الاختلاف وکړو د علت، شرط، سبب، رکن او علامے تعریفات او د دی په مینځ کښې فرق پیژندل ضروری دی. د دی اشیاء په مینځ کښې به مونږه وجه د حصر ذکر کړو چې د هغی سره به فرق هم معلوم شی. وجه د حصر دا ده چې متعلق د شئ به خالی نه وی یا به داخل فی الشئ وی او یا به خارج عن الشئ وی. که داخل وو پس دا «رُکن» شو لکه: «**رکوع فی الصَّلوة**». او که خارج وو بیا به خالی نه وی. یا به په وجود د شئ کښې مؤثر وی یا نه، که مؤثر وو پس دا «**عِلّت**» شو لکه **عقد النکاح** چې علت دے **لحل الزوجة**. او که مؤثر فی وجود الشئ نه وو؛ نو بیا به خالی نه وی یا به موصل الی ذلک الشئ فی الجملة وی او یا نه، که موصِل الی الشئ فی الجملة وو پس دا «**سبب**» شو. لکه «**دلوک الشمس للصلوة**» او که موصِل فی الجمله نه وو؛ نو بیا به خالی نه وی یا به موقوف علیه د شئ دپاره وی یا نه، که موقوف علیه د شئ دپاره وو پس دا «**شرط**» شو. لکه: «**الوضوء للصلوة**» او که موقوف علیه نه وو پس دا «**علامة**» شوه. لکه «**منارة المسجد**» چې علامه د جمات ده. دلته چونکه مقصود زمونږه فرق دے په مینځ د علت، او شرط کښې او هغه واضح شو پدی شان چې علت مؤثر فی وجود الشئ وی، یعنی چې علت متحقق شی؛ نو د معلول تحقق به ورسره ضروری وی یعنی «**اِذَا وَجَدَ فَوَجَدَ لَوْ لَاهُ لَمْتَنَعَ**». په خلاف د شرط باندی چې د تحقق د شرط سره تحقق د مشروط ضروری ندے، لکه یو کس اودس وکړی خو مونځ ونکړی.

اوس بیان الاختلاف دا دے چې د صاحب التبصره په نیز باندی استطاعت د فعل دپاره علت مُفضیه دے، یعنی په طریقے د جریان العادة سره الله تَعَالیٰ پس د وجود د استطاعت نه فعل لرهٔ وجود ورکوی. او د جمهورُ په نیز باندی استطاعت شر ط دپاره د اداء د فعل دے خو علت ندے؛ ځکه مؤثر حقیقی صرف الله تَعَالیٰ دے. خو دا نزاع نزاع لفظی ده؛ ځکه صاحب التبصره استطاعت ته علت حقیقی نه وائی بلکه علت مفضیه عادیه ورته وائی او جمهور هم د دی د علت حقیقی کیدلو نه انکار کوی نه د مطلق علتیت نه.

قوله: و بالجملة هی صفة: ۳۔ شارح رحمة الله علیه د یو اشکال جواب ورکوی چې واردیږی د جانب د معتزلؤ نه. حاصل د اشکال دا دے چې استطاعت په فعل مقدم نه شی؛ نو بیا خو به تارک د فعلِ خیر مستحق د ذم کرځیدل په دنیا کښې او عقاب کرځیدل په آخرت کښې صحیح نه شی بلکه معذور به کنړلے شی؛ ځکه چې دغه کس به وائی چې ځما په دغه کارِ خیر باندی قدرت نه وو؟

جواب: چې مدار د تکلیف دا استطاعت ندے بلکه مدار د تکلیف استطاعت مجازی دے په معنی د **سلامة الألات والاسباب** سره، او استطاعت حقیقی که علت شی او که شرط شی خو داسی

صفت دے چې الله تَعَالیٰ ئې په بنده کښې د **سلامة الالات و الاسباب** نه پس د فعل د ارادے په وخت کښې پیدا کوی. پس که بنده د فعلِ خیر اراده وکړی ؛ نو الله تَعَالیٰ پکښې د خیر استطاعت پیدا کړی ، او که بنده د فعلِ شر اراده وکړی ؛ نو الله تَعَالیٰ به پکښې د فعلِ شر استطاعت پیدا کړی ، پس بنده په صورت د اراده د شر کښې پخپله د خیر قدرت ضائع کړو او د کارِ خیر وجود د ده نه ونه شو لهذا بنده مستحق د ذم او عقاب وګرځیدلو ، اوس که ده د کارِ شر اراده نه وه کړی بلکه د خیر اراده ئې کړی وے ؛ نو الله تَعَالیٰ به ده ته توفیق د خیر ورکړے وو لهذا د معتزلؤ اشکال بے ځایه دے.

قوله: و لهذا ذُمَّ الکافرون: ۴۔ تفریع ده په نیزدی جواب باندی. چې د شر د کار اراده لرونکے او د خیر کار پریخودونکے ضائع کونکے دے قدرت د خیر لره ، هم پدی وجه باندی د کفارُ ذم بیان شوے دے چې «**مَا كَانُوْا يَسْتَطِيْعُوْنَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوْا يُبْصِرُوْنَ**» ﴿هود: ۲۰﴾ یعنی دا کفار نه د اوریدلو طاقت لری او نه د لیدلو. د دی مطلب هم دا دے چې کفار چونکه حق لره د قبول په اراده باندی نه اوری او نه ئې ګوری پدی وجه دویته الله تَعَالیٰ د دوی د ارادے په مناسبت باندی نه توفیق د اوریدلو د خیر ورکوی او نه د لیدلو. اوس که دوی دغه اراده بدله کړه ؛ نو الله تَعَالیٰ به دوی لره توفیق ورکړی لهذا دوی پخپله ضائع کونکی شو قدرت د خیر لره پس مستحق د ذم وګرځیدل.

قوله: و اذا کانت الاستطاعة: ۵۔ د اهل السنة والجماعة دلیل نقل کوی په پخپله دعوی باندی. دعوی د دوی دا وه چې استطاعت حقیقي باعتبار الزمان مَعِیْ دے د فعل سره مقدم ندے. دلیل ئې دا دے چې که استطاعت مَعِیْ د فعل سره نه شی ؛ نو لازم به شی وقوع د فعل بغیر د استطاعت او قدرت نه او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» منصوصی دے ؛ ځکه الله تَعَالیٰ فرمائی: **لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا** ﴿البقرة: ۲۸۶﴾ «**دلیل الملازمة**» دا دے چې استطاعت یو عرض دے ، او د عرض شان دا دے چې «**اِذَا وَجَدَ فَتَلَاشَا**» چې موجود شی ؛ نو بس بیا ختم شی. وجه دا ده چې که عرض موجود شی په زمانین کښې ؛ نو لازم به شی قیام العرض بالعرض او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. دلیل د بطلان التالی او دلیل الملازمة دواړه ظاهر دی او مخکښې بار بار تیر شوی دی. اوس چې استطاعت قبل الفعل موجود شو ؛ نو دغه استطاعت د عُرُوض په وجه باندی ختم شو او فعل لا تر اوسه واقع شوے ندے بلکه روسته به واقع کیږی لهذا لازم شوه وقوع د فعل بغیر د استطاعت او قدرت نه.

فَإِنْ قِيْلَ لَوْ سُلِّمَتْ اِسْتِحَالَةُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَلَا نِزَاعَ فِيْ إِمْكَانِ تَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ عَقِيْبَ الزَّوَالِ فَمِنْ أَيْنَ يَلْزَمُ وُقُوْعُ الْفِعْلِ بِدُوْنِ الْقُدْرَةِ ؟ قُلْنَا إِنَّمَا نَدَّعِيْ لُزُوْمَ ذٰلِكَ إِذَا كَانَتِ الْقُدْرَةُ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ هِيَ الْقُدْرَةُ السَّابِقَةُ ، وَ أَمَّا إِذَا جَعَلْتُمُوْهَا الْمِثْلَ الْمُتَجَدِّدَ الْمُقَارِنَ فَقَدِ اعْتَرَفْتُمْ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ لَا تَكُوْنُ إِلَّا مُقَارِنَةً لَهُ ، ثُمَّ إِنِ ادَّعَيْتُمْ أَنَّهُ لَا بُدَّ لَهَا مِنْ أَمْثَالٍ سَابِقَةٍ حَتّٰى لَا يُمْكِنُ الْفِعْلُ بِأَوَّلِ مَا يَحْدُثُ مِنَ الْقُدْرَةِ فَعَلَيْكُمُ الْبَيَانُ.

ترجمه: پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې که اومنلے شی امتناع د بقآء الاعراض پس نشته دے نزاع په امکان د نوی نوی پیدا کیدلو د امثال کښې روسته د زوال نه ؛ نو بیا څنګه لازمیږی وقوع د فعل بغیر د قدرت نه ؟ مونږه په جواب کښې وایو چې بیشکه مونږه دعوی د لزوم د دی کوو په هغه وخت کښې چې کله وی قدرت هغه چې په هغې باندی وجود د فعل دے دغه قدرت سابقه ، او هر کله چې تاسو وګرځوو دی لره نوے نوے مثل مقارن د فعل سره ؛ نو بیشکه تاسو اقرار وکړو پدی چې هغه قدرت چې په هغې باندی وجود د فعل دے دا به نه وی مګر

مقارن د فعل سره ، بیا چې تاسو دا دعوی کوئ چې نشته خلاصے د دینه چې د دغه قدرت دپاره دې وی داسې امثال چې مخکښې وی پدې باندی تر دی چې ندے ممکن وجود د دغه فعل په اول هغه چې پیدا شی د قدرت نه ؛ نو په تاسو باندی لازم دے د دی بیان یعنی دلیل.

تَشْرِیْح: قوله: فان قیل لو سلم استحالة: ٦ـ منشأ د اعتراض دا عبارت دے «**لما مر من امتناع بقآء الاعراض**» او دا اعتراض په اصل کښې د معتزلؤ جواب دے د دلیل د اهل السنة والجماعة نه ، جواب په دوه طریقو سره کوی. ١ـ منعی . ٢ـ تسلیمی. د جواب منعی حاصل دا دے چې اول خو دا نه منم چې د اعراض دپاره بقآء نشته ؛ ځکه چې دا مخکښې ثابته شوی ده چې د اعراض دپاره بقآء شته په معنی د استمرار الوجود او په معنی د وجود د شئ په زمانه ثانیه کښې. که ته وائی چې دا خو لازمیږی قیام العرض بالعرض ؟ نو مونږه وایو چې قیام العرض بالعرض جائز دے. که ته وائی: چې د قیام الشئ بالشئ معنی ده «**التبعیة فی التحیز**» او دا خو په اعراض کښې نده ممکن ؛ ځکه اعراض پخپله د حیز نه خالی دی ؛ نو بل لره به څه حیز ورکړی ؟ مونږه وایو: چې د قیام معنی ده «**اختصاص الناعت بالمنعوت**» یعنی د یو شئ د بل سره داسې تعلق پیدا کیدل چې شئ اول نعت «**صفت**» او شئ ثانی منعوت «**موصوف**» کرځیدل صحیح شی. او د دی تعلق په وجه باندی حمل د احدهما په آخر باندی صحیح کیږی یا په حمل اشتقاقی سره لکه «**البیاض ذُو شدَّةٍ**» او یا په حمل مواطاتی سره لکه «**البیاض الشدیدُ**». حاصل د جواب دا شو چې مونږه د قیام هغه معنی مراد اخلو چې په هغی کښې قیام العرض بالعرض صحیح کیږی او څه محظور نه لازمیږی لهذا استطاعت اګر چې عرض دے خو بیا هم په فعل باندی مقدم دے او بقآء ورلره ثابته ده الی حین وجود الفعل پس نه لازمیږی وجود د فعل **بلا استطاعةٍ و قدرةٍ علیه.**

جواب تسلیمی: دا دے چې که اومنم چې کومه استطاعت چې قبل الفعل دے هغه خو بعینه په حین د وجود الفعل کښې نشته دے خو بیا هم وجود د فعل د بغیر د استطاعت نه نه راځی ؛ ځکه چې د اعراض دپاره بقآء په تَجَدُّدْ د امثال سره اتفاقی ده ؛ نو داسې کیدے شی چې قبل الفعل چې کوم استطاعت دے هغه دے زائل شوے وی خو د هغی مثل دی پیدا وی ، بیا دی هغه هم زائل شوے وی او د هغی مثل دی موجود وی تر دی چې په حین د وجود د فعل کښې دی د استطاعت مثل موجود وی چې هغه دی بعینه سبب د وجود د فعل وی او چونکه د استطاعت مثل به هم استطاعت وی «**فمن این یلزم وقوع الفعل بدون القدرة**» ؟

قوله: قلنا انما ندعی لزوم: ٧ـ معتزلؤ ته د جواب حاصل دا دے چې مونږه چې د وقوع الفعل بلا استطاعةٍ و قدرةٍ کوم الزام لګولے دے په تاسو باندی ؛ نو دا په هغه صورت کښې دے چې وقوع د فعل تاسو په قدرت سابقه باندی مقرر کړئ ، اوس چې تاسو وقوع د فعل په مثل مُتَجَدِّدْ باندی مقرر کړه چې هغه مقارن او مَعِیْ دے د فعل سره ؛ نو دا خو تاسو زمونږه مذهب تسلیم کړو چې «**الاستطاعة مع الفعل لا قبل الفعل**» لهذا پدیکښې مونږه ستاسو سره هډو نزاع نه کوو.

قوله: ثم ان ادعیتم أنه: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دویم رد دے په دلیل د معتزلؤ باندی. چې د مثل مُتَجَدَّدْ نه که ستاسو مراد وقوع الفعل په حین د حدوث د قدرت کښې وی لکه چې زمونږ د اهل السنة و الجماعت مذهب دے ؛ نو بیا خو زمونږه مدعی ثابته شوه او تاسو زمونږه

مذهب تسلیم کړو، او که ستاسو مراد د مثل متجَدِّدْ نه دا وی چې قدرت په حین د حدوث کښې مؤثر نه دے بلکه چې کله روسته د هغی مثل متجدد شو؛ نو دا مؤثر شو؛ نو بیا هم زمونږه مدعی ثابته شوه چې استطاعت به مَعِي وی د فعل سره، خو ستاسو دا خبره ډیره زیاته عجیبه او ناشنا ده؛ څکه څه دلیل پری نشته او که وی؛ نو «فعلیکم البیان» مثلاً: سحر په پنځه بجے باندی قدرت پیدا شو خو فعل ورسره موجود نه شو، بیا د دغه قدرت امثال منتِ پس متجَدِّدْ کیدل او زائل کیدل تر دی چې فعل پوره یوه گنټه پس په شپږ بجے باندی په شپیتم مثل باندی موجود شو، اوس که دا فعل په اول وخت کښې یعنی په پنځه بجے په حین د حدوث القدرة کښې تاسو موجود وائی؛ نو زمونږه مدعی ثابته شوه او که په شپږ بجے ئی په شپیتم مثل باندی موجود وائی بیا هم زمونږه مدعی ثابته شوه خو دا خبره بلا دلیله او تعجب خیز ده چې څنګه فعل د قدرت سره په اول مَایَحْدُثْ کښې نه موجودیږی او پس د تجَدُّدْ د امثال نه ورسره موجودیږی، د دی دلیل پیش کول ستاسو ذمه ضروری دی.

بَیَانُ جَوَابِ صَاحِبِ الْکِفَایَةِ وَالرَّدُّ عَلَیْهِ

وَ أَمَّا مَا یُقَالُ لَوْ فَرَضْنَا بَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ إِلٰی آنِ الْفِعْلِ إِمَّا بِتَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ وَ إِمَّا بِاسْتِقَامَةِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ، فَإِنْ قَالُوْا بِجَوَازِ وُجُوْدِ الْفِعْلِ بِهَا فِی الْحَالَةِ الْأُوْلٰی فَقَدْ تَرَکُوْا مَذْهَبَهُمْ حَیْثُ جَوَّزُوْا مُقَارَنَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةَ، وَ إِنْ قَالُوْا بِامْتِنَاعِهِ لَزِمَ التَّحَکُّمُ وَ التَّرْجِیْحُ بِلَا مُرَجِّحٍ، إِذِ الْقُدْرَةُ بِحَالِهَا لَمْ تَتَغَیَّرْ وَ لَمْ یَحْدُثْ فِیْهَا مَعْنًی لِاسْتِحَالَةِ ذٰلِکَ عَلَی الْأَعْرَاضِ، فَلِمَ صَارَ الْفِعْلُ بِهَا فِی الْحَالَةِ الثَّانِیَةِ وَاجِبًا وَ فِی الْحَالَةِ الْأُوْلٰی مُمْتَنِعًا. فَفِیْهِ نَظَرٌ، لِأَنَّ الْقَائِلِیْنَ بِکَوْنِ الْإِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لَا یَقُوْلُوْنَ بِامْتِنَاعِ الْمُقَارَنَةِ الزَّمَانِیَّةِ وَ بِأَنَّ کُلَّ فِعْلٍ یَجِبُ أَنْ یَکُوْنَ بِقُدْرَةٍ سَابِقَةٍ عَلَیْهِ بِالزَّمَانِ أَلْبَتَّةَ حَتّٰی یَمْتَنِعُ حُدُوْثُ الْفِعْلِ فِیْ زَمَانِ حُدُوْثِ الْقُدْرَةِ مَقْرُوْنَةً بِجَمِیْعِ الشَّرَائِطِ، وَ لِأَنَّهُ یَجُوْزُ أَنْ یَمْتَنِعَ الْفِعْلُ فِی الْحَالَةِ الْأُوْلٰی لِانْتِفَاءِ شَرْطٍ أَوْ وُجُوْدِ مَانِعٍ، وَیَجِبُ فِی الثَّانِیَةِ لِتَمَامِ الشَّرَائِطِ مَعَ أَنَّ الْقُدْرَةَ الَّتِیْ هِیَ صِفَةُ الْقَادِرِ فِی الْحَالَتَیْنِ عَلَی السَّوَاءِ. وَ مِنْ هٰهُنَا ذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلٰی أَنَّهُ إِنْ أُرِیْدَ بِالْإِسْتِطَاعَةِ الْقُدْرَةُ الْمُسْتَجْمِعَةُ لِجَمِیْعِ شَرَائِطِ التَّأْثِیْرِ فَالْحَقُّ أَنَّهَا مَعَ الْفِعْلِ وَ إِلَّا فَقَبْلَهُ، وَ أَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَمَبْنِیٌّ عَلٰی مُقَدَّمَاتٍ صَعْبَةِ الْبَیَانِ وَ هِیَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّیْءِ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَیْهِ، وَ إِنَّهُ یَمْتَنِعُ قِیَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ، وَ إِنَّهُ یَمْتَنِعُ قِیَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ. ترجمه: او هر چې هغه چې ویلے کیږی «په جواب د معتزلو کښې» چې که مونږه فرض کړو بقاء د قدرت سابقه تر وجود د فعل پورې یا په تجدد د امثال سره او یا په صحیح کیدلو د بقاء د اعراض سره، پس که دوی قول کوی په وجود د فعل په دغه قدرت سره په اولنی حالت کښې؛ نو دوی خپل مذهب پریخودلو، څکه چې دوی جائز وګنړلو مقارنت د فعل د قدرت سره، او که دوی قول کوی په امتناع د دی باندی پس لازمیږی تحکم او ترجیح بلامرجح؛ څکه چې قدرت په خپل حال باندی دے څه تغیر پکښې ندے راغلے او نه پکښې پیدا شوی ده څه معنی د وجه د امتناع د دی خبری نه په اعراض کښې؛ نو ولی واجب وګرځیدلو فعل په حالت ثانیه کښې او ممتنع وګرځیدلو په اولنی حالت کښې؛ نو پدی جواب کښې نظر دے؛ څکه چې هغه کسان چې قائل دی په کیدلو د استطاعت مخکښې د فعل نه هغوی قول نه کوی په امتناع د مقارنت زمانی باندی او نه قول کوی پدی چې خامخا په هر فعل کښې دا واجب ده چې دا به په

داسې قدرت سره ثابت وی چې مخکښې وی د فعل نه په اعتبار د زمانی سره تر دی چې ممتنع وګرځی پیدا کیدل د فعل په وخت د پیدا کیدلو د قدرت کښې چې مقرون وی د ټولو شرائط سره. او بل د دی وجه نه چې جائز ده دا چې ممتنع وی فعل په اولنی حالت کښې د وجه د منتفی کیدلو د شرط او یا د وجه د وجود د مانع نه ، او واجب وی په حالت ثانیه کښې د وجه د تمام کیدلو د شرائط نه ، سره د دینه چې هغه قدرت چې صفت د قادر دے په حالتینْ کښې بو شان وی. او پدی وجه باندی تګ کړے دے بعض خلقو دیته چې که مراد کړے شی د استطاعت نه هغه قدرت چې جمع کونکے دے ټولو شرائط د تاثیر لره ؛ نو حقه دا ده چې دا به معی وی د فعل سره او که داسی نه وی پس مقدم به وی د فعل نه ، او هر چې امتناع د بقآء الاعراض ده پس دا مبنی ده په هغه مقدمات باندی چې ګران بیان واله دی ، او هغه دا چې بقآء د شئ یو امر محقق زائد دے په شئ باندی ، او دا چې بیشکه ممتنع دے قیام د عرض په عرض پوری ، او دا چې بیشکه ممتنع دے قیام د دوه اعراضُ په یوځل په محل پوری.

تَشْرِیْحُ:قوله: و أما ما یقال لو فرضنا: ۸ ـ د مذکوره دلیل د معتزلؤ نه صاحب الکفایه جواب کړے دے هغه جواب رانقل کوی او بیا پری رد کوی. معتزلؤ په **«فان قیل لو سلمت»** سره جواب کړے وو چې وقوع د فعل بغیر د قدرت نه نه شی راتلے ، «چې دا په اصل کښې د معتزلؤ اعتراض وو» د دینه صاحب الکفایه جواب کړے دے چې اے معتزلؤ مذکوره جواب ستاسو صحیح ندے ؛ ځکه چې پدی جواب کښې یا په تاسو لازمیږی ترک د مذهب ، او یا لازمیږی ترجیح بلا مرجح او تالی په اعتبار د شقین سره باطل دے پس مقدم ئی مثل دے ، **«دلیل بطلان التالی»** ظاهر دے.

«دلیل الملازمة» دا دے چې که مونږه دغه قدرت لره بنا په قول د معتزلؤ باندی «چې قدرت په فعل باندی مقدم دے» تر وجود د فعل پوری باقی او منو ، برابره خبره ده که دا بقآء په تجدد د امثالُ سره وی لکه چې دا مذهب د اشاعرؤ دے ، او یا بقآء د اعراض صحیح شی لکه چې دا مذهب د غیر اشاعرؤ دے ؛ نو اوس مونږه تپوس کوو چې په حالت اولی کښې «یعنی چې کله دغه قدرت موجود شو مثلا پنځه بجے» د فعل وجود جائز دے او که ناجائز دے ؟ که تاسو وائی چې جائز دے ؛ نو لازم شو په تاسو باندی ترک د مذهب خپل ؛ ځکه چې پدی صورت کښې لازم شو مقارنت او مَعِیْ کیدل د قدرت د فعل سره حلانکه ستاسو مذهب دا دے چې قدرت به مقدم وی په فعل باندی. او که تاسو وائی چې فعل په حالت اولی کښې نه موجودیږی د قدرت سره بلکه په حالت ثانیه یا ثالثه یا رابعه «مثلاً لس منټه پنځه بجے یا شل منټه پنځه بجے وغیره» کښې به دغه فعل موجودیږی ؛ نو لازمیږی ترجیح بلا مرجح او تحکُّم «یعنی دعوی بلا دلیله» وجه دا ده چې قدرت په خپل حال باندی دے د پنځه بجو نه روسته ټول اجزآء د وقت دغه قدرت ته یو شان دی ځنګه چې په حالت اولی کښې وو په دویم ، دریم ، څلورم حالت کښې بعینه هغه شان دے نه پکښې څه تغیر راغلے دے او نه پکښې څه بله معنی او وصف پدا شوے دے ؛ ځکه چې قدرت عرض دے او په اعراض کښې تغیر تبدیل نه شی راتلے او نه پکښې څه معنی اضافه کیدے شی ؛ ځکه بیا لازمیږی قیام العرض بالعرض او دا ناجائز ده. لهذا ملازمه ثابته شوه چې لزوم د ترک المذهب دے او یا تحکُّم دے.

قوله: ففیه نظر لان القائلین. ۹ـ رد کول دی په جواب د صاحب الکفایه باندی چې دا جواب ضعیف دے او وجه د ضعف ئی دا ده چې صاحب الکفایه د معتزلؤ نه کوم تپوس کړے دے په شقین سره معتزله د هر شق نه جواب کولے شی.

قوله: لان القائلين: دا جواب کوی په اختیار د شق اول سره. چې معتزله دا ویلے شی چې مونږه اختیار د شق اول کوو چې په حالت اولی کښې د قدرت سره وجود د فعل جائز دے ، او اعتراض د ترک المذهب په مونږه نه راځی ؛ ځکه چې زمونږه د وینا «چې قدرت به مقدم وی په فعل باندی» دا مطلب هرګز ندے چې قدرت چرته هم معی او مقارن د فعل سره نه شی کیدے بلکه هغوی وائی چې قدرت د فعل نه مقدم کیدے هم شی او مقارن کیدلے ورسره هم شی چې کله تول شرائط ئې موجود وی. خلاصه دا شوه چې معتزله په استحالے د مقارنت زمانی د قدرت مع الفعل ندی قائل او نه ئې دا مذهب دے ، او نه هغوی دا وائی چې په هر فعل کښې دا ضروری او لازم ده چې دا به په داسې قدرت سره موجود وی چې هغه به مقدم وی په فعل باندی او داسې قدرت چې تول شرائط د تاثیر ئې موجود وی د هغې سره وجود د فعل معًا ممتنع دے حتی چې په دوی باندی د ترک المذهب الزام ولګولے شی بلکه دوی وائی چې د قدرت مقارنت زمانی د فعل سره جائز دے.

قوله: و لانه یجوز ان یمتنع: دا جواب په اختیار د شق ثانی سره دے. چې په حالت اولی کښې د فعل وجود د قدرت سره ناجائز دے بلکه په حالت ثانویه کښې به وجود د فعل واجب او ضروری وی ، پاتې شو ستاسو اعتراض د تحکُّم او د ترجیح بلا مرجح ؛ نو دغه الزام صحیح ندے ؛ ځکه چې کیدے شی چې په حالت اولی کښې دغه فعل ځکه ممتنع وی چې تول شرائط د تاثیر ئې موجود نه وی ، او یا شرائط خو موجود وی خو مانع عن التاثیر موجود وی لهذا د فعل وجود په حالت اولی کښې ممتنع شو. او په حالت ثانویه کښې دغه محذور نه وی بلکه تول شرائط د تاثیر موجود وی او مانع عن التاثیر معدوم وی لهذا دا مرجح شو د دې خبرې چې د فعل وجود په حالت ثانویه کښې واجب او ضروری شو.

قوله: مع ان القدرة: غرض د شارح رحمة الله علیه پدې عبارت سره دفع د سوال ده چې کله د قدرت سره تول شرائط د تاثیر موجود شی ؛ نو وجود د فعل ضروری کیږی دا صحیح نده ؛ ځکه چې شرائط د تاثیر معنی زائده ده په قدرت باندی او قدرت چونکه عرض دے او د اعراض دپاره معنی زائده کیدل محال دی ؛ ځکه بیا لازمیږی قیام العرض بالعرض او دا ناجائز ده ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه جواب کوی چې هغه قدرت چې صفت د قادر دے په حالتین کښې یو شان دے څه تغیر تبدیل پکښې ندے راغلے لهذا دا اعتراض نه راځی چې په عرض کښې حدوث د معنی زائدے راغلے ؛ ځکه چې مونږه شرائط د تاثیر د قدرت سره ضم کړی دی او چونکه شرط د شئ خارج عن الشئ وی او خارج عن الشئ صفت د شئ نه شی کیدے چې د قیام العرض بالعرض واله اعتراض راشی.

قوله: و من هٰهنا ذهب: ١٠۔ تفریع کوی پدې رد باندی او قول د امام رازی رحمة الله علیه نقل کوی. امام رازی رحمة الله علیه د دوارو فِرقو په مینځ کښې محاکمه کړی ده چې قدرت په دوه قسمه دے: «**قدرة متوهمه**» چې دیته مطلق استطاعت او قدرت متمکنه هم وائی او دا هغه قدرت دے چې په تولو شرائطُ د تاثیر باندی مشتمل نه وی. «**قدرة متیسّره**» چې دیته استطاعت مستجمع لجمیع شرائط التاثیر هم وائی یعنی دا هغه قدرت دے چې په تولو شرائطُ د تاثیر باندیٍ مشتمل وی. اوس که مراد د قدرت نه قدرت متوهمه شی ؛ نو یقینا چې دا په فعل باندی مقدم وی لهذا د معتزلو خبره حقه ده. او که مراد د قدرت نه قدرت متیسره وی ؛ نو یقینا چې دا د فعل سره مَعِی وی مقدم کیدے نه شی

لهذا د اهل السنة والجماعة قول حق دے. اوس کیدے شی معتزلؤ قدرت په معنی اوله او اهل السنة والجماعة قدرت په معنی ثانی سره مراد کړے وی د دینه معلومه شوه چې دا نزاع بینهما نزاع حقیقی نده بلکه نزاع لفظی ده.

قوله: و أما امتناع بقآء الاعراض: ١١۔ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه دفع د سوال ده چې واردیږی په کلام د امام رازی رحمۃ اللہ علیه باندی. چې هر کله قدرت متوهمه په فعل مقدم وی ؛ نو دا خو د وجود د فعل پوری برقرار نه شی پاتی کیدے ؛ ځکه چې استطاعت عرض دے او د اعراض دپاره بقآء نشته ورنه لازمیږی قیام العرض بالعرض او دا باطل ده لهذا لازم شو وقوع د فعل **بِلَا اسْتِطَاعَةٍ وقدرةٍ علیه** او دا خو ناجائز ده ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه د امام رازی رحمۃ اللہ علیه د طرف نه جواب کوی چې استحاله د بقآء الاعراض په داسی بیکاره مقدماتُ باندی بنا ده چې د هغی ثابتول ډیر مشکل دی. اوس هغه مقدمات څه دی ؟ شارح رحمۃ اللہ علیه هغه ذکر کوی چې تفصیل ئی لاندی دے.

قوله: و هی ان بقآء الشیٔ امر: ١۔ مقدمه: بقآء العرض ځکه محال ده چې بقآء د شیٔ امر محقق دے چې زائد وی په دغه شیٔ باندی لهذا بقآء چې ماقام دے پخپله عرض شو، او دغه عرض ئی ماقام به شو لهذا قیام العرض بالعرض راغے. ٢۔ مقدمه: «**و انه یمتنع قیام العرض بالعرض**» یعنی قیام د عرض په عرض پوری محال دے ؛ ځکه چې قیام عبارت دے د تبعیت فی التَّحیُّز نه او عرض پخپله د حیز نه عاری دے ؛ نو بل شیٔ له به څه حِیّز ورکړی. ٣۔ مقدمه: «**و انه یمتنع قیامهما معًا بالمحل**» یعنی عرض او د هغی بقآء **بالالفاظ دیگر** دوه عرضه په یو محل پوری په یو ځل نه شی قائم کیدے ؛ ځکه چې محل د یو عرض دپاره مقوّم او مشخّص وی اوس که دویم عرض پوری هم قائم شی ؛ نو لازم به شی اثنینیت په شی کښې بغیر د امتیاز نه **وَ ذَا بَاطِلٌ**.

اوس دا ټول مقدمات مخدوش او ضعیف او **صَعَبَةُ الْبَیَان** دی. د اولے مقدمے وجه د ضعف دا ده چې مخکښې تیر شوی دی چې بقآء د شیٔ امر زائده علی وجود الشیٔ نده بلکه بقآء عبارت دے د استمرار الوجود نه یعنی وجود د شیٔ په زمانه ثانیه کښې ثابت کیدلو ته بقآء وائی اوس کله چې بقآء بعینه دغه مخکښې وجود دے خو په دویمه زمانه کښې ؛ نو قیام العرض بالعرض لازم نه شو. دویمه مقدمه ځکه ضعیفه ده چې د قیام معنی تبعیت فی التحیز نده بلکه د قیام معنی ده اختصاص ناعتی لکه: «**البیاض الشَّدِید**» دا هم مخکښې تیر شوی. دریمه مقدمه پدی وجه ضعیفه ده چې دا چا ویل دی چې د عرض او د هغی بقآء په یو ځل د محل سره نه شی قائم کیدے بلکه دا جائز ده لکه بیاض او د هغے شدت معًا په یو جسم پوری قائم وی او خلق وائی چې «**هذا الجسم ابیضُ اشدَّ البیاض**» حاصل دا چې په امام رازی رحمۃ اللہ علیه باندی بره مذکور اعتراض راتلو خو هله چې دغه مقدمات ثابت کړے شی خو دغه دری واړه مقدمات ضعیف او مخدوش دی لهذا مذکور اعتراض په امام رازی رحمۃ اللہ علیه بے ځایه دے.

بَيَانُ الْجَوَابِ عَنْ اِسْتِدْلَالِ الْمُعْتَزِلَةِ

وَ لَمَّا اسْتَدَلَّ الْقَائِلُوْنَ بِكَوْنِ الْإِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِأَنَّ التَّكْلِيْفَ حَاصِلٌ قَبْلَ الْفِعْلِ ضَرُوْرَةَ أَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْإِيْمَانِ وَ تَارِكُ الصَّلٰوةِ مُكَلَّفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُوْلِ الْوَقْتِ فَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْإِسْتِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً حِيْنَئِذٍ لَزِمَ تَكْلِيْفُ الْعَاجِزِ وَ هُوَ بَاطِلٌ ، اَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهٖ ﴿وَ يَقَعُ هٰذَا الْإِسْمُ﴾ يَعْنِيْ لَفْظَ الْإِسْتِطَاعَةِ ﴿عَلٰى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ وَ الْجَوَارِحِ﴾ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيْلًا ، فَإِنْ قِيْلَ الْإِسْتِطَاعَةُ صِفَةُ الْمُكَلَّفِ وَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ لَيْسَتْ صِفَةً لَّهٗ فَكَيْفَ يَصِحُّ تَفْسِيْرُهَا بِهَا ؟ قُلْنَا الْمُرَادُ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ لَهٗ ، وَ الْمُكَلَّفُ كَمَا يَتَّصِفُ بِالْإِسْتِطَاعَةِ يَتَّصِفُ بِذٰلِكَ حَيْثُ يُقَالُ هُوَ ذُوْ سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ إِلَّا أَنَّهٗ لِتَرَكُّبِهٖ لَا يُشْتَقُّ مِنْهُ إِسْمُ فَاعِلٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْإِسْتِطَاعَةِ وَ صِحَّةُ التَّكْلِيْفِ تَعْتَمِدُ عَلٰى هٰذِهِ الْإِسْتِطَاعَةِ الَّتِيْ هِيَ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ لَا الْإِسْتِطَاعَةُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ. فَإِنْ أُرِيْدَ بِالْعِجْزِ عَدَمُ الْإِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ فَلَا نُسَلِّمُ إِسْتِحَالَةَ تَكْلِيْفِ الْعَاجِزِ ، وَ إِنْ أُرِيْدَ بِالْمَعْنَى الثَّانِيْ فَلَا نُسَلِّمُ لُزُوْمَهٗ لِجَوَازِ أَنْ تَحْصُلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْأَسْبَابِ وَ الْاٰلَاتِ وَ إِنْ لَمْ تَحْصُلْ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِيْ بِهَا الْفِعْلُ. **ترجمة:** او کله چې دلیل نیولے وو هغه خلقو چې هغوی قائل دی په کیدلو د استطاعة مخکښې د فعل نه چې بیشکه تکلیف حاصل دے مخکښې د فعل نه د وجه د بداهت د دی خبری نه چې کافر مکلف دے په ایمان باندی او پریخودونکے د مونځ مکلف دے په مونځ باندی پس د داخلیدلو د وخت نه ، پس که چرته نه وی استطاعت متحقق پدی وخت کښې ؛ نو لازم به شی تکلیف د عاجز او دا خو باطل دے ، اشاره وکړه ماتن رحمه الله جواب ته پدی قول خپل سره چې واقع کیږی دا نوم یعنی لفظ د استطاعت په برابرتیا د اسبابُ او آلاتُ او اندامونو سره لکه پدی قول د الله تعالیٰ کښې **و لله علی الناس حج البیت من استطاع إلیه سبیلا** «او خاص د الله تعالیٰ دپاره دے حج د بیت الله د هغه چا دپاره چې طاقت لری دیته د لاری» پس که او وبلے شی په اعتراض کښې چې استطاعت خو صفت د مکلف دے او سلامة الالات و الاسباب ندے صفت د مکلف پس څنګه به صحیح شی تفسیر د استطاعت په سلامة الالات والاسباب سره ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې مراد سلامة الالات و الاسباب دی د مکلف دپاره او مکلف چې څنګه متصف کیږی په استطاعت سره ؛ نو متصف کیږی په سلامة الالات والاسباب سره څنګه چې ویلے کیږی «**هو ذو سلامة الالات والاسباب**» یعنی دے سلامة الالات والاسباب واله دے. البته دومره ده چې د مرکب کیدلو په وجه باندی د دینه اسم فاعل نه مشتق کیږی چې حمل ئې وشی پدی باندی په خلاف د استطاعة باندی. او صحت د تکلیف موقوف دے هم پدی استطاعت باندی هغه چې په معنی د سلامة الالات والاسباب باندی دے نه په استطاعت په معنی اولے سره. پس که اراده کړے شی د عجز نه عدم استطاعت په معنی اولے سره پس نه منو مونږه استحاله د تکلیف د عاجز ، او که اراده کړے شی پدی سره معنی ثانی پس نه منو لزوم د دی ؛ د وجه د جواز د دینه چې حاصل دی وی مخکښې د فعل نه سلامة الالات والاسباب اګر که نه وی حاصل حقیقی قدرت هغه چې په هغی سره فعل موجودیږی.

تشریح: قوله و لما استدل القائلون: غرض د شارح رحمه الله پدی عبارت سره یو تمهید دے ما بعد متن ته ، دویم ربط د مابعد متن دے د ماقبل سره ، او دریم دفع د سوال ده چې خبره زمونږ شروع ده په استطاعة کښې او ماتن رحمه الله خبره د «**سلامة الالات والاسباب**» شروع کړه دا خو خروج عن البحث راغے چې جائز ندے ؟ **جواب:** شارح رحمه الله فرمائی: چې خروج عن البحث نشته بلکه معتزلؤ په خپله دعوی یو استدلال پیش کړے وو چې که استطاعة په فعل مقدم نه شی

نو لازم به شی تکلیف بما لایطاق او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «دلیل بطلان التالی» منصوص دے کما مر «دلیل الملازمة» دا خبره اتفاقی ده چې کافر په حالت د کفر کښې مکلف بالایمان دے ، دغه شان تارک الصلوة پس د خول الوقت نه مکلف په کولو د مونځ دے اوس که استطاعة قبل الفعل تسلیم نکړے شی ؛ نو ظاهره ده چې کافر په ایمان او تارک الصلوة په مونځ باندی مکلف کول تکلیف العاجز دی ؟ ماتن رحمة الله علیه د هغے جواب ته اشاره کوی.

قوله: اشار الی الجواب بقوله ویقع: ماتن رحمة الله علیه جواب ته اشاره وکړه ، چې بطلان التالی دی منم خو ملازمه دی نه منم ؛ ځکه چې اختلاف زمونږه په استطاعت حقیقی کښې دے او دغه مدار د تکلیف ندے چې د فعل نه مخکښې د هغې وجود ضروری شی بلکه مدار د تکلیف استطاعت مجازی دے چې عبارت دے د سلامة الالات والاسباب نه ، او دا استطاعت د وجود د فعل نه مخکښې موجود وی لهذا لزوم د تکلیف بما لایطاق او تکلیف العاجز نه شی راتلے. **بالفاظ دیگر:** یو استطاعت هغه دے چې هغه مستجمع لجمیع شرائط التاثیر دے چې هغه موسوم دے په قدرة متیسره سره دا چې کله موجود شی ؛ نو د دی سره به فعل موجودیږی ، هم دغه وجه ده چې دا به مَعِی وی د فعل سره او دا مدار د تکلیف ندے. دویم قدرت بمعنی سلامة الالات والاسباب دے چې دا موسوم دے په قدرت متمکنه سره ، دا به هم مخکښې د فعل نه وی او هم به مَعِیْ د فعل سره وی ، هم دغه وجه ده چې مدار د تکلیف هم دا قدرت دے. لهذا د معتزلؤ دلیل تام ندے.

بیا شارح رحمة الله علیه «اشار الی الجواب» او ویل عین جواب ورته نه وائی ؛ ځکه مقصود د ماتن رحمة الله علیه په اصل کښې تقسیم د استطاعت دے قسمین ته چې یو استطاعت حقیقی وو کوم چې مخکښې تیر شو. او دویم استطاعت مجازی دے چې عبارت دے د سلامة الالات والاسباب نه.

أغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. دفع د اعتراض به وکړی «کما فی قوله تَعَالیٰ» سره. ﴿۲﴾.. یو اعتراض به رانقل کړی «فان قیل الاستطاعة» سره. ﴿۳﴾.. جواب به وکړی «قلت المراد» سره. ﴿٤﴾.. دفع د یو بل اعتراض به وکړی «و المکلف کما یتّصف» سره. ﴿٥﴾.. دفع د یو بل اعتراض به وکړی «الا انه لِتَرَکُّبه» سره. ﴿٦﴾.. تتمه د جواب د ماتن رحمة الله علیه به وکړی «و صِحَّةُ التکلیف تَعْتَمِد» سره. ﴿۷﴾.. تفصیل الجواب به وراندی کړی «فان اُرِید بالعجز» سره. ﴿۸﴾.. د اصل اعتراض نه به د یو چا جواب رانقل کړی «و قد یجاب بان القدرة» سره. ﴿۹﴾.. رد به وکړی په دغه جواب باندی «و لا یخفی ان فی هذا الجواب» سره. ﴿۱۰﴾.. د شارح رحمة الله علیه د رد نه به د یو چا جواب رانقل کړی «فان اجیب بان المراد» سره. ﴿۱۱﴾.. رد به وکړی په دغه جواب باندی «قلنا هذا مِمَّا لایتصور» سره. «اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا»

قوله: کما فی قوله تَعَالیٰ: ۱ـ دفع د اعتراض کوی چې ستا سره څه دلیل شته پدی خبره باندی چې د استطاعت اطلاق په سلامة الالات و الاسباب هم کیږی ؟ **جواب:** آو زمونږه سره د کتاب الله نه دلیل شته الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ فرمائی: **وَ لله عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ﴿ال عمران ۹۷﴾ پدی آیت کریمه کښې لفظ د استطاعت ذکر دے او د دینه مراد صحت د اندامونو ، د لارے خرڅې او سورلۍ وغیره استطاعت دے چې د سلامتیا د اعضاء او د سلامتیا د اسباب په صورت کښې حج فرض دے ورنه دا فریضه د بنده نه ساقط ده.

قوله: فان قيل الاستطاعة: ٢۔ دا اعتراض منعی دے چې څه نه منم چې د استطاعت اطلاق په سلامة الالات و الاسباب باندې صحيح دے ؛ ځکه چې استطاعت د مکلف «بنده» صفت دے او سلامتيا د بنده صفت ندے بلکه دا صفت د الات او اسباب دپاره صحيح کيږی هم دغه وجه ده چې د سلامة اضافت الات او اسباب ته کيږی «سلامة الالات و سلامة الاسباب» ويلے کيږی. حاصل د اعتراض دا شو چې د استطاعت تفسير په سلامتيا سره صحيح ندے ؛ ځکه چې د دواړو موصوف جدا جدا دے لهٰذا دا متبائنين شو او يو مبائن تفسير د بل مبائن نه شی واقع کيدے ؛ نو اطلاق د استطاعت په سلامة الالات والاسباب هم صحيح نه شو ؟

قوله: قلنا المراد: ٣۔ د جواب حاصل دا دے چې زمونږه عبارت په ظاهر باندې ندے بنا بلکه دا په حذف بنا دے اصل کښې عبارت داسې «**سَلَامَةُ الْاٰلَاتِ وَ الْاَسْبَابِ لَهُ يعنى لِلْمُكَلَّفِ**» يعنى سلامتي د هغه الاتُ او اسبابُ چې هغه د مکلف دپاره ثابت دی ؛ نو سلامتي صفت د مکلف شو خو په واسطه د الات او اسباب سره. **بالفاظ ديگر:** سلامتي صفت د مکلف دے خو صفت بحاله ندے بلکه صفت بحال متعلقه دے پس سلامتي هم صفت د مکلف شو لکه چې استطاعت صفت د مکلف دے لهٰذا تفسير د مبائن په مبائن باندې نه شو.

قوله: و المكلف كما يتّصف: ٤۔ دفع د سوال ده چې کله سلامتي هم صفت د مکلف شو لکه چې استطاعت ئی صفت دے ؛ نو پکار ده چې حمل د سلامة الالات والاسباب په مکلف کيدلے لکه چې د استطاعت حمل پرې کيږی خلق وائی : «**العبد المستطيع**» حلانکه حمل د سلامة الالات په مکلف نه صحيح کيږی داسې څوک نه وائی چې «**العبد سلامة الالات والاسباب**» ؟ **جواب:** شارح رحمه الله فرمائی: چې دا چا ويلی دی چې حمل د سلامة الالات په مکلف باندې نه کيږی بلکه کيږی خلق وائی : «**العبدُ ذو سلامة الالات والاسباب**» او ديته حمل وائی.

قوله: الا أنه لتركبه لا يشتق: ٥۔ دفع د بل اعتراض ده چې کله سلامة الالات صفت د مکلف دے او حمل ئی صحيح کيږی ؛ نو پکار ده چې حمل ئی په طريقې د حمل مواطاتی سره کيدے لکه چې د استطاعت حمل په حمل مواطاتی سره کيږی ؟ **جواب:** چونکه پدې دواړو کښې لفظی فرق دے هغه دا چې «**استطاعة**» مفرد لفظ دے د دينه اسم فاعل جوړيږی او د هغې حمل په حمل مواطاتی سره کيدے شی خو «**سلامة الالات والاسباب**» مرکب لفظ دے چې اشتقاق د اسم فاعل ترينه ممکن ندے چې حمل شی په حمل مواطاتی سره بلکه د دی حمل په بالواسطه کيږی. (١)

قوله: وصحة التكليف تعتمد: ٦۔ غرض د شارح رحمه الله تَتِمَّةُ الجواب ده کوم جواب چې په متن کښې شوے دے چې د استطاعت اطلاق په سلامة الالات والاسباب هم کيږی او دا په فعل باندې مقدم وی ، او مدار د تلکيف هم دا استطاعت دے چې ديته استطاعت مجازی وائی نه استطاعت حقيقی.

قوله: فان اريد بالعجز: ٧۔ شارح رحمه الله تفصيل د جواب وړاندې کوی. چې که د استطاعت نه مراد معنی اوله شی چې استطاعت مستجمع لجميع شرائط التاثير وو ؛ نو بيا دی بطلان التالی نه

---

(١).. البته که سلامة په معنی د سليم سره شی ؛ نو بيا ترينه اسم فاعل جوړيدلے شی او په حمل مواطاتی سره ئی حمل صحيح کيږی ، عبارت به داسې شی «العبد سليم الالات والاسباب» لهٰذا د شارح رحمه الله جواب على الاطلاق صحيح ندے.

منم ؛ ځکه مدار د تکلیف استطاعت بالمعنی الاول ندے چې د عاجز عن الاستطاعة بالمعنی الاول مکلف کول محال شی. او که مراد د استطاعت نه معنی ثانی شی چې استطاعت مجازی او قدرة متمکنه دے ؛ نو دلیل د ملازمے دے نه منم ؛ ځکه چې استطاعت بالمعنی الثانی د فعل نه مخکښې موجود وی لهذا مکلف د استطاعت بالمعنی الثانی نه عاری ندے چې تکلیف بما لا یطاق لازم شی. بلکه مکلف ته دی استطاعت بالمعنی الثانی چې سلامة الالات والاسباب قبل الفعل حاصل وی او مونږه په تقدیم د استطاعت بالمعنی الثانی قائل یو او هم دا مدار د تکلیف ګنړو.

نَقْلُ جَوَابِ اَحَدٍ وَالرَّدُّ عَلَيْهِ

وَ قَدْ يُجَابُ بِاَنَّ الْقُدْرَةَ صَالِحَةٌ لِلضِّدَّيْنِ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رحمة الله عليه حَتّٰى اِنَّ الْقُدْرَةَ المَصْرُوْفَةَ اِلَى الْكُفْرِ هِيَ بِعَيْنِهَا الْقُدْرَةُ الَّتِي تُصْرَفُ اِلَى الْاِيْمَانِ لَا اِخْتِلَافَ اِلَّا فِي التَّعَلُّقِ وَ هُوَ لَا يُوْجِبُ الْاِخْتِلَافَ فِيْ نَفْسِ الْقُدْرَةِ فَالْكَافِرُ قَادِرٌ عَلَى الْاِيْمَانِ المُكَلَّفُ بِه اِلَّا اَنَّهٗ صَرَفَ قُدْرَتَهٗ اِلَى الْكُفْرِ وَضَيَّعَ بِاخْتِيَارِه صَرْفَهَا اِلَى الْاِيْمَانِ فَاسْتَحَقَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ. وَ لَا يَخْفٰى اَنَّ فِيْ هٰذَا الْجَوَابِ تَسْلِيْمًا لِكَوْنِ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ لِاَنَّ الْقُدْرَةَ عَلَى الْاِيْمَانِ فِيْ حَالِ الْكُفْرِ تَكُوْنُ قَبْلَ الْاِيْمَانِ لَا مَحَالَةَ. فَاِنْ اُجِيْبَ بِاَنَّ المُرَادَ اَنَّ الْقُدْرَةَ وَ اِنْ صَلُحَتْ لِلضِّدَّيْنِ لٰكِنَّهَا مِنْ حَيْثُ التَّعَلُّقِ بِاَحَدِهِمَا لَا تَكُوْنُ اِلَّا مَعَهٗ حَتّٰى اِنَّ مَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلْفِعْلِ هِيَ الْقُدْرَةُ المُتَعَلِّقَةُ بِالْفِعْلِ وَمَا يَلْزَمُ مُقَارَنَتُهَا لِلتَّرْكِ هِيَ الْقُدْرَةُ المُتَعَلِّقَةُ بِه ، وَ اَمَّا نَفْسُ الْقُدْرَةِ فَقَدْ تَكُوْنُ مُتَقَدِّمَةً مُتَعَلِّقَةً بِالضِّدَّيْنِ ؟ قُلْنَا هٰذَا مِمَّا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ نِزَاعٌ اَصْلًا بَلْ هُوَ لَغْوٌ مِنَ الْكَلَامِ فَلْيُتَاَمَّلْ. **ترجمه:** او كله جواب وركړے كيږی چې بيشكه قدرت صلاحيت لرى د ضدين په نيز د امام ابو حنيفة رحمة الله عليه باندى ، فائده ئې دا شوه چې هغه قدرت چې اړولے شوے دے كفر ته دا بعينه هغه قدرت دے چې اړولے كيږى ايمان ته نشته اختلاف مګر په تعلق كښې او دا نه واجبوى اختلاف لره په نفس قدرت كښې ، پس كافر قادر دے په ايمان باندى مكلف دے په ايمان باندى خو دومره ده چې ده اړولے دے قدرت خپل لره كفر ته او ضائع كړے ئې دے په خپل اختيار سره پس دے مستحق د ذم او عقاب ګرځيدلے دے. او پټ والے نشته پديكښې چې پدې جواب كښې منل دى د كيدلو د قدرت مخكښې د فعل نه ؛ ځكه چې قدرت په ايمان باندى په حالت د كفر كښې خامخا به مخكښې وى د ايمان نه. كه جواب وكړے شى چې مراد «د يجاب واله» دا دے چې قدرت اګر چې صلاحيت لرى د ضدين سره ليكن دغه قدرت د حيثيته د تعلق نه په يو د دى دواړو پسې به نه وى مګر د هغه سره ، تر دى چې هغه قدرت چې لازم دے تعلق د هغې د كولو د شئ سره دا هغه قدرت دے چې متعلق دے د كولو سره ، او هغه قدرت چې لازم وى تعلق د هغې د ترک د شئ سره دا هغه قدرت دے چې متعلق وى د ترک سره ، او هر چې نفس قدرت دے ؛ نو هغه كله مقدم كيدے شى او متعلق كيدے شى تر ضدين پورى. مونږه وايو چې دا داسى خبره ده چې نه شى متصور كيدے پديكښې هرګز څه نزاع بلكه دا يو لغو كلام دے پس سوچ دى وكړے شى.

تَشْرِيْحْ: قوله: و قد يجاب بأن القدرة: ۸ـ د اصل اعتراض د معتزلؤ (چې كه قدرت او استطاعت مقدم په فعل نه شى ؛ نو تكليف العاجز به لازم شى) نه د يو چا جواب رانقل كوى. چې د امام ابوحنيفة رحمة الله عليه په نيز باندى د قدرت تعلقه تر ضدين سره وى «**كما مرّ أن القدرة صفة مصححة يتعلق بوجود الشئ وعدمه**» اوس كله چې قدرت صلاحيت د ضدينُ لرى ؛ نو په كومه قدرت چې د بنده

نه کفر او معصیت صادریږی بعینه په هغه قدرت باندی د دغه بنده نه ایمان او طاعت هم صادریدلے شی ، داسی نده چې د کفر او معصیت دپاره ځانله قدرت دے او د ایمان او طاعت دپاره ځانله قدرت دے بلکه دغه یو قدرت دے او بدلون صرف په تعلق کښې راځی چې په یو وخت کښې دغه قدرت متعلق وی د کفر ، معصیت سره او په بل وخت کښې متعلق وی د ایمان او طاعت سره ، او اختلاف د تعلق د قدرت مستلزم نه کرځی اختلاف لره په نفس قدرت کښې. لکه د سجدے تعریف دے «وضع الجبهة على الارض على وجه التعظيم» اوس دا سجده کله الله تعالیٰ ته وی او دا طاعت دے ، او کله دا سجده صنم ته وی او دا معصیت دے خو د دی اختلاف د تعلق نه اختلاف په حقیقت د سجده کښې نه راځی بلکه سجده هم هغه «وضع الجبهة على الارض على وجه التعظيم» ده ، دغه شان کوم قدرت چې کافر کفر ته او عاصی عصیان ته صرف کړے دے بعینه دغه قدرت ایمان او طاعت ته هم صرف کولے شی او د دغے قدرت په وجه باندی دے ایمان هم راوړے شی ، لهذا کافر په حالت د کفر کښې او عاصی په حالت د عصیان کښې مکلف بالایمان والطاعة دے او تکلیف العاجز نشته ؛ ځکه د ده قدرت علی الایمان والطاعة شته خو ده خپل صلاحیت پخپله ضائع کړے دے چې قدرت ئې کفر او عصیان طرف ته صرف کړے دے ، او هم په دغه وجه کافر او عاصی مستحق د ذم او عقاب کرځی.

قوله: و لا يخفى أن في هذا: ۹ـ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کول دی په مُجاب واله باندی. چې دا جواب مخدوش دے ؛ ځکه پدی جواب سره اګر چې د تکلیف العاجز واله اعتراض ختم شو خو بل طرف ته دا نقصان ورسره پیدا شو چې پدی جواب سره د معتزلؤ د مدّعی چې قدرت او استطاعت قبل الفعل دے تسلیم لازمیږی ؛ ځکه چې کافر ته مثلا په حالت د کفر کښې قدرت بالایمان حاصل دے ؛ نو دغه قدرت یقینًا د ایمان نه مخکښې دے او دغه دعوی د معتزلؤ ده.

قوله: فان اجيب بان المراد: ۱۰ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ د یو چا جواب رانقل کوی د مذکوره رد نه. مجیب وائی چې د معتزلؤ د مدعی تسلیم د مذکوره جواب سره نه لازمیږی ؛ ځکه چې قدرت دوه قسمه دے. «۱» قدرت مطلقه. «۲» قدرت مخصوصه متعلقه بالفعل. قدرت مطلقه خو د فعل نه مخکښې هم راتلے شی او د فعل سره مَعِیْ هم راتلے شی پدیکښې اختلاف نشته ، خو قدرت مخصوصه په فعل «کفر» پوری یا بالایمان «ترک الکفر» پوری دا مقدم کیدے نه شی د فعل نه بلکه دا به ورسره مَعِي وی. اوس حاصل د جواب دا شو چې مُجاب واله چې د امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ رائی رانقل کړی ده چې قدرت صلاحیت د ضدین لری د دی نه مراد قدرت مطلقه دے او دا د فعل نه مخکښې کیدے شی. او اهل السنة والجماعة چې وائی چې قدرت مَعِي دے د فعل سره ؛ نو مراد د دوی د قدرت نه قدرت مخصوصه متعلقه بالكفر يا بالايمان دے. مثلا د کفر په حالت کښې دغه قدرت مَعِي دے د کفر سره او د ایمان په صورت کښې مَعِي دے د ایمان سره. اوس ظاهره ده چې دا قسم قدرت مقدم کیدے نه شی په فعل باندی لهذا د معتزلؤ د مدعی تسلیم په مونږه نه لازمیږی.

قوله: قلنا هذا مِمَّا لا يتصوَّرُ: ۱۱ـ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ په مذکوره جواب باندی رد کول دی. چې تقسیم په قدرت کښې او دا وینا کول چې قدرت مخصوصه به مَعِي وی د فعل سره مقدم کیدے نه شی د فعل نه دا داسی خبره ده چې پدیکښې د اهل السنة والجماعة او معتزلؤ اختلاف هډو شته نه بلکه اتفاق خبره ده ، او که بالفرض اختلاف ئې وی هم ؛ نو دا اختلاف په یوه لغوه خبره کښې

دے چې د عقلآء د شان سره مناسب نده ؛ ځکه چې دا يوه بديهي خبره ده چې قدرت مخصوصه بالفعل د فعل نه نه شي مقدم کيدے بلکه د فعل سره به مَعِي وي. پس معلومه شوه چې اختلاف په قدرت مخصوصه کښې ندے بلکه په قدرت مطلقه کښې دے.

قوله: فليتأمل: غرض د شارح رحمة الله عليه اشاره ده ديته چې اختلاف په قدرت مطلقه کښې دے او د معتزلو د اشکال نه جواب هم هغه دے چې مدار د تکليف استطاعت مجازی دے نه استطاعت حقيقي لهذا تکليف العاجز نه لازميږي.

مَسْئَلَةُ تَكْلِيفِ الْعَبْدِ بِمَا لَا يُطَاقُ

﴿وَلَا يُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِيْ وُسْعِهٖ﴾ سَوَاءٌ كَانَ مُمْتَنِعًا فِيْ نَفْسِهٖ كَجَمْعِ الضِّدَّيْنِ اَوْ مُمْكِنًا كَخَلْقِ الْجِسْمِ، وَ اَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى عَلِمَ خِلَافَهٗ او اَرَادَ خِلَافَهٗ كَاِيْمَانِ الْكَافِرِ و طَاعَةِ الْعَاصِيْ فَلَا نِزَاعَ فِيْ وُقُوْعِ التَّكْلِيْفِ بِهٖ لِكَوْنِهٖ مَقْدُوْرًا لِّلْمُكَلَّفِ بِالنَّظَرِ اِلٰى نَفْسِهٖ. ثُمَّ عَدَمُ التَّكْلِيْفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا. وَ الْاَمْرُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنْۢبِئُوْنِيْ بِاَسْمَاۗءِ هٰٓؤُلَاۗءِ لِلتَّعْجِيْزِ دُوْنَ التَّكْلِيْفِ و قَوْله تَعَالٰى حِكَايَةً رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيْلِ هُوَ التَّكْلِيْفُ بَلْ اِيْصَالُ مَا لَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ اِلَيْهِمْ وَ اِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْجَوَازِ فَمَنَعَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ بِنَاءً عَلَى الْقُبْحِ الْعَقْلِيِّ وَ جَوَّزَهُ الْاَشْعَرِيُّ لِاَنَّهٗ لَا يَقْبُحُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى شَيْءٌ. **ترجمه:** او نه شي واقع کولے مکلف کول د بنده په هغه فعل چې نه وي په وس د ده کښې ، برابره خبره ده که دغه فعل مُمتنع بالذات وي لکه جمع کول د ضدينُ او که ممکن وي لکه پيدا کول د جسم ، او هغه چې مُمتنع وي بنا پدې چې الله تَعَالىٰ ته علم وي په خلاف د دي يا ئې اراده کړې وي په خلاف د هغې باندې لکه ايمان د کافر او طاعت د ګناهګار پس نشته څه نزاع په وقوع د تکليف کښې په دې باندې ؛ ځکه چې دا په قدرت د بنده کښې دے په نظر سره ذات د دې ته ، بيا تکليف بما لايطاق د بنده نه واقع کول اتفاق خبره ده پدې قوله د الله تَبَارَکَ وَتَعَالىٰ باندې چې **لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا.** او امر کول پدې قول د الله تَعَالىٰ کښې **اَنْۢبِئُوْنِيْ بِاَسْمَاۗءِ هٰٓؤُلَاۗءِ** د تعجيز دپاره دے نه د تکليف دپاره. او دا قول د الله تَعَالىٰ په طور د حکايت باندې **رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ** ندے مراد د تحميل نه تکليف بلکه مراد پدې سره رسيدل هغه څه ته چې بنده ئې طاقت نه لرې د عوارضُ نه هغې ته ، او نزاع صرف په جواز «امکان» کښې ده ، پس منع کړے دے دې لره معتزلو بنا په قبح عقلي باندې ، او جائز کړے دے دې لره اشعري ؛ ځکه نشته د الله تَعَالىٰ په نيز باندې په افعال کښې څه قبيح.

تَشْرِيْح: قوله: و لا يُكلَّف العبد: غرض د ماتن رحمة الله عليه يوه بله مسئله اختلافيه ذکر کوی چې عبد لره مکلف کول په داسې فعل چې د ده په وَس کښې نه وي جائز ده او کنه ؟ مخکښې د دينه چې اختلاف بيان کړے شي تحرير د محل النزاع پکار دے. تفصيل المقام دا دے چې **مالايُطاق العبد** درې قسمه دے. ١ـ چې يو فعل ممتنع او محال وي ذاتًا هم او عادةً هم. لکه جمع الضدين ، يا لکه خلق الجسم مع الروح شارح رحمة الله عليه دی قسم ته اشاره کړې ده پدې قول سره **«سوآء كان ممتنعًا فى نفسه»**. ٢ـ چې يو فعل ممکن وي ذاتًا او ممتنع وي عادةً. لکه طيران فى الهوآء ، يا لکه خلق الجسم

بغیر الروح دا دواړه ممکن فی نفسه دی ؛ ځکه چې د دی د فرضِ وقوع نه څه محال نه لازمیږی البته عادةً ئې د بنده نه وقوع محال او کرانه ده ؛ ځکه چې عادت د الله تَعَالیٰ پدی باندی ندے جاری. شارح رحمۃ اللہ علیہ دی قسم ته اشاره کړی ده پدی قول سره «او ممکنا». ۳- چې یو فعل ذاتًا او عادةً دواړه ممکن وی خو ممتنع وی د وجه د غیر نه ، مثلًا عِلم او اراده د الله تَعَالیٰ متعلق شوی وی په خلاف د هغی پوری. لکه ایمان د ابو جهل ، ابولهب علیهما اللعنة وغیره کافر. وجه دا ده چې د دوی ایمان ممکن فی نفسه دے او عادةً د بنده نه د دی وقوع هم ممکن ده لیکن اراده او علم د الله تَعَالیٰ د دوی په عدم ایمان پوری متعلق شوے وو د دوی د غلطیے ارادے په وجه باندی ؛ نو د دوی ایمان راوړل محال شو. اوس که دوی ایمان رواړی ؛ نو لازم به شی تخلّف د اراده او علم د الله تَعَالیٰ نه او دا محال ده. دی قسم ته شارح رحمۃ اللہ علیہ اشاره کړی ده پدی قول سره «و أمّا ما یمتنع بناءً» سره. پدی درې اقسامُ کښې د قسم اول حکم دا دے چې پدی قسم فعل باندی بنده مکلف کول نه جائز دی او نه دا تکلیف واقع شوے دے. دا د جمهورُ قول دے البته امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ د دی د نفس جواز قائل دے. دلیل دا پیش کوی چې د قیامت په ورځ به الله تَعَالیٰ مصورین ته حکم وکړی چې په دغه تصویر کښې روح واچوئ او هغوی به نه شی کولے. جمهور وائی: چې کوم فعل ذاتًا او عادةً محال وی په هغی باندی حکم د جواز لګول حکم لګول دی په مجهول مطلق باندی او دا باطل ده. لهذا دا قسمه تکلیف هم محال شو. لیکن اشعری ورته الزامی جواب ورکوی او وائی: چې تاسو چې په مجهول مطلق حکم د بطلان ولګولو ؛ نو مونږه پری د جواز حکم لګوو چې دا جائز دے. خو جمهور د قسم اول په امتناع قائل دی. د دریم قسم حکم دا دے چې د دی تکلیف جائز څه چې واقع شوے هم دے ؛ ځکه چې ابو جهل وغیره کفار مکلف بالایمان دی او د دوی وقوع د ایمان غوښتلے شوی هم ده اګر چې د دوی ایمان د وجه د عدم ارادے د باری تَعَالیٰ په وجه ممتنع وو ، خو د دغه امتناع لحاظ به نه شی کیدے ؛ ځکه چې دغه امتناع ختمیدلے هم شوه چې دوی خپله اراده ایمان طرف ته متوجه کړی وے ؛ نو د الله تَعَالیٰ اراده د دوی د ایمان سره متعلق کیده لهذا دا محذور ختمیدلے هم شو. پاتې شو دویم قسم د تکلیف بما لا یطاق ؛ نو د دی په عدم وقوع کښې اتفاق دے البته د دی په جواز کښې اختلاف دے ، اهل السنة والجماعة د دی په جواز او معتزله په عدم جواز قائل دی. حاصل او نچوړ د خبری دا شو چې د قسم اول په عدم جواز او عدم وقوع اتفاق د علماء دے. او د قسم ثالث په جواز او وقوع باندی اتفاق دے ، البته په قسم ثانی کښې اختلاف دے او هغه هم په جواز کښې نه په وقوع او عدم وقوع کښې بلکه عدم وقوع د دی قسم هم اتفاق ده. ماتن رحمۃ اللہ علیہ په عبارت مذکوره سره رد کوی په معتزلؤ باندی ؛ نو فرمائی: «ولا یُکَلِّفُ العَبْدُ بِمَا لَیْسَ فِیْ وُسْعِهِ» ترجمه مونږه دا کړی ده: «او نه شی واقع کولے مکلف کول د بنده په هغه فعل چې نه وی په وس د ده کښې» چې تصریح د رد وشی په معتزلؤ باندی.

أغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دغه درې اقسام د تکلیف بما لا یطاق به ذکر کړی اشارة «سوآء کان» سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراضَینُ به وکړی «و الامر فی قوله تَعَالیٰ/ و قوله تَعَالیٰ حکایة» سره. ﴿۳﴾.. تحریر د محل النزاع به وکړی «و انّما النّزاع فی الجواز» سره. ﴿٤﴾.. دلیل د معتزلؤ به ذکر کړی «و قد یستدل بقوله تَعَالیٰ» سره. ﴿٥﴾.. جواب به وکړی د استدلال د معتزلؤ نه «و حلّها انا لا نسلم» سره. ﴿٦﴾.. حاصل د جواب به ذکر کړی «و الحاصل ان الممکن» سره.

قوله: و الامر فی قوله تعالیٰ: ۲۔ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د سوالِ اول ده. چې شارحه ته وائی: «ثم عدم التکلیف بما فی لیس فی وسعه متفقٌ علیه» دا خبره نه منو چې تکلیف بما لا یطاق ندے واقع بلکه واقع دے ؛ ځکه چې الله تعالیٰ فرشتو ته حکم کړے دے چې {أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ} ﴿البقرة: ۳۱﴾ سره د دینه چې فرشتو ته د دغه اشیاء علم هډو ورکړے شوے نه وو او بیا ترینه هم مطالبه کیږی دا ندے مګر تکلیف بما لا یطاق دے او دا دلیل د دی دے چې تکلیف بمالا یطاق واقع شوے دے ؟ **جواب:** معترضه ستا استدلال د آیة کریمه نه هله تام وو چې دا امر برائے تکلیف وے خو داسی نده بلکه دا برائے تعجیز دے. د امر تکلیفی او امر تعجیزی فرق دا دے چې په امر تکلیفی کښې د مامور به وقوع د مامور نه مقصود وی ، او په امر تعجیزی کښې آمر امر کوی خو د مامور نه ئی وقوع د فعل مقصود نه وی بلکه خواهش ئی دا وی چې دغه مامور به موجود نه شی چې عجز د مامور ظاهر شی ، دلته فرشتو ته امر پدی بنیاد شوے دے چې تاسو عاجز ئی لهذا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ستاسو نه غوره دے.

قوله: و قوله تعالیٰ حکایةً ربنا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دویم اعتراض دفع کول دی. چې کله صحابه کرامُ دا آیت کریمه واوریدلو : {وَإِن تُبْدُوا۟ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ} ﴿البقرة: ۲۸۴﴾ **ترجمه:** که تاسو ښکاره کوئ هغه څه چې ستاسو په نفسونو کښې دی او یا ئی پټوئ پس حساب به کوی ستاسو سره پدی باندی الله تعالیٰ. نو په صحابه کرامُ دا آیت ګران ولګیدلو او وغمیدو پری چې زمونږه په زړه کښې خو غلط خیالات او وسوسے یقینا چې راځی ؛ نو پدی به هم زمونږه سره حساب کیږی دا خو به ډیره ګرانه شی. نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ئی شکایت وکړو چې دا به څنګه شی مونږه خو د دی طاقت نه لرو چې د غلط خیالاتُ او وسوسو نه ځان وساتو ؟ نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ هغوی ته دعاء اوښودله چې دا دعاء کوئ: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ} ﴿البقرة: ۲۸۶﴾ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دغه تکلیف اوچت کړو او دا آیة کریمه نازل شو: {لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا} ﴿البقرة: ۲۸۶﴾ اوس که تکلیف بما لا یطاق واقع نه وو ؛ نو د دی دعاء خو بیا څه مقصد پاتی نه شو ، ظاهره ده چې تکلیف بما لا یطاق واقع دے او صحابه کرامُ ترینه د حفاظت دعاء غوښتله ؟ **جواب:** معترضه ! ستا استدلال د آیة کریمه نه هله تام دے چې په آیة کښې د «تحمیل» نه مراد تکلیف شی ، خو مراد د «تحمیل» نه هغه مصائب او تکالیف دی چې هغی ته رسائی د انسان مشکل وی او انسان ئی برداشت نه شی کولے ؛ نو معنی دا شوه چې «اے ربه په مونږه هغه مصائب او تکالیف مه باروه چې د هغی برداشت مونږه نه شو کولے» لکه قحط سالی ، ګرانی ، امراض شاقه وغیره.

قوله: و انما النزاع: ۳۔ تحریر د محل النزاع کوی چې په دغه دری قسمه تکلیف بمالا یطاق کښې په قسم ثانی کښې اختلاف دے او دا اختلاف په جواز کښې دے چې دا قسمه تکلیف بمالایطاق جائز دے کنه ، معلومه شوه چې عدم وقوع د دی قسم اتفاق ده. یعنی دا جائز ده چې الله تعالیٰ بنده لره مکلف کړی په محال یعنی مالا یطاق باندی کنه ؟ اشاعره وائی: جائز ده او معتزله وائی: ناجائز ده. معتزله د خپلی دعوی دپاره عقلی دلیل دا پیش کوی چې مکلف کول د بنده په مالا یطاق باندی تکلیف العاجز دے ، او تکلیف العاجز عقلاً یو قبیح فعل دے او باری تعالیٰ

د قبائح نه منزه دے. امام اشعري رحمة الله عليه وائي: چې د باري تعالیٰ هيڅ قسم فعل قبيح ندے؛ ځکه چې علم د الله تعالیٰ وسيع دے زمونږه په کوتاه علم او نظر کښې به يو شيئ قبيح او بيکاره ښکاري ليکن عندالله به هغه شيئ قبيح نه وي.

وَ قَدْ يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا علٰى نَفْيِ الْجَوَازِ، وتَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ جَائِزًا لَمَا لَزِمَ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ؛ ضَرُوْرَةَ اَنَّ اِسْتِحَالَةَ اللَّازِمِ تُوْجِبُ اِسْتِحَالَةَ الْمَلْزُوْمِ تَحْقِيْقًا لِمَعْنَى اللُّزُوْمِ، لٰكِنَّهٗ لَوْ وَقَعَ لَزِمَ كِذْبُ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى و هُوَ مُحَالٌ، و هٰذِه نُكْتَةٌ فِيْ بَيَانِ اِسْتِحَالَةِ كُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ عِلْمُ اللّٰهِ و اِرَادَتُهٗ و اِخْتِيَارُهٗ بِعَدَمِ وُقُوْعِهٖ، و حَلُّهَا اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ كُلَّ مَا يَكُوْنُ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهٖ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ و اِنَّمَا يَجِبُ ذٰلِكَ لَوْ لَمْ يَعْرِضْ لَهُ الْاِمْتِنَاعُ بِالْغَيْرِ و اِلَّا لَجَازَ اَنْ يَكُوْنَ لُزُوْمُ الْمُحَالِ بِنَاءً عَلَى الْاِمْتِنَاعِ بِالْغَيْرِ، اَلَا تَرٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى لَمَّا اَوْجَدَ الْعَالَمَ بِقُدْرَتِهٖ و اِخْتِيَارِهٖ فَعَدَمُهٗ مُمْكِنٌ فِيْ نَفْسِهٖ مَعَ اَنَّهٗ يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ تَخَلُّفُ الْمَعْلُوْلِ عَنْ عِلَّتِهِ التَّامَّةِ و هُوَ مُحَالٌ. وَ الْحَاصِلُ اَنَّ الْمُمْكِنَ لَا يَلْزَمُ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ بِالنَّظَرِ اِلٰى ذَاتِهٖ و اَمَّا بِالنَّظَرِ اِلٰى اَمْرٍ زَائِدٍ عَلٰى نَفْسِهٖ فَلَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ لَا يَسْتَلْزِمُ الْمُحَالَ. ترجمه: او کله دليل نيولے شي پدی قول د الله تعالیٰ سره «لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا» په نفي د جواز د تکليف بما لا يطاق باندی، او بيان د دليل دا دے چې که تکليف بما لا يطاق جائز وو؛ نو نه به لازميدلو د فرض د وقوع د دينه څه محال؛ ځکه دا خبره بديهي ده چې استحاله د لازم واجبوی استحاله د ملزوم لره دپاره د ثبوت د معنی د لزوم، خو که تکليف بما لايطاق واقع شي؛ نو لازم به شي دروغ د کتاب الله او دا محال ده. او دا نکته ده په بيان د استحالے «امتناع» د هر هغه څه کښې چې متعلق وی علم، اراده او اختيار د الله تعالیٰ په عدم وقوع د هغی پوری. او حل د دی دا دے چې مونږه نه منو دا خبره چې هر هغه شيئ چې وی ممکن فی نفسه؛ نو نه به واقع کيږی د فرض د وقوع د هغی نه څه محال. او دا خبره به هله لازم وه چې که نه عارض کيدلے ديته امتناع د غير د وجه نه، آيه ته نه گوری چې بيشکه الله تعالیٰ چې کله موجود کړو عالم لره په خپل قدرت او اختيار سره؛ نو عدم د دی ممکن دے فی نفسه، ليکن سره د دينه چې واقع کيږی د فرض د وقوع د دينه تخلف د معلول د خپل علت تامه نه او دا محال ده. او حاصل دا چې د ممکن د فرض د وقوع نه څه محال نه لازميږی په نسبت سره ذات خپل ته، او هر چې په اعتبار د نظر سره دے امر زائد ته په نفس د ده باندې؛ نو نه منو مونږه دا چې دا نه گرځي مستلزم محال لره.

تَشْرِيْح: قوله: و قد يستدلّ بقوله تعالیٰ: ٤ـ دليل نقلي د معتزلؤ ذکر کوی په نفي د جواز د تکليف بمالايطاق باندی. په دليل باندی د پوهی دپاره دوه خبری يادول ضروری دی. ١ـ کوم شيئ چې ممکن فی نفسه وی؛ نو د فرض د وقوع د هغی نه به څه مُحال نه لازميږی. ٢ـ لازم مساوی بغير د ملزوم نه او دغه شان ملزوم د داسی لازم نه بغير نه شي موجود کيدے، اوس که يو لازم محال وی؛ نو د هغی ملزوم به هم محال وی، ولی که لازم محال او ملزوم ئې ممکن وی؛ نو دغه ملزوم به بغير د دغه لازم نه موجود شي او د دی دواړو په مينځ کښې به د لزوم رشته او تعلق ختم شي يعني دا به لازم ملزوم پاتی نه شي. پس د دی مقدمے نه د دليل تفصيل کوو.

قوله: و تقريره: الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ فرمائي: **لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا**. د دی آيت نه استدلال په نمط د قياس استثنائي رفعي سره داسی دے چې که تکليف بمالايطاق جائز شي؛ نو لازم به شي کذب په کلام الله تعالیٰ کښې او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دليل الملازمه**» شارح رحمة الله عليه ذکر کوی پدی عبارت سره چې «**ضرورة انّ استحالة اللّازم**» مخکښې په تمهيد کښې مونږه خبره واضح کړه چې لازم څنګه وی؛ نو ملزوم به ورسره هغه شان وی دپاره د ثبوت د معنی اللزوم بينهما ورنه

بیا به د دواړو په مینځ کښې تلازم باقي پاتې نه شي. اوس که لازم مُحال وو؛ نو ملزوم به هم مُحال وی، او که لازم ممکن وو؛ نو ملزوم به هم ممکن وی، او که لازم واجب وو؛ نو ملزوم به هم واجب وی. «**دلیل بطلان التالی**» شارح رحمۃاللہعلیہ ذکر کوی «**لکنّه لو وقع لزم کِذْبُ کلام الله تَعَالیٰ و هو مُحَالٌ**» یعنی که تکلیف بما لا یطاق واقع شی؛ نو لازم به شی کذب د کلام الله تَعَالیٰ. او کِذب د کتاب الله خو مُحال دے؛ نو تکلیف بمالا یُطاق چې ملزوم دے هم محال شو. پس معلومه شوه چې تکلیف بما لا یطاق ممکن ندے بلکه ممتنع دے؛ ځکه چې که تکلیف بما لا یطاق ممکن وو؛ نو د فرض د وقوع د دینه به څه محال نه لازمیدلو په حکم د اولے مقدمے باندی.

قوله: و هذه نكتة: غرض د شارح رحمۃاللہعلیہ پدی عبارت سره د معتزلۀ د مغالطے وضاحت دے. چې معتزلۀ خو یو ښکلے تقریر وړاندی کړو او د خپلے مدعی د ثابتولو کوشش ئې وکړو خو حقیقت دا دے چې دا تقریر د دوی یوه مغالطه ده او یواځې تر دی ځائے پورې خاص نده بلکه پدی سره ثابتیږی استحاله د هر هغه شئ چې علم او اراده د الله تَعَالیٰ د هغی په عدم وُقُوع پورې متعلق وی. لکه: څوک دا او وائی چې ایمان د **ابوجهل علیه اللعنة** او **ابولهب علیه اللعنة** ممکن نه وو بلکه مُحال وو یعنی دوی مکلف بالایمان نه وو؛ ځکه چې که ایمان د ابوجهل او ابو لهب محال نه وو؛ نو نه به لازمیدلو د فرضِ وقوع د ایمان د دوینه څه محال او تالی باطل پس مقدم ئې مثل. «**دلیل الملازمة**» خو بعینه دغه بره دے چې د دوی د ایمان راوړلو نه محال لازمیږی چې تخلف دے د علم او اراده د الله تَعَالیٰ نه؛ ځکه چې علم او اراده د باری تَعَالیٰ خو متعلق وه په عدم ایمان د دی داوړو پورې اوس که د دوی ایمان واقع شوے وو؛ نو تخلف د علم او ارادے د باری تعالی نه به راغلے وو، لهذا د دی کفارو ایمان راوړل ممکمن نه وو، پس دوی مکلف بالایمان هم نه وو؛ ځکه چې د محال خیز مکلف خو بنده نه شی کرځیدلے. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے چې دوی خو مکلف بالایمان وو، نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ دویته دعوت ورکړے دے او د دوی نه ئې مطالبه د ایمان راوړلو کړی ده، او دوی به یقینا په عدم د ایمان باندی معذب هم وی.

قوله: و حلها انا لا نسلم. ه۔ د معتزلۀ د مغالطے او د پیش کرده دلیل جواب دے چې معتزلۀ ستاسو خیال دا دے چې صرف د محال د فرضِ وقوع نه محال لازمیږی او د ممکن د فرضِ وقوع نه محال نه لازمیږی، خو دا خیال ستاسو غلط دے؛ ځکه چې کله د ممکن د فرضِ وقوع نه هم محال لازمیږی، وجه دا ده چې کیدے شی چې یو شئ ممکن بالذات وی خو د دی سره سره محال بالغیر هم وی یعنی د غیر د وجه نه ممتنع گرځیدلے وی، اوس د یو ممکن د فرضِ وقوع نه په اعتبار د ذات سره خو څه محال نه لازمیږی خو د محال او امتناع بالغیر د وجه نه محال لازم کیدے شی. د ابوجهل او ابولهب ایمان هم داسی دے چې دا ممکن بالذات دے خو امتناع ئې د غیر په وجه ده چې تعلق د ارادے د الله تَعَالیٰ په عدم ایمان د دوی پورې راغلے دے د دوی په اختیار سره او دیته وائی امتناع بالغیر. خلاصه د کلام دا شوه چې د امکان ذاتی او امتناع غیری د یو بل سره څه منافات نشته بلکه منافات د امکان ذاتی او امتناع ذاتی په مینځ کښې دے او هغه راغلے ندے.

قوله: الا تری ان الله تَعَالیٰ: غرض د شارح رحمۃاللہعلیہ پدی عبارت سره تنویر دے په ما سبق باندی او دفع د استبعاد کوی چې داسی کیدے شی چې یو شئ ممکن فی نفسه وی او ممتنع بالغیر وی؟ شارح رحمۃاللہعلیہ وائی آوا! ته نه گورے چې دا عالَم او کائنات الله جل شانه په خپل قدرت او اختیار سره

پیدا کړی دی ، او قانون مخکښې تیر شوے دے چې کوم شئ د فاعل بالاختیار نه په طریقے د اختیار سره صادر شی هغه به ممکن بالذات وی ؛ نو عالَم هم ممکن بالذات شو او د ممکن بالذات عدم فی نفسه جائز وی ، خو بل طرف ته د عالَم عدم فرض کول مُحال دی ؛ ځکه چې دا عالَم معلول د الله تعالیٰ دے او الله تعالیٰ ئې علت تامه دے اوس که مونږه عالَم معدوم فرض کړو ؛ نو لازم به شی تخلّف او تأخّر د معلول د خپل علت تامه نه او دا محال ده لهٰذا عدم د عالَم هم محال شو. معلومه شوه چې یواځې د محال فرضِ وقوع مستلزم محال لره نه ګرځی بلکه په بعض اوقات کښې د ممکن د فرضِ وقوع نه هم محال لازمیږی. پس د معتزلو استدلال د آیت کریمه نه صحیح نه شو.

قوله: والحاصل أن الممكن: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د مذکوره تقریر حاصل بیانول دی چې ممکن په دوه قسمه دے: ۱۔ ممکن باعتبار الذات. ۲۔ ممکن محال باعتبار الامتناع بالغیر. اوس که څوک وائی چې د ممکن باعتبار الذات د فرضِ وقوع نه محال نه لازمیږی ؛ نو دا ورسره منو. خو که او وائی چې د ممکن باعتبار الامتناع بالغیر او باعتبار امرٍ زائد علیه نه محال نه لازمیږی ؛ نو دا ورسره نه تسلیموو بلکه لازمیدلے شی.

بَيَانُ اِخْتِيَارِ الْعَبْدِ فِي الْأَفْعَالِ التَّوْلِيْدِيَّةِ

﴿وَمَا يُوْجَدُ مِنَ الْأَلَمِ فِي الْمَضْرُوْبِ عَقِيْبَ ضَرْبِ إِنْسَانٍ وَ الْإِنْكِسَارِ فِي الزُّجَاجِ عَقِيْبَ كَسْرِ إِنْسَانٍ﴾ قَيَّدَ بِذٰلِكَ لِيَصْلَحَ مَحَلًّا لِّلْخِلَافِ فِيْ أَنَّهُ هَلْ لِلْعَبْدِ فِيْهِ صُنْعٌ أَمْ لَا ﴿وَمَا أَشْبَهَهُ﴾ كَالْمَوْتِ عَقِيْبَ الْقَتْلِ ﴿كُلُّ ذٰلِكَ مَخْلُوْقُ اللهِ تَعَالىٰ﴾ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْخَالِقَ هُوَ اللهُ وَحْدَهُ وَ أَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنَدَةٌ إِلَيْهِ بِلَا وَاسِطَةٍ ، وَ الْمُعْتَزِلَةُ لَمَّا أَسْنَدُوْا بَعْضَ الْأَفْعَالِ إِلىٰ غَيْرِ اللهِ قَالُوْا إِنْ كَانَ الْفِعْلُ صَادِرًا عَنِ الْفَاعِلِ لَا بِتَوَسُّطِ فِعْلٍ أٰخَرَ فَهُوَ بِطَرِيْقِ الْمُبَاشَرَةِ وَ إِلَّا فَبِطَرِيْقِ التَّوْلِيْدِ ، وَ مَعْنَاهُ أَنْ يُّوْجِبَ فِعْلٌ لِفَاعِلِهٖ فِعْلًا أٰخَرَ كَحَرَكَةِ الْيَدِ تُوْجِبُ حَرَكَةَ الْمِفْتَاحِ فَالْأَلَمُ يَتَوَلَّدُ مِنَ الضَّرْبِ وَ الْإِنْكِسَارُ مِنَ الْكَسْرِ وَ لَيْسَا مَخْلُوْقَيْنِ لِلّٰهِ تَعَالىٰ وَ عِنْدَنَا الْكُلُّ بِخَلْقِ اللهِ تَعَالىٰ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْ تَخْلِيْقِهٖ. وَ الْأَوْلىٰ أَنْ لَّا يُقَيَّدَ بِالتَّخْلِيْقِ لِأَنَّ مَا يُسَمُّوْنَهُ مُتَوَلَّدَاتٌ لَا صُنْعَ لِلْعَبْدِ فِيْهِ أَصْلًا ، أَمَّا التَّخْلِيْقُ فَلِاسْتِحَالَتِهٖ مِنَ الْعَبْدِ ، وَأَمَّا الْإِكْتِسَابُ فَلِاسْتِحَالَةِ اِكْتِسَابِ مَا لَيْسَ قَائِمًا بِمَحَلِّ الْقُدْرَةِ وَ لِهٰذَا لَا يَتَمَكَّنُ مِنْ عَدَمِ حُصُوْلِهَا بِخِلَافِ أَفْعَالِهِ الْإِخْتِيَارِيَّةِ. ترجمه: او هغه چې پیدا کیږی د درد نه په وهلے شوی کښې پس د وهلو د انسان نه ، او ماتیدل په شیشه کښې پس د ماتولو د انسان نه ، مقید ئې کړه پدی سره چې صلاحیت ولری د محل د خلاف چې آیه شته د بنده دپاره پدیکښې څه دخله که نشته ، او هغه چې مشابه دی د دی سره لکه مرګ پس د وژلو نه ، دا ټول مخلوق د الله تعالیٰ دی ؛ ځکه چې مخکښې تیرشوی دی چې خالق صرف یو الله تعالیٰ دے او دا چې ټول ممکنات منسوب دی الله تعالیٰ ته بغیر د واسطے نه ، او معتزلو چې کله نسبت د بعض کارونو کړے وو غیر الله ته ؛ نو وائی دوی چې که چرته دغه فعل د بنده صادر وو د فاعل نه بغیر د واسطے د بل کار نه ؛ نو صدور د دی کار به په طریقے د مباشرت سره وی ، او که داسی نه وه ؛ نو په طریقے د تولید سره به وی ، او معنی د تولید دا ده چې واجب کړی یو کار فاعل لره بل کار لکه چې لاس لره حرکت ورکول واجبوی حرکت ورکول چابئ لره. پس درد پیدا کیږی د وهلو نه او ماتیدل پیدا کیږی د ماتولو نه ، او ندی دا دواړه

مخلوق د الله تعالیٰ. او زمونږه په نیز دا تول په خلق د الله تعالیٰ سره دی نشته دے د بنده دپاره څه دخله په پیدایش د دیکښې. او څه خبره دا وه چې نه وی مقید کړے مصنف دی لره په «تخلیق» سره؛ ځکه هغه چې دوی ئې مسمی کوی په «متولدات» سره نشته دے هیڅ قسم دخله عبد لره په هغی کښې، هر چې تخلیق دے؛ نو ځکه چې دا محال دے د بنده نه، او هر چې اکتساب دے؛ نو د وجه د استحالے د عبد نه هغه لره چې نه وی په محل د قدرت د ده کښې. هم پدی وجه نه شی قادر کیدلے بنده په عدم حصول د دی باندی په خلاف د خپلو افعال اختیاریه باندی.

تشریح: ربط: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد دے په معتزلؤ باندی په یوه بله مسئله کښې چې په افعال تولیدیه کښې اختیار د عبد لره دخله شته کنه؟..

تفصیل المقام دا دے چې افعال د عبادُ په دوه قسمه دی. ۱۔ **افعال بطریق المباشرة.** دا هغه افعال دی چې صادریږی د فاعل نه بغیر د واسطے د فعل آخر نه لکه حرکت ورکول د بنده خپل لاس ته.

۲۔ **افعال بطریق التولید.** دا هغه افعال دی چې صادریږی د فاعل نه په واسطے د فعل آخر سره، یعنی هغه فعل چې د فعل مباشر د صدور نه پس صادریږی لکه حرکت د چابئ چې پس د حرکت د لاس نه صادر شی. دغه شان درد پس د وهلو نه، او ماتیدل پس د ماتولو نه. او مرگ پس د وژلو «قتل» نه. دی ټولو ته افعالِ تولیدیه وائی؛ ځکه چې دا افعال د بل فعل نه پیدا شو او دغه اولنی افعال بطریق المباشرت صادر دی.

اختلاف: ۱۔ د معتزلؤ رائی دا ده چې څنگه د افعال مباشره خالق او کاسب عبد دے؛ نو د افعال تولیدیه خالق او کاسب هم عبد دے، یعنی اختیار د عبد لره پدیکښې دخله ده هم خلقًا او هم کسبًا. عقلی دلیل ئې دا وائی چې دا بدیهی خبره ده چې د طاقتور سړی د ضرب درد سوا وی د کمزوری سړی د ضرب نه، معلومه شوه چې خلق العبد لره په افعال تولیدیه کښې دخله شته. مونږه جواب ورکوو چې د طاقتور سړی د ضرب سره درد زیات او د کمزوری د ضرب سره کم درد پیدا کیدل په طریقے د جریان الغادة سره دی.

۲۔ د اهل السنة والجماعة رائی دا ده چې د دی دواړه قسمه افعالُ خالق صرف الله تعالیٰ دے. البته په افعال مباشره کښې د عبد اختیار لره په مرتبه د کسب کښې دخله شته خو په افعال تولیدیه کښې دخه اختیار هم د عبد نه سلب دے، یعنی په متولّداتُ کښې د عبد اختیار لره هیڅ قسم دخله نشته نه خلقًا او نه کسبًا پدیکښې بنده بلکل مجبورِ محض دے. وجه دا ده چې په افعال مباشره کښې د کسب مظهر ذات د کاسب وو او په افعال تولیدیه کښې خو د کسب چې «الم، انکسار» وغیره دی مظهر ذات د کاسب «ضارب، کاسر» ندے بلکه د دغے قیام تر مضروب او مکسور پوری وی. لهذا پدیکښې نه خلق د عبد لره څه دخله شته او نه کسب لره.

قوله: قید بذلک: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د «عقیب» قید فائده ذکر کول دی او دفع د اعتراض ده چې بنا د متونُ په اختصار ده ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا قید ولی ولگولو چې «عقیب ضرب انسان» ځکه چې مقصد خو د دینه بغیر هم حاصلیدلو لهذا دا قید بے فائده ښکاری؟ **جواب:** چې قید د «عقیبَ ضربٍ، عقیب کسر انسان» بے فائده ندے بلکه دا ماتن رحمۃ اللہ علیہ د دی دپاره لگولے دے چې د اهل السنة والجماعة او معتزلؤ په مینځ کښې پدی مسئله کښې چې کوم اختلاف دے نو د هغی محل د نزاع متعین شی؛ ځکه اختلاف د دی فریقین په هغه الم او کسر کښې دے کوم چې د انسان د

ضرب او کسر نه روسته پیدا شی یعنی د انسان د فعل نتیجه شی، او کوم **ألم** او **کسر** چې د الله تَعَالیٰ د فعل نتیجه وی په هغی کښې اختلاف نشته بلکه **بِإتّفاقٍ بَيْنَنَا و بَيْنَهُم** دغه په خلق او کسب د الله تَعَالیٰ سره دے.

أغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿١﴾.. د «**ما أشبهه**» دپاره به مثال پیش کړی «**كالموت عقيب**» سره. ﴿٢﴾.. دلیل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی اشارة «**لما مرَّ**» سره. ﴿٣﴾.. بیان د مسلک اعتزال به وکړی «**و المتعزلة لما اسندوا**» سره. ﴿٤﴾.. تعریف د فعل تولیدی به وکړی او مثال به ئی ذکر کړی «**و معناه أن يوجب**» سره. ﴿٥﴾.. تفریع به وکړی «**فالألَمُ يتولد**» سره.

قوله: لما مرَّ من: ٢ـ بیان د دلیل د اهل السنة والجماعة کوی پدی خبره چې افعال تولیدیه ټول مخلوق د الله تَعَالیٰ دی. د دی دپاره دوه قسمه دلائل دی ١ـ نقلی: لکه مخکښې نصوص قرآنی تیر شوی دی الله تَعَالیٰ فرمائی: **أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ** ﴿النحل: ١٧﴾ دغه شان فرمائی: **اَللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيْلٌ** ﴿الزمر: ٦٢﴾ وغیره نصوص دال دی پدی چې د ټولو افعالُ «که مباشره دی او که تولیدیه دی» خالق یواځې یو الله تَعَالیٰ دے.

٢ـ دلیل عقلی دے شارح رحمۃ اللہ علیہ فرائی: **وَ أَنَّ كُلَّ الْمُمْكِنَاتِ مُسْتَنَدَةٌ إِلَيْه.** چې متولدات ټول په ټوله ممکنات دی او ټول ممکنات بلا واسطه مستند دی ذات د الله تَعَالیٰ ته، چونکه عادت د باری تَعَالیٰ جاری دے پدی باندی چې دغه متولدات لکه «**كَسْرٌ ، مَوْتٌ ، أَلَمٌ**» پیدا کوی پس د «**اِنْكِسَارٌ ، قَتْلٌ ، ضَرَبٌ**» نه، د دی خبری دلیل دا دے چې کوم اشیآء چې مقدور الواجب دی نو د هغی دپاره علت امکان او حدوث دے او دا امکان او حدوث افعال اختیاریه او تولیدیه ته علی السویه دی. اوس دا وینا چې د افعال اختیاریه صدور د باری تَعَالیٰ نه بلا واسطه دے او د افعال تولیدیه صدور بالواسطه دے ترجیح بلا مرجح ده او دا باطل ده. دویم دا چې نسبت د قدرت د باری تَعَالیٰ ټولو افعالُ ته سواسی دے لهذا تقسیم د افعال بالواسطه او بلا واسطه ته صحیح نه دے کنه بیا ترجیح بلا مرجح راځی. معلومه شوه چې ټول افعال د الله تَعَالیٰ په خلق سره دی «**لا صنع للعبد فيه**»

قوله: و المعتزلة لما اسندوا: ٣ـ بیان د مسلک اعتزال کوی **كما مرَّ تفصيله.**

قوله: و معناه أن يوجب فعل: ٤ـ د فعل تولیدی تعریف او مثال ذکر کوی. چې فعل تولیدی دیته وائی چې یو فعل دَ فاعل دپاره بل فعل پیدا کړی لکه حرکت د لاس «**يَدْ**» چې یو فعل دے او بل فعل پیدا کړی چې حرکت د چابئ «**مِفتاح**» دے.

قوله: فالألَمُ يتولد من: ٥ـ تفریع کوی چې هر کله فعل تولیدی هم دغه شو؛ نو درد د وهلو نه پیدا دے او ماتیدل د ماتولو نه او مرګ د وژلو نه پیدا دے او دا ټول افعال تولیدیه دی چې مخلوق د الله تَعَالیٰ دی.

قوله: لا صنع للعبد فى تخليقه: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو حکم د افعال تولیدیه بیانوی چې افعال تولیدیه ټول په ټول مخلوق د الله تَعَالیٰ دی د عبد دپاره د دی په تخلیق کښې څه کاریګری نشته.

قوله: و الاولی أن لا یقید: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره رد دے په ماتن رحمۃ اللہ علیہ باندی. چې د اهل السنة والجماعة د مذهب د تفصیل نه دا معلومه شوه چې په افعال تولیدیه کښې د بنده فعل لره هیڅ قسم دخله نشته نه خلقًا او نه کسبًا پس ښکار وه چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ په متن کښې قید د «فی تخلیقه» نه وے لګولے ؛ ځکه د دینه په طریقے د مفهوم مخالف سره دا معلومیږی چې په متولدات کښې د عبد خلق لره دخله نشته خو کسب لره دخله شته **وهذا لا یصح عندنا فلا یصح القید ایضًا.** اوس په افعال تولیدیه کښې د عبد خلق او کسب لره څنګه دخله نشته ؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ د هر یو دپاره دلیل ذکر کوی فرمائی: **«أما التخلیق»** یعنی تخلیق خو د عبد نه محال دے ؛ ځکه دا د الله تعالیٰ صفت دے. **«و امّا الاکتساب»** یعنی د فعل تولیدی کسب بنده ځکه نه شی کولے چې کوم شیٔ په محل د قدرت پوری قائم نه وی د هغې اکتساب د قادر نه محال دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ تفریع کوی **«و لهذا لا یتمکن العبد من عدم حصولها»** یعنی که په متولدات کښې د عبد کسب لره دخله وه ؛ نو بیا ښکار وه چې د فعل تولیدی حصول او عدم حصول په قدرت د کاسب کښې وے حالانکه داسی نده ؛ ځکه خو بنده د وهلو نه روسته داسی نه شی کولے چې په مضروب کښې دی درد پیدا نه کړے شی. دغه شان د ماتولو د شیشے نه روسته بنده دا نه شی کولے چې دغه ماتیدل کنټرول کړی. یا په ټوپک او غشی باندی د ویشتلو نه پس مرګ حصارکړی. پدی امورُ باندی د بنده هیڅ قسم قدرت نشته ، البته بنده ته په افعال اختیاریه کښې دا اختیار په مرتبه د کسب کښې حاصل دے چې دغه فعل لره حصار کړی لکه ضرب ، کسر وغیره شو.

بَیَانُ مَسْئَلَةِ اَجَلِ الْمَقْتُوْلِ

﴿وَ الْمَقْتُوْلُ مَیِّتٌ بِاَجَلِهٖ﴾ اَیْ الْوَقْتِ الْمُقَدَّرِ لِمَوْتِهٖ لَا کَمَا زَعَمَ الْمُعْتَزِلَةُ مِنْ اَنَّ اللهَ تَعَالیٰ قَدْ قَطَعَ عَلَیْهِ الْاَجَلَ لَنَا اَنَّ اللهَ تَعَالیٰ قَدْ حَکَمَ بِاٰجَالِ الْعِبَادِ عَلیٰ مَا عُلِمَ مِنْ غَیْرِ تَرَدُّدٍ ، و بِاَنَّهٗ اِذَا جَاءَ اَجَلُهُمْ فَلَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ. و اِحْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْاَحَادِیْثِ الْوَارِدَةِ فِیْ اَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ یَزِیْدُ فِی الْعُمْرِ ، وَ بِاَنَّهٗ لَوْ کَانَ مَیِّتًا بِاَجَلِهٖ لَمَا اسْتَحَقَّ الْقَاتِلُ ذَمًّا وَ لَا عِقَابًا وَ لَا دِیَةً وَ لَا قِصَاصًا اِذْ لَیْسَ مَوْتُ الْمَقْتُوْلِ بِخَلْقِهٖ و لَا کَسْبِهٖ وَ الْجَوَابُ عَنِ الْاَوَّلِ اَنَّ اللهَ تَعَالیٰ کَانَ یَعْلَمُ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ یَفْعَلْ هٰذِهِ الطَّاعَةَ لَکَانَ عُمْرُهٗ اَرْبَعِیْنَ سَنَةً لٰکِنَّهٗ عَلِمَ اَنَّهٗ یَفْعَلُهَا وَ یَکُوْنُ عُمْرُهٗ سَبْعِیْنَ سَنَةً فَنُسِبَتْ هٰذِهِ الزِّیَادَةُ اِلیٰ تِلْکَ الطَّاعَةِ بِنَاءً عَلیٰ عِلْمِ اللهِ تَعَالیٰ اَنَّهٗ لَوْ لَا هَا لَمَا کَانَتْ تِلْکَ الزِّیَادَةُ ، وَعَنِ الثَّانِیْ اَنَّ وَجُوْدَ الْعِقَابِ و الضَّمَانِ عَلَی الْقَاتِلِ تَعَبُّدِیٌّ لِاِرْتِکَابِهِ الْمَنْهِیَّ وَ کَسْبِهِ الْفِعْلَ الَّذِیْ یَخْلُقُ اللهُ تَعَالیٰ عَقِیْبَهُ الْمَوْتَ بِطَرِیْقِ جَرْیِ الْعَادَةِ فَاِنَّ الْقَتْلَ فِعْلُ الْقَاتِلِ کَسْبًا وَ اِنْ لَمْ یَکُنْ خَلْقًا.

ترجمه: او وژلے شوے مړ دے پخپله نیټه باندی یعنی په خپل هغه وخت باندی چې مقرر شوے دے د ده د مرګ دپاره ، داسی نده لکه چې ګمان کوی معتزله چې بیشکه ختم کړه په ده باندی الله تعالیٰ نیټه د ده ، زمونږه دپاره دلیل دا دے چې بیشکه الله تعالیٰ حکم کړے دے په نیټو د بندګانو باندی بنا په هغه چې په علم د الله تعالیٰ کښې دی بغیر د څه تردد نه ، او پدی خبره هم چې کله راشی نیټه د دوی ؛ نو نه به روسته کیږی یو ساعت او نه به مخکښې کیږی. او دلیل نیولے دے معتزلو په هغه احادیثُ باندی چې وارد دی په دی کښې چې بعض نیکئ

زیادت راولی په عمر کښې. او بل پدی باندی چې که چرته وژلے شوے مړ وی پخپله نیته باندی؛ نو مستحق به نه کرځیدلے قاتل د ذم او د عذاب او نه د دیت او د قصاص؛ ځکه چې ندے مرګ د وژلے شوی په خلق د قاتل او نه په کسب د ده باندی. او جواب د اول نه دا دے چې بیشکه الله تَعَالیٰ ته دا پته ده که ده نه کولے دی طاعت لره؛ نو وو به عمر د ده څلویښت کاله، لیکن الله تَعَالیٰ پته وه چې بیشکه دے به کوی دی لره او وی به عمر د ده اویا کاله پس نسبت د دی زیادت دغه طاعت ته بنا په علم د الله تَعَالیٰ باندی دے چې کچرته نه وو دغه طاعت؛ نو نه به وو دغه زیادت هم. او د دویم نه جواب دا دے چې وجوب د عذاب او تاوان په قاتل باندی تَعَبُّدًا دے د وجه د کولو د ده منهی لره او کسب کول د ده هغه فعل لره چې پیدا کوی الله تَعَالیٰ روسته د هغی نه مرګ لره په طریقے د جاری کیدلو د عادت سره؛ ځکه چې قتل فعل د قاتل دے کسبًا اګر چې ندے خلقًا.

تَشْرِيْحْ: قوله:و المقتول میت باجله: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته «**مسئلة اجل المقتول**» ویلے شی. اجل په معنی د «**مطلق المدة**» باندی هم راځی او په معنی د «**آخر المدة**» سره هم راځی. دلته شارح رحمۃ اللہ علیہ دا دویمه معنی مراد کړی ده.

اوس مسئله دا ده چې مقتول په پخپله مده باندی مړ کیږی کنه مخکښې روسته کیدے شی؟ په مسئله کښې اختلاف دے دوه مذهبه دی. ۱۔ د اهل السنة والجماعة په نیز باندی د مقتول موت هم په هغه نیته او وخت دے کوم چې مقرر شوے دے د ده دپاره په ازل کښې د هغی نه مخکښې روسته کیدے نه شی. ۲۔ د معتزلؤ په نیز باندی مقتول په خپل وقت مقرر نه مری بلکه د ده زندګی لا پاتی وی خو قاتل د ده زندګی د نیټے نه مخکښې مخکښې ختمه کړی. ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په معتزلؤ باندی او فرمائی: **و المقتول میت باجله.**

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. مخالفین د دعوی به ذکر کړی «**لا کما زعم المعتزلة**» سره. ﴿۲﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**لنا ان الله تَعَالیٰ**» سره. ﴿۳﴾.. دلائل د معتزلؤ به ذکر کړی «**و احتجت المعتزلة**» سره. ﴿٤﴾.. د هغوی د استدلال نه به جواب وکړی «**و الجواب**» سره.

قوله: لا کما زعم المعتزلة: ۱۔ مخالفین د دعوی معتزله دی او شارح رحمۃ اللہ علیہ ئی دعوی ذکر کړی ده.

قوله: لنا أن الله تَعَالیٰ: ۲۔ یو دلیل دا دے چې الله تَعَالیٰ د بندګانو آجال بغیر د تردد نه ذکر فرمایلی دی، یعنی داسی چرته هم الله تَعَالیٰ ندی ویلی چې که چا فلانکے کار وکړو؛ نو عمر به ئی دومره وی او که وی نکړو؛ نو عمر به ئی دومره وی. دویم: نقلی دلیل دے چې الله تَعَالیٰ فرمائی: **إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَّلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ** ﴿یونس﴾ طریقه د استدلال دا ده چې په دی آیت کریمه کښې د «**أجل**» نه مراد د عذاب مقرره وخت هم کیدے شی او د مرګ نیته هم مراد کیدے شی مفسرین په دوارو تصریح کړی ده، بیا چونکه «**اجل**» جنس دے اطلاق ئی په لګ او ډیر باندی یو شان کیږی لهذا د هر چا په نیته کښې د تقدیم تاخیر هډو تصور نه شی کیدے. (۱)

---

(۱).. **سوال:** پدی آیة کریمه باندی مشهور اعتراض دے چې نیته راشی؛ نو د «**لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ**» تعلق ورسره صحیح دے خو د «**لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ**» تعلق ورسره نه صحیح کیږی؛ ځکه چې نیته راشی؛ نو تقدیم خو محال دے پس ذکر د «**لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ**» ندے پکار؟ د دی اشکال نه مختلف جوابات شوی دی.

۱۔ **جواب:** دلته «**جَآءَ**» په معنی د «**قَرُبَ**» دے خلق وائی «**جاء الشتاء بمعنی قرب الشتاء**» پس د ایت کریمه مطلب داشو چې کله نیته نیزدی شی؛ نو نه پکښې بیا تأخیر راتلے شی د وقت مقرر نه او نه تقدیم.

۲۔ **جواب:** په آیت کریمه کښې عطف د «**وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ**» په «**لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ**» باندی ندے بلکه په «**إِذَا جَآءَ**» دے، مطلب دا شو چې کله د دوی نیته راشی؛ نو تاخیر پکښې نه شی کیدلے او نه دا خلق د وقت مقرر نه مخکښې کیدے شی.

قوله: وا حتجت المعتزلة: ٣۔ دلائل د معتزلو ذکر کوی. ذ دوی دپاره هم دوه قسمه دلائل دی اول شارح رحمۃ اللہ علیہ د دوی دلیل نقلی طرف ته اشاره کوی «**بالاحادیث الواردة**» سره. حاصل ئی دا دے چې په بعض روياتُ کښې د بعض طاعاتُ سره د عمر د زیادت خبره ذکر ده لکه په روایت د ترمذی شریف کښې راځی «**عَنْ سَلْمَانَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَرُدُّ الْقَضَاءَ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيْدُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْبِرُّ** ﴿سنن الترمذی: ٤/ ٤٤٨﴾ د دی جدیث نه معلومه شوه چې دعاء قضاء لره رد کوی او نیکی په عمر کښې زیادت راولی. او امام ابو داود رحمۃ اللہ علیہ روایت نقل کړے دے: **عَنْ أَنَسٍ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُبْسَطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ.** ﴿سنن ابی داود: ٢/ ٦٠﴾ د دی حدیث نه هم معلومه شوه چې د رزق پراختیا او د عمر زیادت په خپلولۍ پاللو سره راځی. اوس که اجل قطعی یو شی ؛ نو د زیادت د عمر پدی حدیثین کښې هیڅ معنی نه جوړیږی معلومه شوه چې په اجل کښې تعدد راتلے شی لهذا د مقتول دپاره هم اجلین کیدے شی.

قوله: و بانه لو کان میتا: دا دویم دلیل دے او دا دلیل عقلی دے چې که مقتول په خپله نیټه باندی مړ وی ؛ نو بیا د ده قاتل به مستحق د ذم په دنیا کښې ، او مستحق د سزا او عذاب په عقبی کښې نه ګرځیدلے ، او د قتل خطأ په صورت کښې به په ده باندی کفاره ، او د قتل عمد په صورت کښې به په ده باندی قصاص هم نه لازمیدلے لکن التالی باطل فالمقدم مثله. «**دلیل بطلان التالی**» ظاهر دے ؛ ځکه چې قاتل مستحق د مذکوره دفعاتُ ګرځی. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې که د مقتول مرګ پخپله نیټه باندی اوشو او د قاتل دپاره په قتل کښې نه خلقًا څه دخله شته او نه کسبًا نو بیا ولی دے مستحق د امور مذکوره ګرځی.

قوله: و الجواب عن الاول: ٤۔ جواب کول دی معتزلو ته. د اول مستدل نه دوه جوابه دی شارح رحمۃ اللہ علیہ یو کړے دے چې حاصل ئی دا دے چې دغه زیادت فی العمر ازلی دے پدی معنی سره چې الله تَعَالٰی قانون مقرر کړے دے چې که چا مثلا دا نیکی ونکړه ؛ نو عمر به ئی خلویښت/٤٠ کاله وی ، او که دغه نیکی ئی وکړه ؛ نو عمر به ئی اویا/٧٠ کاله وی. اوس الله تَعَالٰی ته دا معلوم وه چې فلانکے بنده به دا نیکی کوی لهذا د ده عمر د ازل نه اویا/٧٠ کاله مقرر شو. معلومه شوه چې کوم ژوند الله تَعَالٰی دغه بنده لره ورکړے دے ؛ نو دا قطعی او یقینی دے تردد پکښې

٣۔ جواب: واو په «وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ» کښې د عطف دپاره ندے بلکه د استیناف دپاره دے د جواب د سائل دپاره چې تپوس ئی اوکړو چې آیه خلق د خپل وقت مقرره نه مخکښې کیدے شی ؛ نو جواب میلاو شو چې «وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ»

٤۔ جواب: ذکر د «وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ» دپاره دمبالغے او تشبیه دے معنی دا چې « إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً كَمَا لَا يَسْتَقْدِمُوْنَ».

٥۔ جواب: دا د محاورے په طور ویلے شوے لکه د یو دکاندار نه خوک د سودا د نرخ په باره کښې تپوس اوکړی او بیا ورته وائی چې «کمے زیاتے پکښې نه کیږی» اوس مقصود د تپوس کونکی کمے دے به نرخ کښې نه زیاتے خو په محاوره کښې ورسره دا تل کولے شی.

٦۔ جواب: تقدیم تاخیر فی الاجل کنایه ده د عدم تغیر فی الاجل نه.

٧۔ جواب: یو چا جواب کړے دے چې کله یو معطوف علیه مقید بقیدِ وی ؛ نو ضروری نده چې معطوف دی هم مقید وی په هغه قید باندی لکه «ضربت زیدا یوم الجمعة و عمرًا» ضروری نده چې عمرو دی هم د جمعے په ورځ وهلے شوے وی. دلته هم «لَا يَسْتَأْخِرُوْنَ» مقید دے په قید د «إِذَا جَاءَ» سره خو ضروری نده چې «وَلَا يَسْتَقْدِمُوْنَ» دی هم مقید شی په قید د بجیثت باندی. خو دا جواب ضعیف دے ؛ ځکه دا قاعده په هغه صورت کښې ده چې کله د معطوف علیه قید مؤخر وی د معطوف علیه نه لکه په مثال مذکور کښې «یوم الجمعة» د «زیدًا» معطوف علیه نه مؤخر دے. او چې قید د معطوف علیه نه مقدم وی ؛ نو بیا به په دوارو کښې مراد وی لکه دلته «إِذَا جَاءَ» مقدم دے په معطوف علیه باندی.

نشته. او په حدیث کښې چې نسبت د زیادت دغه طاعت ته شوے دے؛ نو دا بنا په علم ازلی د الله تعالیٰ دے چې که دغه طاعت نه وو؛ نو عمر به ئی دومره نه وو او دا په حقیقت کښې زیادت ندے.

۲۔ جواب: دا هم کیدے شی چې مراد د زیادت فی العمر نه زیادت حسّی ندے بلکه برکت فی العمر دے چې څوک دغه طاعت کوی؛ نو د هغه په ژوند کښې به الله تعالیٰ برکت اچوی پدی معنی چې عمر به د ده هغه څلویښت کاله وی خو په دغه عمر کښې به دے دومره کارونه وکړی چې هغه به عادةً په اویا/۷۰ کاله کښې کیږی.

قوله: وَعنِ الثَّاني انَّ وَجُودَ العِقَابِ: شارح رحمة الله عليه د دلیل ثانی د معتزلو نه په دوه طریقے سره جواب کوی. ۱۔ دا چې په قاتل باندی لزوم د ضمان او عقاب عتاب امرِ تعبُّدِی دے یعنی قاتل د الله تعالیٰ عبد دے او الله تعالیٰ ئی مولیٰ دے اوس د الله تعالیٰ مولی والے او د بنده د عبدیت اظهار به هم داسی کیږی چې الله تعالیٰ ورته د یو څیز حکم اوکړی چې دا به کوی؛ نو کوی به ئی، او چې منع ئی کړی بس نه به ئی کوی که د ده عقل ئی تسلیموی او که نه؛ ځکه مولی ته اختیار وی او د هغه نه څوک تپوس نه شی کولے «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَ هُمْ يُسْئَلُوْنَ»

۲۔ جواب ئی دا کړے دے چې قاتل ځکه مستحق د ذم او عقاب او ضمان کرځی چې ده د یو منهی عنه ارتکاب کړے دے داسی منهی عنه چې عادةً د هغی نه روسته موت طاری کیږی او دا د قاتل په علم کښې وه او بیا ئی هم عمدًا یائی د غفلت به بنیاد د هغی ارتکاب وکړو؛ نو دے مستحق د ذم او عقاب او ضمان وګرځیدو؛ ځکه چې عبد خالق د قتل نه شی کیدے خو کاسب ضرورةً دے او د جزاء سزا مدار په کسب دے نه په خلق؛ ځکه په کسب کښې اراده د عبد لره دخله وی او په خلق کښې اراده د عبد کار نه کوی پدی وجه به دا قاتل په قتلِ عمد کښې قصاص کیږی او په قتل خطأ کښې به تاوانی کیږی د خپل کسب په وجه باندی.

> **﴿وَ المَوْتُ قَائِمٌ بِالْمَيِّتِ مَخْلُوْقُ الله تَعَالىٰ﴾ لَا صُنْعَ لِلْعَبدِ فِيْهِ لَا تَخْلِيقًا وَ لَا اِكْتِسَابًا وَ مَبْنىٰ هٰذَا عَلىٰ اَنَّ المَوْتَ وُجُودِيٌّ بِدَلِيْلِ قَوْلِه تَعَالىٰ خَلَقَ المَوْتَ وَالحَيَاةَ وَ الْاَكْثَرُوْنَ عَلىٰ اَنَّهُ عَدَمِيٌّ وَ مَعْنىٰ خَلَقَ المَوْتَ قَدَّرَهُ.** **ترجمه:** او مرګ قائم دے تر مړی پورې مخلوق د الله تعالیٰ دے نشته دے صنع د بنده دپاره پدیکښې نه د تخلیق په اعتبار او نه د اکتساب. او بنیاد د دی پدی خبره دے چې مرګ وجودی دے د وجه د دلیل د دی قول د الله تعالیٰ نه خَلَقَ المَوْتَ وَالحَيَاةَ او د اکثر رائی دا ده چې مرګ عدمی دے او د خَلَقَ المَوْتَ معنی ده قدر الموت.

تَشْرِيح: قوله: و الموت قائم: ماتن رحمة الله عليه د متولدات تذکره کوله چې دا په خلق او کسب د الله تعالیٰ سره دی بنده لره پدیکښې په هیڅ اعتبار سره دخله نشته نه خلقًا او نه کسبًا، د معتزلو مذهب دا وو چې متولدات بخلق العبد وجود ته راځی. په دغه بنیاد باندی مرګ هم د متولداتُ نه دے ماتن رحمة الله عليه په معتزلو باندی رد وکړو چې مرګ قائم بالمیت دے خو مخلوق د الله تعالیٰ دے فعل د عبد لره پکښې هیڅ قسم دخله نشته.

قوله: و مبنی هذا علی: غرض د شارح رحمة الله عليه تفصیل المقام دے او بیان د یو اختلاف دے. ماتن رحمة الله عليه دعوی وکړه چې «الموت قائم بالمیت» د دی دعوی بنیاد پدی خبره دے چې موت وجودی دے؛ ځکه چې د موت دپاره قیام ثابت شو په یو محل پورې او قیام بالمحل د وجودی څیز راتلے شی

نه د عدمي. دليل د دې خلقو دا دے چې الله تعالىٰ په سورة الملک کښې فرمائي: «خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» پدې آية كريمه كښې تعلق د «خلق» د مرګ ژوند دوارو سره ظاهر شوے دے او تعلق د خلق خو د وجودي څيز سره راځي لهذا موت وجودي شو لکه چې حيوة وجودي دے. خو د اکثر مشائخ رائې دا ده چې مرګ قائم بالمحل ندے چې ميت دے؛ ځکه چې مرګ عدمي دے او تقابل ئې د حيوة سره تقابل د عدم و الملکه دے او تعريف ئې دے «عدم الحيوة ما من شانه ان يكون حيا» او عدمي څيز هيڅ قسم محل ته محتاج نه وي، دغه شان د موت اطلاق په عدم شوے دے لکه پدې قول د الله تعالىٰ کښې: {كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا} ﴿البقرة: ۲۸﴾. د فريق اول چې کوم دليل وو پدې خبره چې مرګ وجودي دے د هغې نه مشائخ جواب کوي چې د «خَلَقَ الْمَوْتَ» معنى ده «قدّر الموت» ځکه خلق په معنى د تقدير سره شائع ذائع دے. او تقدير په نسبت د خلق سره عام دے د دې تعلقه د وجودي عدمي دوارو سره راتلے شي؛ ځکه تقدير تعلق تر ضدين سره لرى لهذا وجودي هم مقدر کيدے شي او عدمي هم مقدر کيدے شي.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ اَجَلِ الْعَبْدِ

﴿وَ الْاَجَلُ وَاحِدٌ﴾ لَا كَمَا زَعَمَ الْكَعْبِيُّ اَنَّ لِلْمَقْتُوْلِ اَجَلَيْنِ الْقَتْلُ وَ الْمَوْتُ وَ اَنَّهُ لَوْ لَمْ يُقْتَلْ لَعَاشَ اِلَى اَجَلِهِ الَّذِيْ هُوَ الْمَوْتُ، وَلَا كَمَا زَعَمَتِ الْفَلَاسِفَةُ اَنَّ لِلْحَيَوَانِ اَجَلًا طَبْعِيًّا وَ هُوَ وَقْتُ مَوْتِهِ بِتَحَلُّلِ رَطُوْبَتِهِ وَ اِنْطِفَاءِ حَرَارَتِهِ الْغَرِيْزِيَّتَيْنِ وَ اٰجَالًا اِخْتِرَامِيَّةً بِحَسَبِ الْاٰفَاتِ وَ الْاَمْرَاضِ. **ترجمه:** او اجل يو دے داسې نده لکه چې ګمان کوي کعبي چې د مقتول دپاره دوه اجله دي، وژل او مرګ، او دا چې که چرته دے نه وو قتل شوے نو ژوند به ئې تير کړے وو تر خپل اجل هغه چې مرګ دے. او دا سې هم نده لکه چې ګمان کوي فلاسفه چې بيشکه د حيوان دپاره يو اجل طبعي دے چې هغه وخت د مرګ د ده دے په تحليل کيدلو «سپړديدلو» د رطوبت «نمې» د ده او په مړه کيدلو د حرارت «ګرمايښ» د ده چې دا دواړه فطرةً ثابت دي، او بل ئې اجل اخترامي «هنګامي، ناساپي» دے په اعتبار د آفتونو او امراض سره دے.

تَشْرِيْحْ: غرض د ماتن رحمة الله عليه پدې عبارت سره دا مسئله ذکر کول دي چې اجل يو دے که متعدد کيدے شي؟ ماتن رحمة الله عليه دعوى وکړه چې اجل يو دے متعدد کيدلے نه شي.

قوله: لا كما زعم الكعبي: غرض د شارح رحمة الله عليه مخالفين د دې دعوى ذکر کوي چې پدې مسئله کښې اختلاف دے دري مذاهب دي.

۱۔ ماتريديه، اشاعره، جمهور معتزله وائي چې اجل د بنده يو دے البته ماتريديه او اشاعره وائي چې په دغه اجل کښې يو سکنډ هم تقديم تاخير نه شي راتلے، او معتزله وائي چې تقديم پکښې جائز دے لکه مقتول چې د خپل اجل نه مخکښې مر شي دا مسئله په مخکښې متن کښې واضح شوه.

۲۔ بعض معتزله لکه **أبو القاسم بلخي المعروف بالكعبي المعتزلي** (قد مر ترجمته) وائي چې اجل دوه قسمه دے: يو قتل. دويم موت. فرق ئې دا دے چې قتل فعل العبد دے او موت فعل د الله تعالىٰ دے. اوس که بنده قتل نه شي؛ نو د خپل اجلِ ثاني پورې چې موت دے ژوندے پاتې کيدے شي.

۳۔ فلاسفه وائی چې د هر ژوندي سر دپاره دوه نیتي دي. ۱۔ **اجل طبعي**. دا هغه اجل دے چې د حیوان په بدن کښې چې کوم پیدائشي او فطري رطوبت او حرارت دے هغه رطوبت زائل شي او حرارت مړ شي؛ ځکه چې حیوان کله پیدا شي؛ نو د ده دغه دواړه فطري قوتونه په طاقت او عروج کښې وي، ځکه خو دغه حیوان زر زر غټیږي او نمو کوي، تر دیرش کالو پورې دغه قوتونه په ترقۍ او عروج کښې وي. د دیرش کالو نه تر پنځوس کالو پورې دغه قوتونه په ځائے ولاړ وي، نه ترقي کوي او نه تنزُّل. د پنځوس کالو نه روسته دغه قوتونه په تنزُّل شي چې ورسره حیوان کمزورے کیږي کمزورے کیږي حتی چې دغه قوتونه ختم شي او حیوان هم مړ شي لکه په لالټین کښې چې تیل ختم شي او خود بخود مړ شي، وائي چې دا اجل طبعي تر یو سل شل کالو پورې کیدے شي.
۲۔ **اجل اختِرامي**. دا هغه اجل دے چې ناساپه په هنګامي طور باندې حیوان ته د بیمارۍ او آفت په وجه باندې راشي او حیوان د هغې سره ختم شي. لکه په لالټین کښې چې تیل وي خو د تیزې سیلۍ یا پوکۍ په وجه مړ شي. ماتن رحمة الله علیه په کعبي او فلاسفۀ باندې رد کوي او وائي «**اَلْاَجَلُ وَاحِدٌ**»

بَيَانُ أَنَّ الْحَرَامَ رِزْقٌ أَمْ لَا

﴿وَ الْحَرَامُ رِزْقٌ﴾ لِاَنَّ الرِّزْقَ اِسْمٌ لِمَا يَسُوْقُهُ اللهُ تَعَالٰى اِلَى الْحَيَوَانِ فَيَاْكُلُهُ وَ ذٰلِكَ قَدْ يَكُوْنُ حَلَالًا وَ قَدْ يَكُوْنُ حَرَامًا، وَ هٰذَا اَوْلٰى مِنْ تَفْسِيْرِهٖ بِمَا يَتَغَذّٰى بِهِ الْحَيَوَانُ لِخُلُوِّهٖ عَنْ مَعْنَى الْاِضَافَةِ اِلَى اللهِ تَعَالٰى مَعَ اَنَّهٗ مُعْتَبَرٌ فِيْ مَفْهُوْمِ الرِّزْقِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِاَنَّهُمْ فَسَّرُوْهُ تَارَةً بِمَمْلُوْكٍ يَاْكُلُهُ الْمَالِكُ، وَتَارَةً بِمَا لَا يُمْنَعُ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ وَ ذٰلِكَ لَا يَكُوْنُ اِلَّا حَلَالًا، لٰكِنْ يَلْزَمُ عَلَى الْاَوَّلِ اَنْ لَا يَكُوْنَ مَاتَاْكُلُهُ الدَّوَابُّ رِزْقًا وَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ اَنَّ مَنْ اَكَلَ الْحَرَامَ طُوْلَ عُمْرِهٖ لَمْ يَرْزُقْهُ اللهُ تَعَالٰى اَصْلًا، وَ مَبْنٰى هٰذَا الْاِخْتِلَافِ عَلٰى اَنَّ الْاِضَافَةَ اِلَى اللهِ تَعَالٰى مُعْتَبَرَةٌ فِيْ مَعْنَى الرِّزْقِ، وَاَنَّهٗ لَا رَازِقَ اِلَّا اللهُ وَحْدَهٗ، وَاَنَّ الْعَبْدَ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ عَلٰى اَكْلِ الْحَرَامِ وَ مَا يَكُوْنُ مُسْتَنَدًا اِلَى اللهِ تَعَالٰى لَا يَكُوْنُ قَبِيْحًا وَ مُرْتَكِبُهٗ لَا يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَ الْعِقَابَ. وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِسُوْءِ مُبَاشَرَةِ اَسْبَابِهٖ بِاخْتِيَارِهٖ. **ترجمه:** او حرام رزق دے؛ ځکه چې رزق نوم دے د هغه څه دپاره چې الله تَعَالٰی ئې ورسوي حیوان ته چې هغه ئې وخوري او دا کله حلال وي او کله حرام وي. او دا تفسیر اولی دے د دې تفسیر نه چې رزق هغه شئ دے چې غذا حاصلوي پرې باندې حیوان؛ د وجه د خالي والي د دې تفسیر د معنی د اضافت نه الله تَعَالٰی ته، سره د دینه چې نسبت الله تَعَالٰی معتبر دے په مفهوم د رزق کښې. او د معتزلو په نیز باندې حرام رزق ندے؛ ځکه چې دوی کله تفسیر کوي د رزق چې دا مملوک دے چې خوري ئې لره مالک، او کله ئې دا تفسیر کوي چې دا هغه دے چې منع نه وي راغلې د فائده اغستلو نه په هغې سره او دا نه وي مګر حلال. لیکن لازمیږي په دوی بنا په معنی اوله سره دا چې هغه څه چې اوخوري هغې لره ژوندي سر «حیوانات» هغه به رزق نه وي، او لازمیږي پرې بنا په دواړو معنو دا چې هغه څوک چې اوخوري ټول عمر حرام؛ نو رزق ورنکړو هغه لره الله تَعَالٰی. او بنیاد د دې اختلاف پدې خبره دے چې د رزق په معنی کښې نسبت الله تَعَالٰی ته معتبر دے، او دا چې نشته دے رازق مګر یو الله تَعَالٰی، او دا چې بنده مستحق د ذم او عقاب کرځي په خوړلو د حرامُ باندې. او کوم څیز چې منسوب الی الله وي هغه قبیح کیدلے نه شي، او کونکے د هغې مستحق د

ذم او عقاب نه شي ګرځيدے، او جواب دا دے چې دا د غلط استعمال د اسبابُ د وجه نه په اختيار خپل سره «مستحق د ذم او عقاب ګرځي»

تَشْرِيْحْ: غرض د ماتن رحمه الله پدې عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کول دي چې حرام رزق (۱) دے کنه؟ دوه مذهبه دي: ۱ـ د اهل السنة والجماعة په نيز باندې حرام رزق دے.
۲ـ د معتزلو په نيز باندې حرام رزق ندے.

دلائل: د اهل السنة والجماعة دپاره دوه قسمه دلائل دي. «**عقلي، نقلي**» ۱ـ عقلي دليل «چې روسته ئې شارح رحمه الله ردًا على المعتزله ذکر کوی» ئې دا دے چې که حرام رزق نه شي؛ نو هغه خوګ چې ټول عمر حرام اوخوري الله تَعَالىٰ هغه لره رزق ورنکړو يعنې د الله تَعَالىٰ مرزوق نه شو حالانکه الله تَعَالىٰ فرمائي: {**وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا**} ﴿هود: ٦﴾ د دې آيت په رو سره هر زنده سر د الله تَعَالىٰ مرزوق او باري تَعَالىٰ ئې رازق دے. معلومه شوه چې حرام هم رزق دے چې دغه حيوان ته الله تَعَالىٰ ورکړے دے.

۲ـ دليل نقلي: روايت د صفوان بن امية رضي الله عنه دے چې يو ځل عمرو بن قرقرة د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ خواته حاضر شو او درخواست ئې وکړو چې: **يَا رَسُولَ اللهِ! إِنَّ اللهَ قَدْ كَتَبَ عَلَيَّ الشِّقْوَةَ فَمَا أُرَانِي أُرْزَقُ إِلَّا مِنْ دُفِّي بِكَفِّي، فَأْذَنْ لِي فِي الْغِنَاءِ فِي غَيْرِ فَاحِشَةٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «**لَا آذَنُ لَكَ، وَلَا كَرَامَةَ، وَلَا نُعْمَةَ عَيْنٍ، كَذَبْتَ، أَيْ عَدُوَّ اللهِ، لَقَدْ رَزَقَكَ اللهُ طَيِّبًا حَلَالًا، فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَكَ مِنْ حَلَالِهِ.** ﴿سنن ابن ماجه: ٢/ ٨٧١﴾ **ترجمه:** يا رسول الله! خما دپاره الله تَعَالىٰ بدبختي ليکلې ده پس څه نه وينم ځان لره چې رزق به ميلاو شي ماته مګر د تنبل وهلو نه په لاس خپل باندې. پس ماته اجازت راکړه د داسې سندرو ويلو چې په فحش باندې نه وي مشتمل. پس او ويل ده ته رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ چې څه اجازت نه درکوم تاته او نه عزت او نه خوند د سترګو. ته دروغ وائې اے د الله تَعَالىٰ دشمنه بيشکه الله تَعَالىٰ تاته پاکيزه حلال رزق درکړے دے خو تا ترينه غوره کړو هغه چې حرام کړے دے الله تَعَالىٰ په تا باندې د رزق خپل نه په ځائے د هغه چې حلال کړے دے الله تَعَالىٰ تالره د حلال رزق نه.

محل د استشهاد «**مِنْ رِزْقِهِ**» قول د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے چې دا بيان د «**مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْكَ**» دے.
پدې حديث سره ثابته شوه چې حرام هم رزق دے.

د معتزلو دپاره هم دوه قسمه دلائل دي. «**عقلي، نقلي**» ۱ـ عقلي دليل ئې دا دے چې په مفهوم د رزق کښې تمکين من الانتفاع ده يعنې رزق هغه ته وائي چې الله تَعَالىٰ پرې چالره د فائده اغستلو قدرت او طاقت ورکړي، اوس که حرام هم رزق شي؛ نو الله تَعَالىٰ به په هغې باندې هم تمکين او قدرت ورکړي حالانکه حرام قبيح دے او تمکين على القبيح قبيح وي. معلومه شوه چې حرام رزق ندے.

۲ـ دلائل نقليه ئې نصوص قرآني دي. چې په مختلف طريقو سره د هغې نه استدلال نيولے شي مثلاً:
۱ـ **كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللهِ** ﴿البقرة: ٦١﴾ په آية کريمه کښې نسبت د رزق الله تَعَالىٰ ته شوے دے

---

(۱).. د رزق استعمال په دوه طريقو سره کيږي. ۱ـ رَزْقٌ بفتح الراء. صيغه د مصدر ده معنى لغوي ئې ده چا لره د هغه مخصوصه حصه ورکول. ۲ـ رِزْقٌ بکسر الراء صيغه د اسم مصدر ده په معنى د مخصوص حصې باندې **قال الله تعالىٰ: وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ** ﴿الواقعة: ٨٢﴾. **وقال صاحب تاج العروس** ﴿٢٥/ ٣٣٦﴾ **وقال بعضهم: الرَّزْقُ بالفتح: المَصْدَرُ الحَقِيقِيُّ وبالكسر الاسْمُ.**

اوس كه حرام رزق شی ؛ نو د دی نسبت به هم الله تعالیٰ ته معتبر شی «**و الحرام لكونه قبيحًا لا يسند الى الله تعالىٰ فلا يكون الحرام رزقًا**»

٢ـ **أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا** ﴿يونس: ٥٩﴾ طريقه د استدلال ظاهره ده چې الله تعالیٰ كافرو ته وائی: چې الله تعالیٰ تاسو ته كوم رزق راليږلے دے تاسو د هغی نه څه حلال او حرام كرځوئ يعنی رزق خو صرف حلال دے او تاسو حرام ته هم رزق وائی.

٣ـ **وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ** ﴿البقرة: ٣﴾ د سورة بقره په اول كښې الله تعالیٰ د مؤمنانو پنځه صفات ذكر كړی دی او تعريف د متقيانُ ئی كړے دے ، يو په هغه صفاتُ د تعريف كښې دا دے چې دوی ته مونږه كوم رزق وركړے دے هغه د الله تعالیٰ په لاره كښې خرچ كوی. او دا خبره يقينی ده چې باعث د مدح او تعريف انفاق د حلال دے نه د حرام پس معلومه شوه چې حرام رزق نه دے.

جوابات: د دليل عقلی د معتزلؤ نه جواب دا دے چې مخكښې دا تير شوی دی چې خلق او تمكين القبيح قبيح ندے ؛ «**لانه لا يقبح من الله تعالىٰ شیء و لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**» بلكه كسب القبيح قبيح دے او كسب ئی عبد كوی. د اول دليل نقلی نه جواب دا دے چې نسبت د رزق الله ته په «**مِنْ رِزْقِ اللهِ**» كښې تعظيمًا و تشريفًا دے **كما فی ناقة الله ، و بيت الله**. د دويم دليل نقلی نه جواب دا دے چې د **فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا** آيت مطلب دا دے چې الله تعالیٰ كافرانو ته وائی چې ما چې كوم رزق تاسو ته دركړے دے ؛ نو تاسو پكښې د خپل طرف نه د حلال نه حرام او د حرام نه حلال مه جوړوئ ، دا مطلب نه دے چې حرام رزق ندے. د دريم دليل نقلی نه ئی جواب دا دے چې د حلال مال په خرچ كولو باندی تعريف او مدح د دليل خارجی په بنياد ده هغه دا چې حلال مال خرچ كول موجب د ثواب كرځی نه چې حرام ، خو دا پدی دليل نه كرځی چې كنی حرام رزق ندے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه: ﴿١﴾.. د رزق دپاره په دوه تعريفه د اهل السنة والجماعة رانقل كړی «**لان الرزق اسم**» سره. ﴿٢﴾.. د معتزلؤ مذهب او د هغوی تعريفين د رزق به ذكر كړی «**و عند المعتزلة**» سره. ﴿٣﴾.. رد به اوكړی په تعريفين د معتزلؤ باندی «**لكن يلزم**» سره. ﴿٤﴾.. څه مقدمات د معتزلؤ او وجه د اختلاف بين الفريقين به ذكر كړی «**و مبنى هذا الاختلاف**» سره. ﴿٥﴾.. رد به اوكړی په دعوی د معتزلؤ باندی «**و الجواب أن ذلک**» سره.

قوله: لان الرزق اسم: ١ـ د بيان الاختلاف نه پس شارح رحمة الله عليه د اهل السنة والجماعة د طرف نه دوه داسی تفسيره د رزق نقل كوی چې حرام او حلال دواړو ته شامل شی. او د معتزله د طرف نه به هم داسی دوه تفسيره د رزق نقل كړی چې صرف حلال ته شامليږی نه چې حرامُ ته. حاصل د اهل السنة والجماعة د تفسير دا دے چې جمهور اشاعره د رزق تعريف كوی: «**مايَسُوقُهُ اللهُ تَعَالىٰ الى الحيوان فَيَأْكُلَهُ**» هغه چې وركړی الله تعالیٰ هغی لره يو حيوان ته چې فائده واخلی حيوان په هغی سره. د «**فيأكله**» معنی ده فائده اغستل. او فائده د حرام او حلال دواړو نه اغستے كيږی. او بعض نور اشاعره تعريف كوی په «**ما يَتَغَذّٰی به الحَيَوَان**» سره ، او حيوان غذا په حلال او حرام دواړو سره حاصلوی. خو شارح رحمة الله عليه پدی دويم تعريف رد وكړو چې دا تعريف خه ندے ؛ ځكه د رزق په معنی كښې نسبت الله تعالیٰ ته معتبر دے او پدی تعريف كښې نشته.

قوله: و عند المعتزلة: ٢ـ د دی بر خلاف معتزله حرام ته رزق نه وائی ؛ نو کله د رزق تعریف کوی به «**مَمْلُوْکٌ یَاْکُلَهُ الْمَالِکُ**» سره ، بنا پدی تعریف سره رزق به صرف حلال ته ویلے شی ؛ ځکه چې «**مَمْلُوْکٌ**» بمعنی «**الْمَجْعُوْلُ مِلْکًا**» دے او د هر مجعول دپاره لابدی وی د جاعل نه او جاعل ندے مګر الله تَعَالیٰ ؛ ځکه دا خبره اتفاق ده بیننا و بین المعتزلة چې د رزق په معنی کښې به نسبت الله تَعَالیٰ ته ضرور وی ، اوس د «**مَمْلُوْکٌ یَاْکُلَهُ الْمَالِکُ**» معنی دا شوه چې رزق هغه شئ دے چې الله تَعَالیٰ چا لره د هغې مالک وګرځوی د خوراک دپاره ، او الله تَعَالیٰ چا لره مالک ګرځول إذن شرعی دے من جانب الله تَعَالیٰ پس معلومه شوه چې رزق هر هغه شئ دے چې شریعت د هغې نه د انتفاع اغستلو اجازت ورکړے وی او شریعت د حرامُ نه د انتفاع اغستلو اجازت چاته هم ندے ورکړے. لهذا حرام رزق نه شو. او کله تعریف کوی وائی: «**مَا لَا یُمْنَعُ مِنَ الْاِنْتِفَاعِ بِهٖ**» یعنی رزق هر هغه شئ دے چې د هغې نه د فائدے اغستلو نه الله تَعَالیٰ منع نه وی کړی ، او دا ظاهره ده چې حرام داسی شئ دے چې الله تَعَالیٰ د هغې نه د فائدے اغستلو منع کړی ده. معلومه شوه چې بنا بر تعریف ثانی هم حرام رزق نه شی کیدے.

قوله: لکن یلزم علی الاول: ٣ـ د معتزلؤ په دواړو تفسیرونو د رزق باندی رد او اعتراض کوی. د معتزلؤ اولنے تعریف «**مَمْلُوْکٌ یَاْکُلَهُ الْمَالِکُ**» صحیح ندے ؛ ځکه که دا تعریف صحیح شی ؛ نو لازم به شی دا چې خومره زنده سر او ځاروی «**دواب**» چې څه خوری هغه به رزق نه وی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» منصوص دے چې په مخ د زمکه خومره حیوانات دی هغه ټول د الله تَعَالیٰ مرزوق دی الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ فرمائی: **وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا** ﴿هود: ٦﴾ «**دلیل الملازمة**» دا دے چې زنده سر رزق خوری خو مِلک د رزق هغوی نه لری. لهذا اول تفسیر د رزق صحیح نه شو.

قوله: وعلی الوجهین ان من اکل الحرام: د معتزلؤ په دواړو تفسیرونو باندی اعتراض کوی چې که د معتزلؤ دواړه تعریفونه صحیح شی ؛ نو لازم به شی دا چې هغه څوک چې ټول عمر حرام خوړی اوکړی الله تَعَالیٰ ده ته رزق ورنکړو او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل بطلان التالی کما مرّ** {**وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِی الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا**} ﴿هود: ٦﴾» «**دلیل الملازمة**» دا دے چې مثلا یو ماشوم پیدا شو او سمدس هغه له اولا خوراک حرام شوده یا بل څه حرامه غِذا ورکړے شوه او بیا دغه ماشوم مړ شو ؛ نو ده ټول عمر حرام او خواړه او حرام خو رزق ندے عند المعتزلة ؛ نو الله تَعَالیٰ دغه ماشوم له هډو رزق ورنکړو.

قوله: و مبنی هذاالاختلاف: ٤ـ دا اختلاف بینِ الفریقین په دری مقدماتُ باندی بنا دے چې معتزله د دغو مقدماتُ نه دا نتیجه را اوباسی چې حرام رزق ندے. هغه مقدمات شارح رحمة الله علیه ذکر کړی دی چې دا دی. ١ـ **مقدمه:** د رزق په مفهوم کښې نسبت الله تَبَارَکَ وَتَعَالیٰ ته معتبر دے یعنی **لا رازق الا الله وحده.** ٢ـ **مقدمه:** حرام خور په دنیا کښې مستحق د ذم او په آخرت کښې مستحق د عذاب دے (دا دواړه مقدمی اتفاقی دی عند اهل السنة والجماعة و المعتزلة). ٣ـ **مقدمه:** دا ده چې کوم شئ چې منسوب الی الله وی هغه قبیح کیدلے نه شی او نه مرتکب د هغې مستحق د ذم فی الدنیا او عقاب فی الآخرة ګرځیدلے شی. (دا مقدمه مختلفةٌ فیها ده بین اهل السنة والجماعة

والمعتزلة اهل السنة والجماعة د دی انکار کوی او معتزله د دی قائل دی) اوس معتزله وائی چې حرام رزق نه دے ؛ ولی که حرام رزق شی ؛ نو په مفهوم د رزق کښې الله تَعَالیٰ ته نسبت معتبر دے لهذا حرام به هم منسوب الی الله وی په حکم د مقدمه اولی باندی. او کوم څیز چې الله تَعَالیٰ ته منسوب وی هغه قبیح نه شی کیدے او نه ئی مرتکب مستحق د ذم او عقاب کرځیدلے شی لهذا رِزقِ حرام هم قبیح نه شو او نه ئی مرتکب مستحق د ذم او عقاب کیدے شی په حکم د مقدمه ثالثه باندی. او دا دواړه خبری «عدم قبح د حرام ، او مرتکب ئی مستحق د ذم او عقاب نه کرځیدل» باطل دی په حکم د مقدمه ثانیه باندی. اوس دا باطل ولی لازم شو ؛ ځکه چې تاسو حرام ته رزق وائی ، پس معلومه شوه چې حرام رزق نه دے او دغه د معتزلؤ دعوی ده.

قوله : والجواب ان ذلک: ۔ اهل السنة و الجماعة معتزلؤ ته جواب ورکوی چې ستاسو دا عقیده چې که حرام رزق شی ؛ نو نسبت به ئی الله تَعَالیٰ ته صحیح نه شی او نه به ئی مرتکب مستحق د ذم او عقاب وکرځی باطله ده ؛ ځکه چې د الله تَعَالیٰ هیڅ قسم فعل قبیح نه شی کیدلے دا قباحت چې پکښې راځی ؛ نو دا د عبد د سوء مباشرت د وجه نه راځی پدی شان چې بنده د حصولِ رزق مشروع او جائز ذرائع په خپل اختیار سره ترک کړی او په ناجائز طریقے سره ئی حاصل کړی لکه څنګه چې د ابن ماجه په روایت کښې ثابته شوه چې نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ عمرو بن قرة ته او ویل: «**لَقَدْ رَزَقَكَ اللهُ طَيِّبًا حَلَالًا ، فَاخْتَرْتَ مَا حَرَّمَ اللهُ عَلَيْكَ مِنْ رِزْقِهِ مَكَانَ مَا أَحَلَّ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَكَ مِنْ حَلَالِهِ.**»

﴿وَ كُلٌّ يَسْتَوْفِيْ رِزْقَ نَفْسِهٖ حَلَالًا كَانَ اَوْ حَرَامًا﴾ لِحُصُوْلِ التَّغَذِّيْ بِهِمَا جَمِيْعًا وَ لَا يُتَصَوَّرُ اَنْ لَّا يَاْكُلَ اِنْسَانٌ رِزْقَهٗ اَوْ يَاْكُلَ غَيْرُهٗ رِزْقَهٗ لِاَنَّ مَا قَدَّرَ اللهُ تَعَالىٰ غِذَاءَ شَخْصٍ يَجِبُ اَنْ يَّاْكُلَهٗ وَ يَمْتَنِعُ اَنْ يَّاْكُلَ غَيْرُهٗ وَ اَمَّا بِمَعْنَى الْمِلْكِ فَلَا يَمْتَنِعُ. **ترجمه:** او هر یو کس پوره کوی رزق د ځان خپل حلال وی او که حرام وی ؛ د وجه د حصول د غذا حاصلولو نه په دواړو باندی په جمع سره ، او نه متصور کیږی دا چې انسان خپل رزق ونه خوری او نه دا چې بل څوک اوخوری رزق د ده ؛ ځکه چې هغه چې مقرر کړی ده الله تَعَالیٰ غذا د یو شخص پس واجبه ده چې اوخوری هغی لره ، او ممنوع ده چې اوخوری هغی لره بل څوک ، او هر چې «رزق» په معنی د مِلک سره دے ؛ نو دا نده ممنوع.

تَشْرِيْح: قوله: وَ كُلٌّ يَسْتَوْفِيْ: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د مخکښې مسئلے متعلق یوه بله مسئله ذکر کوی چې یو کس د بل رزق خوړلے شی کنه ؟ د اهل السنة والجماعة مسلک دا دے چې د هر انسان دپاره چې څومره رزق مقدر دے هغه به خپل رزق پوره کوی که حلال وی او که حرام وی ؛ ځکه پدی دواړو باندی غذا حاصلیږی. **اَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوْتَ حَتّٰى تَسْتَكْمِلَ اَجَلَهَا وَتَسْتَوْعِبَ رِزْقَهَا.**

قوله: و لا يتصور ان ياكل: یعنی دا نه شی کیدے چې یو کس د بل رزق استعمال کړی یا بل کس د ده رزق اوخوری بلکه هر کس به خپل رزق خوری د یو کس دپاره د بل رزق خوړل محال او ممتنع دی دا د اهل السنة والجماعة د تعریف او رائی موافق مسئله شوه. باقی شو معتزله ؛ نو ...

قوله: و أما بمعنى الملک: یعنی که د معتزلؤ تعریف واخلو «**مملوک یاکله المالک**» دے ؛ نو بنا پدی یو کس د بل رزق په کثرت سره خوړلے شی ؛ ځکه دا مشاهده ده چې دوست ، میلمه ، رشته دار ، غاصب ، غل وغیره د بل مملوک خوری. لهذا دغه تعریف د معتزلؤ صحیح نه شو.

مَسْئَلَةُ الْاِهْتِدَآءِ وَالضَّلَالَةِ

﴿وَاللهُ تَعَالٰى يُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ وَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَاءُ﴾ بِمَعْنٰى خَلْقِ الضَّلَالَةِ وَ الْاِهْتِدَآءِ لِاَنَّهُ الْخَالِقُ وَحْدَهُ، وَفِي التَّقْيِيْدِ بِالْمَشِيَّةِ اِشَارَةٌ اِلٰى اَنْ لَّيْسَ الْمُرَادُ بِالْهِدَايَةِ بَيَانُ طَرِيْقِ الْحَقِّ لِاَنَّهُ عَامٌّ فِيْ حَقِّ الْكُلِّ، وَ لَا الْاِضْلَالُ عِبَارَةٌ عَنْ وُجْدَانِ الْعَبْدِ ضَالًّا اَوْ تَسْمِيَتِه ضَالًّا اِذْ لَا مَعْنٰى لِتَعْلِيْقِ ذٰلِكَ بِمَشِيَّتِه تَعَالٰى، نَعَمْ قَدْ تُضَافُ الْهِدَايَةُ اِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَجَازًا بِطَرِيْقِ التَّسْبِيْبِ كَمَا يُسْنَدُ اِلَى الْقُرْاٰنِ. وَ قَدْ يُسْنَدُ الْاِضْلَالُ اِلَى الشَّيْطَانِ مَجَازًا كَمَا يُسْنَدُ اِلَى الْاَصْنَامِ. ثُمَّ الْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ الْمَشَائِخِ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَنَا خَلْقُ الْاِهْتِدَاءِ وَ مِثْلُ هَدَاهُ اللهُ فَلَمْ يَهْتَدِ مَجَازٌ عَنِ الدَّلَالَةِ وَالدَّعْوَةِ اِلَى الْاِهْتِدَآءِ، وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ بَيَانُ طَرِيْقِ الصَّوَابِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِقَوْلِه تَعَالٰى اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ، وَ لِقَوْلِه عَلَيْهِ السَّلَامُ اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ. مَعَ اَنَّهُ بَيَّنَ الطَّرِيْقَ وَ دَعَاهُمْ اِلَى الْاِهْتِدَآءِ. وَالْمَشْهُوْرُ اَنَّ الْهِدَايَةَ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ وَ عِنْدَنَا الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ يُّوْصِلُ اِلَى الْمَطْلُوْبِ سَوَاءٌ حَصَلَ الْوُصُوْلُ اَوْ لَمْ يَحْصِلْ. **ترجمه:** او الله تَعَالٰی گمراه کوی چا لره ئی چې خوخه شی او په سمه لاره کوی چا لره ئی چې خوخه شی. په معنی د خلق الضلالة او خلق الاهتدآء سره؛ ځکه چې یواځې الله تَعَالٰی خالق دے. او په قید د مشیت سره اشاره ده دیته چې ندے مراد په هدایت سره بیان د لارے حقے؛ ځکه چې هغه د ټولو په حق کښې عام دے، او نه اضلال عبارت دے د موندلو د بنده نه گمراه یا د نوم ایخودلو نه بنده لره ضال؛ ځکه چې نشته دے معنی د تعلیق د دی په مشیت د الله تَعَالٰی پورې، آو کله نسبت د هدایت کیږی نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته مجازًا د سبب کیدلو په طریقه باندی لکه چې نسبت کیږ ، د هدایت قرآن ته، او کله نسبت د ضلالت کیږی شیطان ته مجازًا لکه چې نسبت کیږی د ضلالت بوتانو ته، بې مذکور په کلام د مشائخ کښې دا ده چې هدایت زمونږه په نیز باندی پیدا کول د هدایت دی، او په مثل د «هَدَاهُ ... فَلَمْ يَهْتَدِ» کښې مجازًا دلالت او دعوت الی الاهتدآء مراد دے. او د معتزلو په نیز باندی هدایت بیان د حقے لارے د ے، او دا معنی باطل ده؛ د وجه د قول د الله تَعَالٰی نه چې «اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ» او د وجه د قول د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ نه چې: اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ سره د دینه چې رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ خو بیان د حقے لارے کړے وو او رابلل ئی وو خلق هدایت ته، او مشهوره دا ده چې هدایت په نیز د معتزلو باندی هغه خودنه ده چې رسونکی ده مطلوب ته، او زمونږه په نیز باندی هدایت خودنه د هغه لارے ده چې رسونکی ده مطلوب ته برابره خبره ده که رسول وشو او که ونه شو.

تَشْرِيْحْ: قوله: والله يضل: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائی «مَسْئَلَةُ الْاِهْتِدَآءِ وَ الضَّلَالَةِ» د اهل السنة والجماعة او د معتزلو پدی خبره اتفاق دے چې د هدایت نسبت الله تَعَالٰی ته جائز دے چې مونږه او وایو چې الله تَعَالٰی ورته هدایت وکړو، خو د ضلالت نسبت الله تَعَالٰی ته صحیح دے که نه، یعنی مونږه داسی ویلے شو چې الله تَعَالٰی گمراه کړو؟ په مسئله کښې اختلاف دے د اهل السنة والجماعة رائی دا ده چې الله تَعَالٰی ته نسبت د ضلالت صحیح دے ځکه چې د هدایت نسبت صحیح دے پدی معنی چې الله تَعَالٰی خلق د هدایت او ضلالت په بنده کښې کوی. او معتزله وائی چې د ضلالت نسبت الله تَعَالٰی ته صحیح ندے په اعتبار د خلق سره؛ ځکه ضلالت قبیح دے او نسبت د قبیح الله تَعَالٰی صحیح ندے. ماتن رحمة الله علیه رد وکړو په معتزلو باندی چې «وَاللهُ تَعَالٰى يُضِلُّ مَنْ يَّشَاءُ»

اغراض الشارح رحمه الله: «(١)».. معنی د هدایت او ضلالت به اوکړی مطابق د رائی د اهل السنة والجماعة ، د لغوی دلیل به ذکر کړی او رد به وکړی په معنی د معتزلو باندی «بمعنی خلق الضلالة» سره. «(٢)».. دفع د سوال به وکړی «نعم قد تضاف» سره. «(٣)».. اختلاف د فریقین به ذکر کړی په باب د کلام کښې «ثم المذکور فی کلام المشائخ» سره. «(٤)».. اختلاف د فریقین به ذکر کړی په باب د تفسیر کښې «و المشهور ان الهداية» سره.

قوله: بمعنی خلق الضلالة: ١ـ حاصل دا دے چې د اهل السنة والجماعة په نیز باندی د اضلال او اهتدآء معنی ده «خلق الضلالة والاهتدآء» یعنی په بنده کښې پیدا کول د ګمراهئ او معصیت ، او پیدا کول د هدایت او طاعت پدی معنی سره چې د الله تعالیٰ خوښه ده په چا کښې هدایت او طاعت پیدا کوی او که او غواړی نو ضلالت او معصیت پکښې پیدا کوی ؛ ځکه خالقیت د الله تعالیٰ صفت خاصه دے او د خالق نه څوک تپوس نه شی کولے چې دا ولې.

قوله: و فی التقييد بالمشية: غرض د شارح رحمه الله پدی عبارت سره رد کول دی په معتزلو باندی چې د معتزلو په نیز باندی د هدایت ، طاعت او ضلالت ، معصیت خالق الله تعالیٰ ندے ؛ ځکه که الله تعالیٰ خالق د هدایت او ضلالت شی په بنده کښې ؛ نو دوه نقصانه به راشی. ١ـ ضلالت او معصیت قبیح فعل دے او نسبت د قبح الله تعالیٰ ته صحیح نه دے. ٢ـ که الله تعالیٰ خالق د هدایت او ضلالت شی په بنده کښې ؛ نو بنده به مستحق د مدح ، ثواب او ذم ، عقاب ونه ګرځی او دا باطل ده ؛ ځکه هدایت او ضلالت خو په خلق د الله تعالیٰ سره په بنده کښې موجود شو د بنده په خلق او قدرت سره موجود نه شو ، حالانکه مدار د استحقاق المدح و الذم و الثواب و العقاب قدرت او اختیار د عبد دے لهذا دوی وائی چې د هدایت معنی خلق الاهتدآء. او د ضلالت معنی خلق الاضلال نده بلکه د هدایت معنی ده «بيان طريق الحق» بیان د سمے لارے کول. او د ضلالت معنی ده «وجدان العبد ضالا یا تسمية العبد ضالا» موندل بنده لره ګمراه ، یا نوم ورکول بنده ته د ګمراه. شارح رحمه الله رد کوی په معتزلو باندی چې د هدایت او ضلالت سره په کتاب الله کښې لفظ د «مشیت» مستعمل دے یعنی هدایت او ضلالت مقیّد دے په قید د «من یشآء» باندی. پدیکښې دی طرف ته اشاره ده چې د هدایت معنی «بيان طريق الحق» نده ؛ ځکه چې د سمے لارے بیان او دعوت الله تعالیٰ هر چا ته ور کړے دے برابره ده که مؤمن دے او که کافر دے لکه څنګه چې نصوص قرآنی د دی شاهد دی الله تعالیٰ فرمائی: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ (البقرة: ٢١) بلکه د سورت یونس په آیت کښې تصریح ده د دی خبری چې دعوت د الله تعالیٰ عام دے او هدایت ئی موقوف دے په مشیت پوری فرمائی: ﴿وَاللهُ يَدْعُوْ إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِيْ مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ﴾ (يونس: ٢٥) ؛ لهذا د هدایت متعلق کول د مشیت سره څه معنی نه لری. دغه شان د ضلالت دغه معنی نده کومه چې معتزلو اغستی ده چې «وجدان العبد یا تسمية العبد ضالا» ؛ ځکه چې د دی معنی سره هم د مشیت څه تعلق نشته بلکه یو عبث قید ښکاری ؛ ځکه د «وجدان» معنی علم ده او الله تعالیٰ بلا شبهۃ بغیر د مشیته په هر شئ باندی عالم دے. دغه شان چا لره «ضال» نوم ورکول که په مشیت پوری متعلق شی ؛ نو د دی مطلب به دا شی چې چا لره نوم ایخودل موقوف دی صرف په مشیت د

باری تَعَالیٰ پوری ، په نوم ایخودو کښې به د مُسمّٰی د وصف هیڅ قسم لحاظ نه وی لهذا که د الله تَعَالیٰ خوخه شی ؛ نو نیکو کار لره به هم ضال نوم کیخودل صحیح وی او دا باطل ده.

قوله: نعم قد تُضاف الهداية: ۲ـ دفع د سوال ده چې واردیږی د معتزلؤ د طرف نه چې د هدایت معنی «**خلق الاهتدآء**» او د ضلالت معنی «**خلق الضلالة**» صحیح نده ؛ ځکه که دا معنی صحیح شي نو بیا پکار وه چې د هدایت نسبت نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته نه کیدے او نه د ضلالت نسبت شیطان ته کیدے او تالی باطل پس مقدم ئې مثل دے. «**دليل بطلان التالی**» دا دے چې دا دواړه نسبتونه په کتاب الله او شریعت مطهره کښې مرارًا ثابت دی بطور نمونه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته الله تَعَالیٰ فرمائی: **وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ** ﴿الشوری: ۵۲﴾ دغه شان شیطان وائی: **وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ** ﴿النساء: ۱۱۹﴾ «**دليل الملازمة**» دا دے چې نسبت د خلق خو نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او بل طرف ته شیطان **عليه اللعنة** ته ندے صحیح ؛ ځکه تاسو وائی چې خالق د هر څه الله تَعَالیٰ دے ؟

جواب: نسبت د هدایت رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته او نسبت د ضلالت د شیطان ته مجازًا دے **من قبيل اسناد الفعل الى السبب** پدی شان چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ سبب دے دپاره د هدایت پیدا کیدلو په بندګانو کښې ، او شیطان سبب د ضلالت پیدا کیدلو دے په بندګانو کښې. **سوال:** داسی شوی ده چې مجازا د یو فعل نسبت سبب ته شوے وی ؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه وائی: «**كما يسند الى القرآن**» د هدایت نسبت قرآن ته شوے دے الله تَعَالیٰ فرمائی: **إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ** ﴿الإسراء: ۹﴾ او د ضلالت نسبت بوتانو «**اَصْنَامُ**» ته شوے دے پدی آیت کریمه کښې :**رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ** ﴿إبراهيم: ۳۶﴾ پدی دواړو ځایونو کښې نسبت د هدایت او ضلالت په اجماع د فریقین مجاز دے ؛ نو رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته د هدایت نسبت او شیطان ته د ضلالت نسبت هم مجازی شو.

قوله: ثم المذكور فی كلام المشائخ: ۳ـ اختلاف د فریقین ذکر کوی په باب د علم کلام کښې. چې په باب د کلام کښې د اهل السنة والجماعة او معتزلؤ اختلاف په معنی د هدایت کښې هم دغه دے چې بره ذکر شو چې زمونږه مشائخ فرمائی چې هدایت په معنی د «**خلق الاهتدآء**» سره دے ؛ نو د اضلال معنی به «**خلق الضلالة**» وی. معتزله د دی معنی نه انکار کوی بلکه هغوی وائی چې د هدایت معنی «**بيان طريق الحق**» ده.

قوله: و مثل هداه الله فلم يهتدِ: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د اعتراض ده چې واردیږی د جانب د معتزلؤ نه په اهل السنة والجماعة باندی. چې د هدایت په معنی د «**خلق الاهتدآء**» سره صحیح نده «**دعوی**» ولی که دا معنی صحیح وه ؛ نو نه به واقع کیدے تخلف د هدایت د اهتدآء نه (یعنی داسی به نه کیدے چې الله تَعَالیٰ خلق الاهتداء وکړی او هدایت نه موجودیږی) **لكن التالی باطل فالمقدم مثله.** «**دليل بطلان التالی**» یعنی تخلف د هدایت د اهتدآء نه ثابت دے خلق وائی: «**هَدَاهُ الله فَلَمْ يَهْتَدِ**» معنی به داشی «چې الله پکښې هدایت پیدا کړو خو اهتداء ورته حاصل نه شوه» اوس داسی خوک دی چې الله تَعَالیٰ ورته هدایت وکړو او په هغوی کښې هدایت موجود نه شو ؟ قرآن کریم د ثمودیانو په باره کښې فرمائی: **وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ** ﴿فصلت: ۱۷﴾ **ترجمه:** هر چې ثمودیان دی پس مونږه هغوی ته هدایت وکړو او هغوی غوره کړو روندوالے «ګمراهی» په هدایت باندی. پس معلوم شوه

چې د هدايت معنى «خلق الاهتداء» صحيح نده. «دليل الملازمة» ظاهر دے چې د الله تَعَالىٰ په افعالَ كښې تخلف د مفعول د فعل نه راتلے نه شي ؟ جواب: دا اعتراض ستاسو په ځائے وو خو كه دلته د هدايت معنى حقيقي مراده وه ، خو په داسې مواضعُ كښې د هدايت معنى مجازيٰ اغستے شي چې «إِرَائَة الطريق» ده يا «الدَّعْوَةُ الى الطريق الحَق» ده. چې په دې دواړو معنو كښې وصول ضروري ندے چې تخلف راشي. بيا چونكه دا مجاز مرسل دے او علاقه پكښې د سببيت مسببيت ده پدې شان چې ذكر د مسبب «هدايت بمعنى خلق الاهتداء» شوے دے او مراد ترينه سبب «إرائة الطريق ، الدعوة الى طريق الحق» دے. او داهلِ عربُ په محاوراتُ كښې بلكه په كتاب الله كښې داسې استعمال شائع ذائع دے كما قال الله تَعَالىٰ: ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ﴾ ﴿الجاثية: ٥﴾ ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ ﴿غافر: ١٣﴾ دلته ذكر د «مسبب» رزق دے او مراد ترينه «سبب» باران دے.

قوله: و عند المعتزلة: شارح رحمة الله عليه په باب د كلام كښې عند المعتزلة معنى د هدايت ذكر كوي او په هغې باندې رد كوي. معتزله معنى د هدايت كوي «بيان طريق الحق» يعني د حق لارے بيان او دعوت وركول. شارح رحمة الله عليه فرمائي: «و هو باطلٌ لقوله تَعَالىٰ» حاصل دا دے چې د هدايت دا معنى او مفهوم اغستل باطل دي مِنْ وَجْهَيْن. ١ـ كه د هدايت معنى «بيان طريق الحق» شي (چې دا فرضِ مَنْصَبِيْ د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ دے) ؛ نو الله تَعَالىٰ به نفي د هدايت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه نه كولے او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دليل بطلان التالي» منصوصي دے چې الله تَعَالىٰ نفي د هدايت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه كړې ده فرمائي: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ ﴿القصص: ٥٦﴾ د دې آيت نه دا معلومه شوه چې د هدايت معنى «بيان طريق الحق» نده. «دليل الملازمة» دا دے چې «بيان طريق الحق» د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرضِ منصبي دے پكار ده چې د دې نفي د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه الله تَعَالىٰ نه كولے. ٢ـ دا چې كه د هدايت معنى «بيان طريق الحق» شي ؛ نو نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ به د قوم دپاره د هدايت دعاء نه كولے لكن التالي باطل فالمقدم مثله. «دليل بطلان التالي» منصوصي دے كله چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ طائف والؤ ته دعوت وركړو او هغوي د منلو په ځائے هغه ته تكليف ورسولو ؛ نو په واپسئ كښې هغه دعاء وكړه چې «اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ» «دليل الملازمة» دا دے چې كه هدايت په معنى د «بيان طريق الحق» شي ؛ نو بيان طريق الحق خو رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ كړے وو لهذا دا دعاء به صحيح نه شي بلكه تحصيل د حاصل به شي. البته چې د هدايت معنى «خلق الاهتداء» وكړو ؛ نو اوس هيڅ قسم اعتراض نه راځي ؛ ځكه د آيت معنى به دا شي چې ته خلق الاهتداء نه شي كولے په هغه چا كښې چې ستا خوښ وي ؛ ځكه ستا كار «ارائة الطريق» دے او دا معنى صحيح ده. او د «اَللّٰهُمَّ اهْدِ قَوْمِيْ» دعاء مقصد به دا شي چې يا الله ځما كار ارائة الطريق وو هغه ما وكړو اوس ته خلق الاهتداء پدې قوم كښې وكړه ؛ ځكه چې دوي نه پوهيږي.

قوله: و المشهور انّ الهِدَاية: ٤ـ اختلاف د فريقين ذكر كوي په باب د تفسير كښې. عام مفسرين د قرآن كريم د سورة بقره په دويم آيت «هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ» كښې د هدايت معنى په نيز د معتزلؤ ذكر كوي «الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ» يعني هغه خودنه چې رسونكې ده مطلوب ته. او د اهل السنة و الجماعة په نيز د هدايت معنى ده «الدَّلَالَةُ عَلَىٰ طَرِيْقٍ يُوْصِلُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ» يعني خودنه د هغه لارے

کول چې په هغې سره رسیدل کیږي مطلوب ته لکه د ثمودیانو په باره کښې الله تَعَالیٰ فرمائي: **وَأَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمٰى عَلَى الْهُدٰى** ﴿فصلت: ۱۷﴾. یعنی ثمودیانو ته حقه لاره خودلے شوی وه خو هغوی قبوله نکړه او ضلالت ئې غوره کړو. د دواړو معنو فرق ظاهر دے پدې شان چې په اوله معنی کښې ایصال بالفعل دے چې مستلزم دے وصول بالفعل لره ، یعنی د معتزلو په معنی کښې حق ته رسیدل لازم دی. او د اهل السنة والجماعة په معنی کښې وصول الی المطلوب لازم ندے بلکه که وشو او که ونه شو. محسوسی مثال داسی دے چې مثلا یو کس بل ته او وائی مدرسه کوم ځائے ده؟ هغه ئې د لاس نه ونیسي او مدرسے ته ئې دننه کړي دا «**الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ**» شو. او که ئې ورته او ویل: چې پدې لار به داسي لاړشي مخکښې مدرسه ده. دا «**الدَّلَالَةُ عَلٰى طَرِيْقٍ يُوْصِلُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ**» دے ، اوس ممکنه ده چې دغه کس په دغه لار کښې خطأ شي او مطلوب ته رسیدل ونه شي.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ مَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ

﴿وَ مَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ فَلَيْسَ ذٰلِكَ بِوَاجِبٍ عَلَى اللهِ تَعَالٰى﴾ وَ إِلَّا لَمَا خَلَقَ الْكَافِرَ الْفَقِيْرَ الْمُعَذَّبَ فِي الدُّنْيَا وَالْاٰخِرَةِ ، وَلَمَا كَانَ لَهُ اِمْتِنَانٌ عَلَى الْعِبَادِ وَ اِسْتِحْقَاقُ شُكْرٍ فِي الْهِدَايَةِ وَ اِفَاضَةِ اَنْوَاعِ الْخَيْرَاتِ ؛ لِكَوْنِهَا اَدَاءً لِّلْوَاجِبِ ، وَ لَمَا كَانَ اِمْتِنَانُهُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَوْقَ اِمْتِنَانِهِ عَلٰى اَبِيْ جَهْلٍ لَعَنَهُ اللهُ تَعَالٰى ؛ اِذْ فَعَلَ بِكُلٍّ مِنْهُمَا بِغَايَةِ مَقْدُوْرِهٖ مِنَ الْاَصْلَحِ لَهٗ ، وَ لَمَا كَانَ لِسُؤَالِ الْعِصْمَةِ وَ التَّوْفِيْقِ وَ كَشْفِ الضَّرَّاءِ وَ الْبَسْطِ فِي الْخِصْبِ وَ الرَّخَاءِ مَعْنًى ؛ لِاَنَّ مَا لَمْ يَفْعَلْ فِيْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ لَّهٗ يَجِبُ عَلَى اللهِ تَرْكُهَا ، وَلَمَا بَقِيَ فِيْ قُدْرَةِ اللهِ تَعَالٰى بِالنِّسْبَةِ اِلٰى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ ؛ اِذْ قَدْ اَتٰى بِالْوَاجِبِ. **ترجمه:** او هغه چې اصلح او انفع وی د بنده دپاره پس ندے واجب په الله تَعَالیٰ باندی. کنه نه به وو پیدا کړے الله تَعَالیٰ فقیر کافر لره چې معذب دے په دنیا کښې «د فقر په وجه» او آخرت کښې «د کفر په وجه» او نه به وو د الله تَعَالیٰ دپاره څه احسان زباطول په بندیانو باندی او مستحق کرځیدل د شکر په هدایت کښې او په ورکولو د قسما قسم بخششاتو کښې؛ ځکه چې دا خو ادا کول د واجب دی. او نه به وو د الله تَعَالیٰ دپاره احسان ظباتول په نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاسه د احسان زباطولو نه په ابوجهل لعنتی باندی؛ ځکه چې کړے ئې دے د هر یو سره انتهائی مقدور هغه کار چې انفع وو د هغه دپاره. او نه به وو د سوال کولو د الله تَعَالیٰ نه د ګناهونو نه د حفاظت ، او د نیک کارونو د توفیق ، او د لرې کیدلو د مرضونو ، او د پراخئ په قحط کښې ، او د ارزانئ دپاره څه معنی او مقصد ؛ ځکه چې کوم کار الله تَعَالیٰ د چا په حق کښې و نکړو پس هغه کار به مضر او مفسد وو په حق د هغه کښې چې د هغې ترک په الله تَعَالیٰ باندی واجب وو ، او نه به وو پاتی په قدرت د الله تَعَالیٰ کښې په نسبت سره مصالح د بندیانو ته څه شئ ؛ ځکه چې کوم څه په الله تَعَالیٰ واجب وو هغه ئې وکړه.

تَشْرِيْحُ: قوله: و ما هو الاصلح: دا یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی بین المعتزلة و اهل السنة والجماعة چې دیته وائی «**مَسْئَلَةُ مَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ**» د معتزلو عقیده دا ده «**مَا هُوَ الْأَصْلَحُ لِلْعَبْدِ**» واجب دے په الله تَعَالیٰ. مقصد دا چې کوم شئ د بنده دپاره اصلح او فائده مند وی فی الدنیا والاخرة ؛ نو هغه په الله تَعَالیٰ باندی واجب دے پدی معنی چې بنده لره به ئې ورکوی. د اهل السنة

والجماعة رائی دا ده چې په الله تعالیٰ وجوب د هیڅ خیز نشته دے. ماتن رحمہ اللہ علیہ په عبارت مذکوره سره د اهل السنة والجماعة مذهب ذکر کوی او رد کوی په معتزلو باندی.

أغراض الشارح رحمہ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. د اهل السنة والجماعة دلائل به ذکر کړی "**وَ اِلَّا لَمَا خَلَقَ**" سره. ﴿۲﴾.. رد به اوکړی په مذهب د معتزلو باندی اجمالا "**و لَعَمْرِیْ اَنَّ مَفَاسِدَ**" سره. ﴿۳﴾.. دلیل د معتزلو به ذکر کړی "**وَ غَایَةُ تَشَبُّثِهِمْ**" سره. ﴿۴﴾.. رد به اوکړی په دلیل د دوی باندی "**وَ جَوَابُهُ اَنْ مَنَعَ**" سره.

قوله: و الا لما خلق الکافر: ۱ـ شارح رحمہ اللہ علیہ د اهل السنة و الجماعة د مدعی دپاره پنځه دلائل ذکر کوی دا اولنے دلیل دے په نمط د قیاس استثنائی رفعی سره. حاصل ئی دا دے: چې که **مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** واجب وو په الله تعالیٰ باندی؛ نو الله تعالیٰ به نه وو پیدا کړے کافر بنده فقیر او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. "**دلیل بطلان التالی**" بدیهی دے چې الله تعالیٰ ډیر شئ کفار فقراء پیدا کړی دی چې مونږه ئی وینو. "**دلیل الملازمة**" دا دے چې د کافر فقیر دپاره اصلح فی الدنیا مالداری ده او فی الاخرة ایمان دے. اوس چې کافر او فقیر پیدا کیدلو؛ نو د دینه خه دا وه چې الله تعالیٰ هدو پیدا کړے نه وے. معلومه شوه چې په الله تعالیٰ وجوب الاصلح للعبد نشته.

قوله: و لما کان له امتنان: د دویم دلیل حاصل دا دے: چې دا خبره مسلم ده چې د واجب په ادا کولو باندی څوک مستحق د شکریه نه جوړیږی او نه د **مؤدی الواجب** په چا باندی څه احسان راتلے شی مثال په طور په زید باندی د عمرو قرض دے، معلومه خبره ده چې په زید باندی د دی قرض ادائګی عمرو ته واجب ده، اوس که دغه قرضه زید اداء کړه؛ نو نه عمرو د شکریه مستحق ګرځی او نه د زید څه احسان په عمرو راغلو؛ ځکه چې اداء د واجب په ده لازمه وه او هغه ئی وکړه. اوس که په واجب تعالیٰ باندی هم اصلح للعبد واجب شی؛ نو الله تعالیٰ چې چاته هدایت وکړو، یا د خیر توجه ئی چاته ته وکړه تکالیف او مضرات ئی ترینه لری کړه خوشحالئ ئی ورکړی؛ نو پکار ده چې د دی امورُ په وجه باندی الله تعالیٰ مستحق د شکریه او د احسان زباطولو ونه ګرځی حلانکه الله تعالیٰ د بندیانو نه مطالبه د شکریه کړی ده او کیله ئی کړی ده فرمائی: **وَقَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ** ﴿سبا: ۱۳﴾ او د محسن شکریه ادا کول اتفاقًا بالاجماع واجب دی. دغه شان د احسان زباطول ئی کړی دی فرمائی: **بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدَاكُمْ لِلْاِيْمَانِ** ﴿الحجرات: ۱۷﴾ معلومه شوه چې اصلح للعبد په الله تعالیٰ واجب ندے.

قوله: و لما کان امتنانه: دریم دلیل: دا معلومه خبره ده چې الله تبارک وتعالیٰ په نبی علیہ السلام باندی احسانات انعامات په نسبت د نورو انسانانو باندی ډیر کړی دی؛ ځکه خو کله چې د نبی علیہ السلام د شپې په مونځ کښې خپې او پرسیدلے او چاودونه پکښې راغله؛ نو عائشه رضی اللہ عنہا او نورو صحابه کرامُ ورته او ویل: چې ته دومره تکلیف په عبادت کښې ولی برداشت کوی حلانکه: "**قَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ**" نبی علیہ السلام جواب ورکړو: "**اَفَلَا اَكُوْنُ عَبْدًا شَكُوْرًا**" (۱)

(۱).. کما فی الصحیح للمسلم: عَنِ الْمُغِيْرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، اَنَّ النَّبِيَّ صلی اللہ علیہ وسلم صَلّٰى حَتّٰى انْتَفَخَتْ قَدَمَاهُ، فَقِيْلَ لَهُ: اَتَكَلَّفُ هٰذَا؟ وَقَدْ غَفَرَ اللهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ، فَقَالَ: اَفَلَا اَكُوْنُ عَبْدًا شَكُوْرًا. ﴿صحیح مسلم: ۸/۱۴۱﴾

معلومه شوه چې په نبیﷺ باندی د الله تَعَالیٰ احسانات ډیر زیات وو. اوس که **مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** په الله تَعَالیٰ باندی واجب شی؛ نو د دی مطلب به دا شی چې په نبیعَلَیۡهِ‌السَّلَامُ باندی د الله تَعَالیٰ احسانات د ابو جهل لعنتی نه زیات نه دی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې د هر یو په حق کښې چې کوم څه اصلح وو هغه به الله تَعَالیٰ د دواړو سره کړی وی؛ ځکه د اصلح کول په الله تَعَالیٰ واجب دی، او د واجب په اداء کولو کښې د چا په بل باندی احسان نه اوړی. «**دلیل بطلان التالی**» مخکښې وړاندی شو چې په رسولعَلَیۡهِ‌السَّلَامُ د الله تَعَالیٰ احسانات زیات دی د ابو جهل نه بلکه د ټول انسانیت نه.

قوله: و لما کان لسوال العصمة: څلورم دلیل: که **مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** په الله تَعَالیٰ باندی واجب شی؛ نو بیا چې بندیان کومې دعاګانے کوی د ګناهونو د حفاظت، د نیکئ د توفیق میلاویدلو، د مصائبُ او تکالیفُ د لری کیدلو، د رزق د پراخئ وغیره وغیره دا ټولے دعاګانے عبث او بے فائده دی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل الملازمة**» دا دے چې ما هو الاصلح للعبد واجب دے په الله تَعَالیٰ باندی؛ نو کوم بنده ته چې کوم څه میلاؤ شو دا د هغه دپاره اصلح دی او چې څه ورته میلاؤ نه شو دا د هغه دپاره اصلح ندی بلکه مفسد او مضر دی د بنده دپاره چې په الله تَعَالیٰ باندی د هغی ترک لازم دے، او پدی صورت کښې د الله تَعَالیٰ نه دعاګانے غوختل او فریاد زاری کول بالکل بے فائده او عبث کار دے. «**دلیل بطلان التالی**» منصوصی دے؛ ځکه الله تَعَالیٰ ترغیب ورکړے دے دعاګانو ته فرمائی: **اُدۡعُوۡنِیۡۤ اَسۡتَجِبۡ لَکُمۡ** ﴿غافر: ٦٠﴾ او نبیعَلَیۡهِ‌السَّلَامُ او دغه شان انبیاء سابقین الله تَعَالیٰ ته زارئ او فریادونه کړی دی چې قرآن کریم د هغی شاهد دے. معلومه شوه چې ما هو الاصلح للعبد په الله تَعَالیٰ واجب ندے.

قوله: و لما بقی فی قدرة الله تَعَالیٰ: پنځم دلیل د اهل السنة والجماعة په خپله دعوی باندی دا دے چې که ماهو الاصلح للعبد واجب شی په الله تَعَالیٰ باندی؛ نو باقی به پاتی نه شی په قدرت د الله تَعَالیٰ کښې په نسبت سره مصالحُ د بندګانو ته څه شئ او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل الملازمة**» ظاهر دے؛ ځکه چې کوم څه اصلح للعبد دی هغه به ټول په ټوله بنده ته باری تَعَالیٰ ورکړی وی او ظاهره ده چې بنده ته چې الله تعالی نور څه نه ورکوی؛ نو په قدرت د الله تَعَالیٰ کښې به نور څه نه وی پاتی چې دغه بنده ته ئی ور کړی. «**دلیل بطلان التالی**» دا دے چې که دا خبره ثابت شی؛ نو لازم به شی تناهی د قدرت د الله تَعَالیٰ. او قدرت د الله تَعَالیٰ غیر متناهی دے. معلومه شوه چې د **مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** وجوب په الله تَعَالیٰ نشته.

وَ لَعَمۡرِیۡ اَنَّ مَفَاسِدَ هٰذَا الۡاَصۡلِ اَعۡنِیۡ وُجُوۡبَ الۡاَصۡلَحِ بَلۡ اَکۡثَرِ اُصُوۡلِ الۡمُعۡتَزِلَةِ اَظۡهَرُ مِنۡ اَنۡ یُّخۡفٰی وَ اَکۡثَرُ مِنۡ اَنۡ یُّحۡصٰی، وَ ذٰلِکَ لِقُصُوۡرِ نَظَرِهِمۡ فِی الۡمَعَارِفِ الۡاِلٰهِیَّةِ وَ رُسُوۡخِ قِیَاسِ الۡغَائِبِ عَلَی الشَّاهِدِ فِیۡ طَبَائِعِهِمۡ، وَ غَایَةُ تَشۡبِیۡهِهِمۡ فِیۡ ذٰلِکَ اَنَّ تَرۡکَ الۡاَصۡلَحِ یَکُوۡنُ بُخۡلًا وَ سَفَهًا، وَجَوَابُهٗ اَنَّ مَنۡعَ مَا یَکُوۡنُ حَقَّ الۡمَانِعِ وَ قَدۡ ثَبَتَ بِالۡاَدِلَّةِ الۡقَطۡعِیَّةِ کَرَمُهٗ وَ حِکۡمَتُهٗ وَ عِلۡمُهٗ بِالۡعَوَاقِبِ یَکُوۡنُ مَحۡضَ عَدۡلٍ وَّ حِکۡمَةٍ، ثُمَّ لَیۡتَ شِعۡرِیۡ مَا مَعۡنٰی وُجُوۡبِ الشَّیۡءِ عَلَی اللهِ تَعَالٰی اِذۡ لَیۡسَ مَعۡنَاهُ اِسۡتِحۡقَاقَ تَارِکِهِ الذَّمَّ وَ الۡعِقَابَ وَهُوَ ظَاهِرٌ، وَلَا لُزُوۡمَ صُدُوۡرِهٖ عَنۡهُ بِحَیۡثُ لَا یَتَمَکَّنُ مِنَ التَّرۡکِ بِنَاءً عَلَی اسۡتِلۡزَامِهٖ مُحَالًا مِنۡ سَفَهٍ اَوۡ جَهۡلٍ اَوۡ عَبَثٍ اَوۡ بُخۡلٍ اَوۡ نَحۡوِ ذٰلِکَ؛

لِاَنَّهٗ رِفْضٌ لِقَاعِدَةِ الْاِخْتِيَارِ وَ مَيْلٌ اِلَى الْفَلْسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِ. ترجمه: او قسم مې دې وي په هغه ذات باندې چې ماله ئې عمر راکړے دے چې مفاسد د دې اصل يعني وجوب د اصلح په الله تَعَالىٰ باندې بلکه داکثرُ اصولُ د معتزلو ډير ظاهر دی د دينه چې پټ شي او ډير زيات دی د دينه چې شمار شي. او دا د وجه د کوتاه والی د نظر د دوی نه په معارف الهيه کښې او کلکيدل د قياس د غائب ذات په عالَم حاضر باندې په طبيعتونو د دوی کښې، او آخری مستدل د دوی پدې مسئله کښې دا دے چې پريخودل د باری تَعَالىٰ اصلح لره کيږی بخل او بے وقوفی 'جهل' او جواب د دې دا دے چې بيشکه ثابت دی نه ورکول د هغه څيز چې د منع کونکي حق دے، او بيشکه ثابت دے په دلائل قطعيه سره کَرَمُ او حکمت د باری تَعَالىٰ او علم د ده په انجام د امورو باندې "پس نه ورکول" صرف عدل او حکمت د باری تَعَالىٰ دے. بيا افسوس دے پوهے څما لره چې څه ده معنی د وجوب د څيز په الله تَعَالىٰ باندې؟ ځکه چې نده معنی د دې مستحق کرځيدل د ذم او عقاب د پريخودونکي دې لره، او دا ظاهر ده، او نه دا معنی ده چې لازم شي صادريدل د دې د باری تَعَالىٰ نه په داسې طريقه سره چې د ده قدرت نه وي د پريخودلو د هغې د وجه د مستلزم کرځيدلو د دينه محال لره چې سفاهت، بخل، عبث او د دې غوندې نور محالات دی؛ ځکه دا پريخودل دی قاعدے د اختيار لره او ميلان دے داسې فلسفے ته چې برينګه "کړه" ده (يا عيب ژنه ده)

تَشْرِيْحْ: قوله: و لعمرى ان مفاسد: ۲۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ اجمالی رد کوی په معتزلو باندې فرمائي: چې قسمًا دا خبره کوم چې صرف قاعده د **مَا هُوَ الْاَصْلَحُ لِلْعَبْدِ** نه بلکه اکثر اصول او قواعد د معتزلو داسې دی د هغې مفاسد ډير ظاهر او بے حده دی بيا شارح رحمۃ اللہ علیہ **"لَعَمْرِیْ"** لفظ استعمال کړو دا بفتح العين هم مستعمل دے او بضم العين هم، البته د قسم په مقام کښې بفتح العين ډير مشهور دے. بيا دا **"لَعَمْرِیْ"** مبتدأ ده او خبر ئې محذوف دے چې **"مُقْسَمٌ يا قَسَمِیْ"** دے. عام معنی ئې دا ده چې "څما دی پخپل ژوند قسم وی" خو مقصود ترينه دا دے چې په هغه ذات څما قسم دے چې ماله ئې ژوند راکړے دے؛ ځکه قسم په غير الله جائز ندے.

قوله: و ذلک لقصور نظرهم: يعنی د معتزلو لويه کمزوری دا ده چې دوی د الله تَعَالىٰ د ذات او صفاتُ صحيح معرفت ندے حاصل کړے. او دويم دا چې د دوی په طبيعتونو کښې دا راسخ شوی ده چې دوی قياس د غائب ذات کوی په عالَم مشاهد باندې، چې په دنيا کښې پلار، څوی لره او آقاء خپل غلام لره چې اصلح شئ نه ورکوی؛ نو خلق وائی دا پلار او آقاء ډير زيات بخيل او جاهل دے يعنی عقلًا دا کار د پلار او آقاء قبيح کنړلے شی؛ نو دغه شان که الله تَعَالىٰ هم اصلح ورنکړی بنده له؛ نو دا هم عقلًا يو قبيح عمل دے.

قوله: وغاية تشبثهم: ۳۔ دليل د معتزلو ذکر کوی. چې د معتزلو آخری دليل په اثبات د خپل مذهب کښې پدې مسئله کښې دا دے چې ترک الاصلح للعبد چې الله تَعَالىٰ کوی؛ نو علم د الله تَعَالىٰ په دې خبره شته چې دا څيز اصلح للعبد دے که نشته، که علم ئې وی او بيا ئې هم نه ورکوی؛ نو لازميږی بخل د الله تَعَالىٰ، او که علم ئې پری نه وی؛ نو لازميږی جهل د الله تَعَالىٰ، او الله تَعَالىٰ د بخل او جهل دواړو نه منزّه دے. يعنی دوی قياس د غائب په شاهد کوی. **کما ذکرنا مثال الاب والابن.**

قوله: و جوابه ان منع: ٤۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ په دوه طريقو سره رد کوی د دليل د معتزلو. ۱۔ دا چې په ادله قطعيه سره دا خبره ثابت ده چې الله تَعَالىٰ کريم، حکيم ذات دے، دغه شان د ټولو کارونو په انجام د الله تَعَالىٰ علم حاوی دے، پس نه ورکول د الله تَعَالىٰ بنده لره داسې څيز چې حق د الله

تَعَالٰی دے نه د بنده دا بنا ده په حکمت د الله تَعَالٰی باندی چې مونږه ته د هغی علم نشته ، او دا د بنده په حق کښې عین انصاف د باری تَعَالٰی دے ؛ ځکه بنده په خپل خیر او شر نه پوهیږی.(١)

قوله: ثم ليت شعرى: (٢) ٢ـ د دویم جواب حاصل دا دے چې تاسو وائی چې په الله تَعَالٰی اصلح للعبد واجب دے ، د دی وجوب څه معنی کوئ؟ ځکه وجوب په دوه قسمه دے. (١ـ وجوب شرعی. ٢ـ وجوب فلسفی) د وجوب شرعی معنی دا ده چې که الله تَعَالٰی دی لره وکړی ؛ نو مستحق د مدح او ثواب به وګرځی او که ترک ئی کړی ؛ نو مستحق د ذم او عقاب به وګرځی. دا معنی د وجوب په حق د الله تَعَالٰی کښې ظاهر البطلان ده ؛ ځکه دا قسمه وجوب فرع د تکلیف ده او الله تَعَالٰی د احکامُ مکلف ندے. او د وجوب فلسفی معنی دا ده چې د الله تَعَالٰی نه صدور د فعل لازم شی پدی شان چې باری تَعَالٰی د دی په ترک باندی قادر نه وی ؛ ځکه که باری تَعَالٰی د دی په ترک باندی قادر شی ؛ نو مُحالات به لازم شی مثلاً: سفیه کیدل ، جاهل کیدل ، بخیل کیدل ، لغو کار کونکے وغیره پدی وجه به اصلح للعبد د الله تَعَالٰی نه په طریقے د ایجاب سره صادریږی. دا معنی د وجوب هم په حق د الله تَعَالٰی کښې باطل ده ؛ ځکه پدی صورت کښې به الله تَعَالٰی فاعل بالاختیار نه شی بلکه فاعل بالایجاب یعنی فاعل بالاضطرار به شی او دغه د فلاسفؤ مذهب دے چې الله تَعَالٰی فاعل بالایجاب دے. اوس که معنی ثانی د وجوب واخلو ؛ نو د فلاسفؤ مذهب ته به میلان راشی چې دغه مذهب ظاهر البطلان دے ؛ ځکه د باری تَعَالٰی فاعل بالاختیار کیدل د اهلِ حقُ مذهب دے چې په خپل مِقام کښې مُبَرْهَنْ ثابت دے.

تم بحمد الله الحصة الاولى من شرح العقائد

بَيَانُ عَذَابِ الْقَبْرِ

﴿وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِيْنَ وَلِبَعْضِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ﴾ خَصَّ الْبَعْضَ لِاَنَّ مِنْهُمْ مَنْ لَا يُرِيْدُ الله تَعَالٰی تَعْذِيْبَهٗ فَلَا يُعَذَّبُ. ﴿وَتَنْعِيْمُ اَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللهُ تَعَالٰى وَيُرِيْدُهٗ﴾ وَ هٰذَا اَوْلٰى مِمَّا وَقَعَ فِيْ عَامَّةِ الْكُتُبِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلٰى اِثْبَاتِ عَذَابِ الْقَبْرِ دُوْنَ تَنْعِيْمِهٖ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ النُّصُوْصَ الْوَارِدَةَ فِيْهِ اَكْثَرُ وَعَلٰى اَنَّ عَامَّةَ اَهْلِ الْقُبُوْرِ كُفَّارٌ وَ عُصَاةٌ فَالتَّعْذِيْبُ بِالذِّكْرِ اَجْدَرُ. ﴿وَسُؤَالُ مُنْكَرٍ وَ نَكِيْرٍ﴾ وَهُمَا مَلَكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْاَلَانِ الْعَبْدَ عَنْ رَّبِّهٖ وَعَنْ دِيْنِهٖ وَ عَنْ نَبِيِّهٖ قَالَ السَّيِّدُ اَبُو الشُّجَاعِ: اِنَّ لِلصِّبْيَانِ سُؤَالًا وَ كَذَا لِلْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ عِنْدَ الْبَعْضِ ﴿ثَابِتٌ﴾ كُلٌّ مِنْ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ بِالدَّلَائِلِ السَّمْعِيَّةِ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ اَخْبَرَبِهَا الصَّادِقُ عَلٰى مَا نَطَقَتْ بِهِ النُّصُوْصُ قَالَ اللهُ تَعَالٰى: اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَّيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ. وَ قَالَ اللهُ تَعَالٰى: اُغْرِقُوْا فَاُدْخِلُوْا نَارًا. وقال النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَنْزِهُوْا

---

(١)ـ﴿واقعة﴾ .. یوی مرغۍ په ونه کښې مزیداره ژاله جوړه کړه او خان ئی پری ډیر وکړولو ، د جوړیدلو نه پس چې مرغۍ پکښې کیناسته الله تَعَالٰی تیزه سیلۍ را ولیږله چې د مرغۍ ژاله ئی ورانه جاړه کړه. مرغۍ ډیره زیاته خفه شوه او الله جل شانه ته ئی ګیله وکړه چې یا الله ما خو په ډیر کوشش او کاریګرۍ سره دا ژاله تیاره کړی وه دا دی ولی ورانه کړه ؟ د غیب نه ورته اواز راغے چې اے مرغۍ پدیکښې ستا فائده وه ؛ ځکه چې یو مار په دغه ونه کښې په تا پسی را روان وو ، ما ژاله ورانه کړه چې ستا زندګی بچ شی او ژاله به بیا جوړه شی خیر دے.

(٢)ـ ثم ليت شعرى: شَعر بفتح الشين معناه العلم ، وخبر ليت محذوف و هو «حاصلٌ» تقديره «ثُمَّ لَيْتَ عِلْمِىْ حَاصِلٌ. والاستفهام انكارىٌ.

عَنِ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ. وَقَالَ اللهُ تَعَالىٰ: يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ. نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ اِذَا قِيلَ لَهُ مَنْ رَبُّكَ و مَادِيْنُكَ وَمَنْ نَبِيُّكَ فَيَقُوْلُ: رَبِّيَ اللهُ وَ دِيْنِيَ الإِسْلَامُ وَنَبِيِّيْ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اذا أُقْبِرَ الْمَيِّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ اَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وللآخَرِ النَّكِيْرُ اِلىٰ أٰخِرِ الْحَدِيْثِ. وقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْقَبْرُ رَوْضَةٌ من رِيَاضِ الْجنَّةِ او حُفْرَةٌ منْ حُفَرِ النِّيْرَانِ. وبِالْجُمْلَةِ الأَحَادِيْثُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَفِيْ كَثِيْرٍ مِّنْ اَحْوَالِ الْاٰخِرَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى وَاِنْ لَّمْ يَبْلُغْ اٰحَادُهَا حَدَّ التَّوَاتُرِ. ترجمه: او د قبر عذاب د کافرو دپاره او د بعض ګناهګارو مؤمنانو دپاره «حق دے» خاص ئی کړه بعض ؛ ځکه ځینی د دوینه هغه دی چې نه غواړی الله تَعَالیٰ په عذابیدل د هغوی پس هغوی له به عذاب نه وی ، او خوشحالئ د نیکانو دپاره په قبر کښې هغه چې الله تَعَالیٰ ته معلوم دی او الله ئی او غواړی ، او دا (ذکر د تنعیم د اهل الطاعة) اولی دے د هغه نه چې واقع شوی دی په عام کتابونو (د علم کلام) کښې د اقتصار (اکتفآء) نه په عذاب قبر باندی او نه ذکر کول د تنعیم ، بنا پدی چې هغه نصوص چې وارد دی په حق د عذاب قبر کښې اکثر دی. او یا بنا پدی چې عام قبرونو واله کافر او ګناهګار دی ، پس ذکر د تعذیب ډیر لایق دے. او سوال د منکر نکیر. او دا دواړه فرښتے دی چې ننوځی به قبر ته پس تپوس به کوی د بنده نه په باره د رب د ده کښې او په باره د دین او نبی د ده کښې. وائی سید ابوالشجاع چې بیشکه د ماشومانو دپاره هم سوال دے او دغه شان د انبیآء نه هم سوال شته د بعض په نیز باندی. ثابت دی هر یو د دی امورو نه په دلائل سمعیه سرة ؛ ځکه چې دا داسی ممکن امور دی چې خبر ورکړے دے پدی باندی رشتونی بنا په هغه چې ګویا دی پدی باندی نصوص. الله تَعَالیٰ فرمائی: وُور دوی «آل فرعون» به پیش کولے شی په اور باندی صبا او بیګا او چې ورځ د قیامت شی «اوبه ویلے شی» نن باسئ آل د فرعون سخت عذاب ته. او وائی الله تَعَالیٰ: غرق کړے شو پس سم دستی نن باسلے شو وُور ته ، او وائی نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ: ځان بچ وساتئ د متیازو نه ؛ ځکه چې عمومًا د قبر عذاب هم د دینه دے. او وائی الله تَعَالیٰ: مظبوطوی الله تَعَالیٰ مؤمنانو لره په وینا مظبوطے سره ، دا آیت نازل شوے دے د قبر د عذاب په باره کښې ، چې کله او ویلے شی بنده ته چې ستا رب څوک دے ، او ستا دین څه دے ، او ستا نبی څوک دے ؟ پس بنده به وائی: رب څما الله تَعَالیٰ دے ، او دین څما اسلام دے ، او نبی څما محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دے. او رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ فرمائی: کله چې په قبر کښې کړے شی مړے نو راشی ده ته دوه توری فرشتے خر سترږی چې ویلے شی یو د دی دواړو ته منکر او بلے ته نکیر تر آخر د حدیث پوری. او وائی رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ: قبر یوه باغیچه ده د باغیچو د جنت نه او یا یوه کنده ده د کندو د وُور نه ، او حاصل دا چې احادیث په دی معنی کښې او په ډیرو احوال د آخرت کښې باعتبار المعنی متواتر دی اګر چې ندی رسیدلی آحاد د دی حد د تواتر ته.

تَشْرِیْحْ: ربط: مقصود د کتاب مشتمل وو په پنځه خبرو باندی: اثبات الصانع ، توحیده ، صفاته ، افعاله ، و سائر المسموعات. تر دی ځایه پوری څلور دعوی ثابت شوے اوس آخری پنځمه دعوی ذکر کوی چې هغی ته مسموعات وائی او د دی معتلقات به هم ذکر کوی. مسموعات هغه حلات چې د مرګ نه روسته د انسان سره متعلق کیږی او په سترږو باندی چا نه وی لیدلی بلکه د اوریدلو سره تعلق لری. لکه د قبر احوال ، د حشر احوال ، پلِ صراط ، جنت جهنم وغیره. دا هغه امور دی چې په دنیا کښې عادةً نه لیدلے کیږی. بیا مقصود د ماتن رحمة الله علیه په اثبات د دی دعوو سره رد دے په فِرقِ ضاله باندی لکه فلاسفه ، معتزله ، جبریه ، روافض ، مرجیه ، جهمیه وغیره دی. بیا د مرګ نه پس چې کوم عالَم دے دیته عالم آخرت وائی. دا دوه حصو ته تقسیم دے. ۱۔ عالَمِ برزخ: چې دا د انسان د مرګ نه شروع شی تر قیام قیامت پوری. ۲۔ عالَمِ مَحْشَر: چې د قیامت د قیام نه روسته تر ابد الاباد پوری دے.

قوله: و عذاب القبر: د تفصیل نه مخکښې د قبر معنی لغوی او اصطلاحی پیژندل ضروری دی.

«الْقَبْرُ بالفتح» په لغة کښې "مَدْفَنُ الإِنْسَان" ته وائی جمع ئې قُبُورٌ راځي. ﴿تاج العروس : ۱۳/ ۳۵۵﴾ او په اصطلاح کښې د قبر دوه اطلاقه دی:

۱ـ "حُفْرَةٌ فِی الْأَرْضِ یُدْفَنُ فِیهَا الْمَیِّتُ" دوغل په زمکه کښې چې مړے پکښې دفن کولے شی. دیته "قبر فقهی" هم وائی؛ ځکه چې عام فقهی احکام د دی قبر سره متعلق دی، مثلاً: قبر لحد یا شق کنستل، خومره جور به کنستلے شی، قبر خومره لوړ جوړول جائز دی، په قبر دپاڅه کیناستل ځنګه دی، قبر چونه کول پخته کول ځنګه دی وغیره وغیره احکام.

۲ـ "مَا یَعِیشُ فِیهِ الْإِنْسَانُ بِالْبَدَنِ الْبَرْزَخِیِّ" هغه چې ژوند تیروی په هغی کښې انسان په بدن برزخی سره. عام طور مقصود په نصوص کښې دا دویم اطلاق دے، مثلا کوم نصوص چې د عذاب قبر، تنعیم فی القبر، سوال منکر و نکیر وغیره په باره کښې راځی د هغی نه مراد هم دا اطلاق دے؛ ځکه تنعیم، تعذیب، سوال جواب د توحید، دین، او نبی په باره کښې د هر مړی سره تعلق لری برابره خبره ده که دا دنیوی قبر د چا وی او که نه وی. خو چې روح د جسم عنصری نه پرواز اوکړو د دینه روسته که جسم په هر شکل کښې وی مثلا په زمکه کښې دفن وی سالم یا ناقص، یا لیوه ګانو مات کړو او د هغوی په خیټه کښې دے، یا په اوبو کښې غرق شو، یا په وُور اوسوزیدو، یا په دماکه کښې ختم شو، یا مصلوب فی الهوا شو، یا ئې هوا ذرات والوزول. د دی ټولو دپاره قبر برزخی شته اګر چې د دی بعض قبر دنیوی نشته، او د دی مذکوره ټولو امواتُ دپاره تنعیم، یا تعذیب شته. دغه شان د دی ټولو نه به منکر نکیر سوال کوی؛ ځکه د نصوصُ په تصریح او په اجماع د امت سره دا خبره ثابته ده چې د قبر اطلاق صرف په دنیوی حُفره پوری خاص ندے په کوم کښې چې انسان دفن کولے شی بلکه حقیقةً قبر د عالَم برزخ نوم دے کوم چې د انسان د مرګ نه تر عالَم آخرت پوری د وقفے زمانه ده. **کما قال تعالی:** **وَمِنْ وَرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ** ﴿المؤمنون: ۱۰۰﴾ **ترجمه:** او مخی د دوی ته برزخ دے تر ورځ د راپورته کیدو پوری. دغه شان په سورة عبس کښې الله تعالی د انسان حالات ذکر کوی د پیدایش نه تر آخرت پوری؛ نو په هغی کښې فرمائی: {ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ} ﴿عبس: ۲۱﴾ بیا مړ کړی الله تعالی ده لره پس په قبر کښې کړی ده لره. د دی آیت نه معلومه شوه چې قبر د هر چا دپاره شته اګر چې په دنیوی حُفره کښې خخ نه شی لهذا حقیقةً قبر عالَم برزخ دے او تنعیم او تعذیب هم پدی کښې دے، او دیته "قبر کلامی" هم ویلے؛ ځکه په علم کلام کښې چې د قبر متعلق کوم عقائد دی هغه هم د دی قبر سره تعلق ساتی. بیا د قبر فقهی او قبر کلامی په مینځ کښې منافات نشته بلکه قبر فقهی "حُفره" مکان دے او قبری کلامی "برزخ" زمان دے او د مکان زمان په خپل مینځ کښې هیڅ قسم منافات نشته بلکه جمع کیدے شی، لهذا کوم کس چې په قبر کښې دفن شو دا په قبر کښې هم دے او په برزخ کښې هم دے.

البته پوره تنعیم او تعذیب به د حساب کتاب نه روسته په عالم آخرت کښې وی خو د قبر نه ئې څه نه څه سلسله د تمهید په طور شروع شی. دا د اهل السنة والجماعة د نصوصُ په رنړا کښې اتفاقی رائی ده اګر چې په کیفیت کښې ئې اختلاف شته چې روسته ئې ذکر کوو. مخالف د دی دعوی نه معتزله دی ماتن رحمة الله علیه پری رد وکړو پدی الفاظ سره "و عذاب القبر" یعنی هغه عذاب چې د مرګ نه روسته او د حشر نه مخکښې دے ثابت دے برابره خبره ده که میت مدفون فی القبر

وی او که نه وی ، خو چونکه مُدّعیان د دین سماوی خپل اموات په قبر کښې دفن کوی ؛ ځکه ماتن رحمه الله د عذاب اضافت قبر ته وکړو.

كَيْفِيَّةُ عَذَابِ الْقَبْرِ

قوله: بما یعلمه الله تعالی: د اهل السنة و الجماعه په نیز باندی د قبر عذاب او تنعیم حق دے بلکه د بعض معتزلو په نیز باندی هم عذاب قبر حق دے لکه جبائی وغیره شو، لهذا منکر د دینه بعض وائی ضال مضل دے او بعض نور علمآء وائی چې کافر دے ، البته په کیفیت د عذاب قبر کښې د اهل السنة والجماعة د علمآء په مینځ کښې شدید اختلاف دے چې مشهور مذاهب پکښې خلور دی.

۱۔ مذهب د متوقفه مفوّضه دے دوی وائی: چې د عذاب قبر د کیفیت په باره کښې مونږه هیڅ نه شو ویلے چې عذاب فقط روح لره دے که فقط بدن لره دے یا روح مع البدن دوارو لره دے بلکه دا د متشابهاتُ نه دے د دی په حق کښې مونږه صرف دا ویلے شو چې **اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِكَيْفِيَّتِهٖ** ؛ ځکه چې دا د علم غیب معامله ده د دی علم به هغه ذات ته وی چې عالم الغیب او قادر مطلق دے ، نه هغه اسبابُ ته محتاج دے او نه د چا نه مغلوب کیږی ، د عوامو دپاره خو پدیکښې بحث مباحثه هدو پکار نده. (۱)

۲۔ مذهب د متکلمینُ ، اهلُ الحدیث ، ابن حزم ظاهری دے. دوی وائی چې تنعیم او عذابِ قبر فقط روح لره دے جسد عُنصری لره نه تنعیم شته او نه تعذیب ، بلکه د جسد عُنصری سره د روح تعلق قبل البعث عادةً هدو شته نه ، البته بعد البعث تنعیم او تعذیب روح مع الجسد دوارو لره دے. حاصل د دی مذهب دا دے تنعیم او تعذیب فقط روح لره دے او روح په علیین یا سجین کښې دے البته په غیر عادی طریقے سره کله الله تعالی د عبرت دپاره جسد ته هم عذاب ورکړی په قبر دنیوی کښې د اژدها یا د چغو وغیره په شکل کښې.(۲)

---

(۱).. د احناف مشهور کتاب شرح العقیدة الطحاویه کښې دی: وَقَدْ تَوَاتَرَتِ الْأَخْبَارُ عَنْ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي ثُبُوتِ عَذَابِ الْقَبْرِ وَنَعِيمِهِ لِمَنْ كَانَ لِذَلِكَ أَهْلًا ، وَسُؤَالِ الْمَلَكَيْنِ ، فَيَجِبُ اعْتِقَادُ ثُبُوتِ ذَلِكَ وَالإِيمَانُ بِهِ ، وَلَا نَتَكَلَّمُ فِي كَيْفِيَّتِهِ ، إِذْ لَيْسَ لِلْعَقْلِ وُقُوفٌ عَلَى كَيْفِيَّتِهِ ، لِكَوْنِهِ لَا عَهْدَ لَهُ بِهِ فِي هَذِهِ الدَّارِ ، وَالشَّرْعُ لَا يَأْتِي بِمَا تُحِيلُهُ الْعُقُولُ ، وَلَكِنَّهُ قَدْ يَأْتِي بِمَا تَحَارُ فِيهِ الْعُقُولُ. فَإِنَّ عَوْدَ الرُّوحِ إِلَى الْجَسَدِ لَيْسَ عَلَى الْوَجْهِ الْمَعْهُودِ فِي الدُّنْيَا ، بَلْ تُعَادُ الرُّوحُ إِلَيْهِ إِعَادَةً غَيْرَ الإِعَادَةِ الْمَأْلُوفَةِ فِي الدُّنْيَا. ﴿شرح العقیدة الطحاویة لابن ابی العز الحنفی: ص: ۲۶۷﴾ البته ماتن رحمه الله چې اوویل: "بما یعلمه الله تعالی و یریده" پدی عبارت سره ده دیته اشاره اوکړه چې دا رائی ډیره بهتره ده چې کیفیت د عذاب او تنعیم مونږه ته معلوم ندے پدی معنی چې تنعیم او عذاب روح لره دے ، که جسد لره دے ، که روح مع الجسد دوارو لره دے ، تعلق د روح څنګه دے ؟ دا ټولی هغه خبری دی چې الله أعلم به و علمه أتم و أکمل. او دا بے غباره رائی ده ! ځکه چې د دی نوعیت په مسائلُ باندی ځان سترے کول او خامخا بحث مباحثه کول یو عبث او لا یعنی کار دے ؛ وجه دا ده چې د تنعیم او تعذیب د قبر تعلق د امور غیبیه سمعیه سره دے چې عقل لره پکښې هیڅ قسم دخله نشته ، بلکه په امور غیبیه باندی مونږه ته حکم د ایمان دے بغیر د تفصیل نه ، او ایمان بالغیب اول صفت د مؤمن دے فرمائی: {اَلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ} [البقرة: ۳] او هم دا مذهب د محققین علمآء دے.

(۲).. علامه ابن القیم رحمه الله فرمائی: لَكِنْ هَؤُلَاءِ يُنْكِرُونَ عَذَابَ الْبَدَنِ فِي الْبَرْزَخِ فَقَطْ وَيَقُولُونَ إِنَّ الْأَرْوَاحَ هِيَ الْمُنَعَّمَةُ أَوِ الْمُعَذَّبَةُ فِي الْبَرْزَخِ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ عُذِّبَتِ الرُّوحُ وَالْبَدَنُ مَعًا وَهَذَا الْقَوْلُ قَالَهُ طَوَائِفُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ وَالْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمْ وَهُوَ اخْتِيَارُ ابْنِ حَزْمٍ وَابْنِ مُرَّةَ

۳۔ مذهب د اکثر صوفیه دے دوی وائی: تنعیم او تعذیب روح مع الجسد دوارو لره دے خو مراد د جسد نه جسد مثالی برزخی دے چې دیته «نَسَمَةٌ» هم ویلے شی نه جسد عُنصری مادی ترابی. د دی مذهب حاصل هم دا شو د تنعیم او تعذیب تعلق د جسد عُنصری سره هډو شته نه. (۱)

۴۔ مذهب د جمهور اهل السنة والجماعة دے دوی وائی چې تنعیم او تعذیب روح مع الجسد دوارو لره دے ، او مراد د جسد نه جسد عُنصری دے ، خو روح به په علیین یا سجین کښې وی او تنعیم او تعذیب د جسد په تعلقه د روح سره دے نه په اعاده د روح الی الجسد سره او دیته دوی «نوع من الحیاة» وائی. هر چې اعاده د روح ده ؛ نو د دوی دا مذهب دے چې دی جسد عُنصری ته عادةً اعاده د روح قبل البعث نه شی کیدے بلکه په جسد عنصری به اطلاق د میت وی تر بعث بعد الموت پوری او د تنعیم او تعذیب تعلقه به ورسره هم وی. شارح رحمۃ اللہ علیہ هم دا مذهب مختاره کړے دے چې روسته ئی په شرح کښې تفصیل راځی.(۲)

قوله: خص البعض: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره د «بعض» قید فائده ذکر کول دی. چې د اهل السنة و الجماعة مذهب دا دے چې د شرک او کفر نه علاوه ګناهونه که د الله تعالی خوښه شی معاف کیدے شی برابره خبره ده که دغه ګناهونه صغائر وی او که کبائر وی. لهذا بعض هغه عُصاة المؤمنین چې الله تعالی هغوی لره معاف نه کړی عذاب به ورته میلاویږی ، بیا دا خبره چې آیه عذاب قبر به همیشه وی او که جزئی طریقے سره به وی ، پدیکښې تفصیل دا دے چې دا به د کافرو دپاره هر وخت وی څنګه چې د فرعونیان په حق الله تعالی وائی: **اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْهَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا** دا کنایه ده د همیشه تعذیب نه ، البته د عصاة المؤمنین دپاره به همیشه نه وی بلکه وقتی کیدے شی لکه چې د نصوص د تصریح نه معلومه ده ، بیا دا خبره هم د یاد قابله چې د قبر سخته یواځې د کفارو او عصاة المؤمنین دپاره نه بلکه کله د الله تعالی نیک بندګان هم د قبر په فتنه کښې مبتلی کیږی چې دیته وائی «ضغطة القبر» یعنی د قبر تنګی او سختی حتی چې په صحابه کرامُ کښې د سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ په باره کښې په مشهور روایت سره دغه ضغطه ثابت ده.[۳]

فهذا القول لیس من الأقوال الثلاثة الشاذة بل هو مضاف إلى قول من یقول بعذاب القبر ویقر بالقیامة ویثبت معاد الأبدان والأرواح ﴿الروح: ۵۱﴾ ﴿لوامع الأنوار البهیة: ۲/ ۲۴﴾

(۱)۔ علامه شاه انورشاه کشمیری رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: ثم لأهل السنة قولان ؛ قیل: إن العذاب للروح فقط ، وقیل : للروح والجسد والمشهور الثانی ، اختاره أکثر شارحی الهدایة وهو المختار ، وإن صار البدن ذرة ذرة فی الدنیا فإن الشعور لکل شیء عند جمهور الأمة ، وتفرد ابن حزم الأندلسی وقال: لا شعور إلا للثقلین ، وقال الصوفیة: العذاب للبدن المثالی ﴿العرف الشذی شرح سنن الترمذی : ۲/ ۳۴۹﴾

(۲)۔ تفصیل دپاره اوګوره «المسلک المنصور فی احوال من فی القبور» چې دا مذاهب ئی په اجمالی طریقے سره رانقل کړی دی سره د مأخذ نه. دویم د تفسیر حقانی د مصنف مشهور فقیه او متکلم مولانا عبد الحق حقانی دهلوی رحمۃ اللہ علیہ د عقائد مشهور کتاب «حقانی عقائد الاسلام» چې ډیر زبردست کتاب دے چې د دیوبند قدیم او جدید علماء ئی تحسین کړے دے حتی چې پدی کتاب د بانی دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمۃ اللہ علیہ او د مهتمم دارالعلوم دیوبند حضرت مولانا حبیب الرحمن رحمۃ اللہ علیہ او د امام المحدثین حضرت مولانا سید انور شاه کشمیری رحمۃ اللہ علیہ او مفتی اعظم هند حضرت مولانا مفتی کفایت الله دهلوی رحمۃ اللہ علیہ تقاریظ پری ثبت دی چې د دی اساطینُ العلم د تحسین او تقریظ نه پس د هیڅ چا اشکال باقی نه شی پاتی کیدے چې دا د دیوبند مکتب فکر عقائد نه دی ، د دی کتاب مطالعه د علماء طلباء عوامو دپاره ډیره ضروری ده او مفیده ده.

(۳)۔ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " لِهَذَا الْعَبْدُ الصَّالِحُ الَّذِي تَحَرَّكَ لَهُ الْعَرْشُ، وَفُتِحَتْ لَهُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ ، شُدِّدَ عَلَيْهِ ، فَفَرَّجَ اللهُ عَنْهُ " وَقَالَ مَرَّةً: " فُتِحَتْ "، وَقَالَ مَرَّةً: " ثُمَّ فَرَّجَ اللهُ عَنْهُ " وَقَالَ مَرَّةً: قَالَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِسَعْدٍ يَوْمَ مَاتَ وَهُوَ يُدْفَنُ ﴿مسند أحمد: ۲۲/ ۳۸۵﴾ او په بل روایت کښې دی: عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ الله الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا إِلَى سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ حِينَ تُوُفِّيَ ، قَالَ: فَلَمَّا صَلَّى عَلَيْهِ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوُضِعَ فِي قَبْرِهِ وَسُوِّيَ عَلَيْهِ ، سَبَّحَ رَسُولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَبَّحْنَا طَوِيلًا ،

قوله: و هذا اولی: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره رد دے په بعض مصنفینؒ باندی او تحسین او تائید د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د طرزِ عبارت کول دی. حاصل ئی دا دے چې بعض مصنفینؒ صرف په ذکر د عذاب قبر اکتفاء کړی ده او د تنعیم فی القبر تذکره ئی نده کړی ، دوه وجه ورلره ذکر کوی: ۱۔ دا چې د عذاب قبر په باره کښې نصوص زیات دی د تنعیم په نسبت باندی لهذا مناسب ده چې د کثرتِ نصوصُ په بنا د عذاب قبر تذکره وشی. ۲۔ دا چې عام اهل القبور کفار یا عُصاۃ المؤمنین دی او مؤمنان مخلصان خو ډیر کم دی **کما قال تعالی: وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ** ﴿یوسف: ۱۰۳﴾ **وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ** ﴿یوسف: ۱۰۶﴾ لهذا عذابِ قبر ډیر لایق دے په ذکر سره. خو شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ عبارت او طرز اولی دے ؛ ځکه چې مزاج شریعت ترغیب او ترهیب دواړه په یو ځائے چلول دی ؛ ځکه خو چې په کلام مجید کښې چرته تخویف یا زجر ذکر شی ؛ نو ورسره بشارت «زیرے» هم مؤمنانُ ته ورکړے شی. په دغه اسلوب د تنعیم ذکر کول پکار دی. دغه شان انبیاء ، صلحاء ، شهداء او صدیقین هم اصحاب القبور دی او د هغوی دپاره یقیناً چې تنعیم فی القبر دے اوس عذاب ذکر کول او تنعیم پریخودل نده مګر ترجیح بلامرجح ده او ددی نه ځان ساتل پکار دی.

قوله: و سوالُ مُنکَرٍ و نکیرٍ: «مُنکَر» صیغه د اسم مفعول ده په معنی د ناشنا کړے شوی ، او «نکیر بروزن فعیل» دا هم په معنی د اسم مفعول باندی د ناشنا کړے شوی او اجنبی په معنی سره دے. وجه د تسمیه ئی یوه دا ده چې په حیواناتُ او انسانو کښې د دی جوړخ او پیدائش د هیچا سره هم مشابه ندے ؛ نو مُنکَر نَکِیر شو یعنی هر چاته ناشنا لګی. دویم پدی وجه هم چې د حدیث په مطابقت باندی دا نیک بنده ته په خکلی او خائیسته شکل کښې او نافرمان بنده ته په قبیح شکل کښې مخامخ کیږی ؛ ځکه ورته منکر نکیر وائی. دریم د دوی کار هم ناشنا دے پدی وجه چې په یو وخت کښې څومره مړی کیږی او دوی هر چاته رسیږی او د هغوی نه تپوس کوی دا ډیره عجیبه ده. اګر چې بعض وائی: چې په قبر کښې د سوال دپاره مختلفے فرشتے ماموری دی چې منکر نکیر دوه فرشتے د هغوی سرپرستی کوی. **والله اعلم.**

غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دویمه عقیده حقه ذکر کول دی چې په قبر کښې سوال د منکر نکیر هم شته. او مقصود پدی سره هم رد کول دی په معتزلؤ باندی چې هغوی وائی په قبر کښې سوال و جواب نشته. دلیل دا وائی چې علم د الله په اعمال د عبادُ شته او که نشته ؟ که نه وی خو جهل د باری تعالی لازمیږی او دا ظاهر البطلان خبره ده ، او که وی ؛ نو سوال د میت نه په ذریعه د منکر نکیر یو عبث کار دے او الله تعالی د عبثیاتُ نه منزه دے. **جواب:** حاصل الرد دا دے چې د الله تعالی علم په اعمال العباد باندی شته او بیا هم د ملائکو په ذریعه سره تپوس کوی او عبثیت نه لازمیږی ؛ ځکه چې یو خو افعال د الله تعالی معلل بالاغراض ندی ، او که معلل بالاغراض شی هم ؛ نو بیا هم کیدے شی چې پدی سوال وجواب کښې بیشماره حکمتونه وی چې مونږه ترینه نه یو خبر ، او زمونږه نا خبرتیا د حکمت د یو فعل نه دلیل د عبثیت د دغه فعل نه شی ګرځیدلے. علاوه لا دا وایو چې سوال فی القبر د دی دپاره کیږی چې بنده ته خپل مقام

ثُمَّ كَبَّرَ فَكَبَّرْنَا ، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللهِ ، لِمَ سَبَّحْتَ ؟ ثُمَّ كَبَّرْتَ ؟ قَالَ: " لَقَدْ تَضَايَقَ عَلَى هٰذَا الْعَبْدِ الصَّالِحِ قَبْرُهُ حَتَّى فَرَّجَهُ اللهُ عَنْهُ. ﴿مسند أحمد: ۲۳/ ۱۵۸﴾

معلوم شي چې څما د اعمال څه حيثيت او صداقت دے ، او نورو خلقو ته هم د بنده حيثيت معلوم شي چې د قيامت په ورځ يو کس معذب شي او نور خلق وائي چې دا خو ډير نيک سړے وو دا ولې معذب شو ؟ د دې امتحان سره به دغه وهم زائل شي. لکه چې په دنيا کښې هم امتحان اغستے کيږي د بنده د حيثيت ظاهرولو دپاره چې د ده قابليت څومره دے او په ميرټ کښې راتلے شي کنه ، اهل د ډګرئ او د منصب حاصلو دے او کنه دے ؟

قوله: و هما ملكان: شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره تعريف د منکر نکير کوي چې ظاهر دے.

قوله: قال السَّيِّد اَبُو الشُّجَاع: (۱) شارح رحمة الله عليه يو اختلاف طرف ته اشاره کوي. پدې مسئله کښې اختلاف دے چې آيه منکر نکير د هر چا نه تپوس کوي او کنه بعض خلق د دوي د تپوس نه مستثني کيدے هم شي. سيد ابو الشجاع وائي: چې منکر نکير څوک نه معاف کوي بلکه د ماشومانو نه هم تپوس کوي ، او بعض نور وائي: چې د انبيآء کرامُ نه هم تپوس کوي او دا ئې د مُنګر نکير وجه د تسميه هم خودلې ده چې دا نوم ورته څکه وائي چې کار ئې ناشنا دے چې د تپوس نه هيڅ څوک هم نه معاف کوي. بيا دوي وائي چې د انبيآء کرامُ نه تپوس تشريفًا او تعظيمًا کوي د مشغولتيا په طور او عام تپوس ترينه کوي چې امت ته دعوت څنګه وشو څومره امتيان په اسلام باندې مشرف شو وغيره ، يعني دوي دا خپل سعادت ګڼري چې مونږه د انبيآء سره مشغول شو او تپوس مو ترينه وکړو. او د صبيانُ نه تپوس عادةً کوي ، يعني د خپل عادت پوره کولو دپاره او دويته د جواب تلقين هم واپس دوي کوي لکه څنګه چې ماشوم ته سبق خودلے کيږي. اګر چې نه انبيآء معذب کيدے شي او نه صبيان. د جمهورُ رائې دا ده چې د انبيآء او ماشومانو نه په قبر کښې تپوس نشته ، د ماشومانو نه خو څکه نشته چې هغوي معصوم دي او مرفوع القلم دي. او د انبيآء کرامُ نه څکه تپوس نشته چې د امت د بعض صلحآء نه د حديث په مطابقت باندې سوال في القبر نشته ؛ نو انبيآء ډير لائق دي د دې چې تپوس ترينه ونکړے شي.

قوله: ثابتٌ: دا خبر دے دپاره د «وعذاب القبر الخ» يعني دا دواړه دعوي ثابت دي.

اَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. د دعوي د اهل السنة والجماعة تَشْرِيْحُ او تتمه به وکړي «كل من هذه الامور» سره. ﴿۲﴾.. دليل عقلي د اهل السنة و الجماعة به ذکر کړي «لانها امورٌ ممكنة» سره. ﴿۳﴾.. دلائل نقليه د اهل السنة والجماعة به ذکر کړي «على ما نطقت به» سره. ﴿۴﴾.. منکرين د دې دواړو دعوو به ذکر کړي «و انكر عذاب القبر» سره. ﴿۵﴾.. دليل د معتزلو به ذکر کړي «لان الميت جماد» سره. ﴿۶﴾.. رد به وکړي په دليل د معتزلو باندې «و الجواب انه يجوز» سره.

قوله: كل من هذه الامور: ۱ـ چې عذاب قبر ، تنعيم في القبر او سوال منکر و نکير دے.

(۱).. هو الامام الفقيه العلامة أبو الشُجاع شهاب الدين أحمد بن الحسين بن احمد الطيب الاصفهاني. فقيه من علمآء الشافعية ولد بالبصرة سنة ۴۳۳هـ و والده ولد في عبادان و جدُّه باصبهان. و عَمَّرَ ابو الشجاع طويلا قال العلامه الديربي: إنه عاش مائة و ستين سنة ، و على الرغم من ذلک فانه لم يختل له عضو من أعضآئه ، و حينما سئل عن ذلک قال: ما عصيت الله تعالى بعضو منها في الصغر ، فحفظها الله تعالى عليَّ في الكبر. اشتهر صيت ابي الشجاع في الافاق بعلمه و ورعه فولي القضآء سنة ۴۴۷ هـ فكان مثالا للقاضي العادل الذي لا يخاف في الله لومة لائم ، و قد درس ابوالشجاع المذهب الشافعي رحمة الله عليه ما يزيد على أربعين سنة في مدارس البصرة. و قد استوطن المدينة المنورة في آخر حياته و عمل في خدمة الحرم النبوي الشريف ، حتى توفي و دفن هناک.

قوله: لِأَنَّهَا أُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ: ۲ـ دليل عقلي ذكر كوي په نمط د قياس اقتراني شكل اول سره. چې شارح رحمہ اللہ علیہ ئې صغرى ذكر كړي ده پدې عبارت سره «**لِأَنَّهَا أُمُوْرٌ ممكنةٌ أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ**» كبرى به ئې داسې شي چې «**وَ كُلُّ أَمْرٍ هٰذَا شَأْنُهُ فَهُوَ ثَابِتٌ وَ مَضْمُوْنُهُ وَاقِعٌ**» نتيجه به ئې دا شي «**فَهٰذِهِ الْأُمُوْرُ ثَابِتَةٌ وَ مَضْمُوْنُهَا وَاقِعٌ**»

قوله: على ما نطقت به النصوص: ۳ـ د عذاب قبر په باره كښې د قرآن كريم ډير آياتونه او بے شميره احاديث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ راغلي دي. شارح رحمہ اللہ علیہ په طور د نمونے يو څو د هغې نه پيش كړي دي ١ـ باري تعالى فرمائي: **اَلنَّارُ يُعْرَضُوْنَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَّعَشِيًّا وَّيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوْا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ** ﴿غافر: ٤٦﴾ طريقه د استدلال دا ده چې دا آية كريمه د آل فرعون د تعذيب په باره كښې دے پديكښې «**وَيَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ**» عطف دے په ماقبل «**غُدُوًّا وَّعَشِيًّا**» باندې او عطف تقاضا د مغائرت كوي په مينځ د معطوف او معطوف عليه كښې ، اوس دا مغائرت به داسې راځي چې پيش كيدل د **نَارْ** «**غُدُوًّا وَّعَشِيًّا**» قبل قيام الساعة شي په قبر ، برزخ كښې ، او د قيام قيامت نه پس به ملائكو ته او ويلے شي چې دوى سخت عذاب ته نن باسئ.

۲ـ الله تعالى فرمائي: **أُغْرِقُوْا فَأُدْخِلُوْا نَارًا** ﴿نوح: ٢٥﴾ دا د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ د قوم د تعذيب تذكره ده. طريقه د استدلال دا ده چې «**فَأُدْخِلُوْا**» كښې «**فَا**» راغلي ده چې دا په كلام د عربو كښې راځي دپاره د تعقيب مع الوصل يعني پدې دلالت كوي چې وجود د معطوف د معطوف عليه نه روسته سمدست واقع شوے دے څه مهلت او تراخي پكښې نشته. د آية كريمه معنى دا شوه چې «قومِ نوح غرق شو پس سمدست وُور ته داخل شو» يعني د غرقيدو نه روسته سمدست په عذاب كښې مبتلا شول. او دا ظاهره ده چې د مرګ نه روسته فورًا عالَم برزخ دے پس عذاب برزخ او عذاب قبر ثابت شو.(١)

۳ـ روايت د ابوهريره رضی اللہ عنہ دے چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائي: «**اِسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ**» ﴿سنن الدارقطني :١/ ٢٣٣﴾ پدې حديث كښې تصريح ده په وقوع د عذاب قبر. ٤ ـ الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائي: **يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ** [إبراهيم: ٢٧] مفسرين فرمائي:(٢) چې دا د عذاب قبر په باره كښې نازل شوے دے څنګه چې شارح رحمہ اللہ علیہ وائي: «**نزلت فى عذاب القبر**» خو د دې سره دليل د دويمې دعوى هم دے چې سوال د منكر نكير دے. ٤ـ د ابو هريره رضی اللہ عنہ روايت دے چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائي: « **إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا: الْمُنْكَرُ ، وَلِلْآخَرِ: النَّكِيْرُ الى اخر الحديث**» (٣) دا د دويمې دعوى دليل دے چې سوال د منكر نكير حق دے. ٥ـ د ترمذي

---

(١).. ﴿ملاحظه﴾ دا خبره ياد ساتل ضروري دى چې دا دواړه آيتونه د هغه قومونو په باره كښې دي چې د هغوى دپاره قبر دنيوى نشته ځكه دا دواړه قومونه په اوبو كښې غرق شوي دي فافهم......

(٢).. كما قال الامام الرازى رحمہ اللہ علیہ فى تفسيره: اَلْقَوْلُ الْمَشْهُوْرُ أَنَّ هٰذِهِ الْآيَةَ وَرَدَتْ فِى سُؤَالِ الْمَلَكَيْنِ فِى الْقَبْرِ ، وَتَلْقِيْنِ اللهِ الْمُؤْمِنَ كَلِمَةَ الْحَقِّ فِى الْقَبْرِ عِنْدَ السُّؤَالِ وَتَثْبِيْتِهِ إِيَّاهُ عَلَى الْحَقِّ. وَعَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِى قوله: يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِى الْآخِرَةِ قَالَ: «حِيْنَ يُقَالُ لَهُ فِى الْقَبْرِ مَنْ رَبُّكَ وَمَا دِيْنُكَ وَمَنْ نَبِيُّكَ فَيَقُوْلُ رَبِّىَ اللهُ وَدِيْنِىَ الْإِسْلَامُ ونبى محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ﴿مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: ١٩/ ٩٤﴾

(٣).. پوره حديث داسې دے: عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ - أَوْ قَالَ: أَحَدُكُمْ - أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا: الْمُنْكَرُ ، وَلِلْآخَرِ: النَّكِيْرُ ، فَيَقُوْلَانِ: مَا كُنْتَ تَقُوْلُ فِى هٰذَا الرَّجُلِ؟ فَيَقُوْلُ: مَا كَانَ يَقُوْلُ: هُوَ عَبْدُ اللهِ وَرَسُوْلُهُ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللهُ،

شریف روایت دے چې رسول عَلَیْهِ السَّلَام فرمائی: اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ اَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النَّارِ. ﴿سنن الترمذی: ٤/ ٢٢٠﴾ پدی حدیث کښې د تنعیم او تعذیب فی القبر دواړو بیان دے.

قوله: وبالجملة: شارح رحمه الله حاصل ذکر کوی فرمائی: چې دا مذکوره نصوص بطور نمونه یو څو وړاندی کړے شو، د دینه علاوه نصوص هم شته، تقریبا د ۱۸ آیتونو او د ۱۷۰ احادیث نه عذاب قبر ثابت دے، بلکه د عذاب قبر او تنعیم او د احوال الاخرة په باره کښې احادیث باعتبار المعنی متواتر دی اگر چې یو یو روایت ئې حد د تواتر ته ندے رسیدلے بلکه په زمره د اخبار آحادُ کښې دی.

مُنْكِرِيْ عَذَابِ الْقَبْرِ وَاَدِلَّتُهُمْ

وَ اَنْكَرَ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَ الرَّوَافِضِ ؛ لِاَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادٌ لَا حَيٰوةَ لَهُ وَلَا اِدْرَاكَ فَتَعْذِيْبُهُ مُحَالٌ. وَالْجَوَابُ اَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يَّخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْاَجْزَاءِ اَوْ فِيْ بَعْضِهَا نَوْعًا مِّنَ الْحَيٰوةِ قَدْرَ مَا يُدْرِكُ اَلَمَ الْعَذَابِ اَوْلَذَّةَ التَّنْعِيْمِ. وَ هٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ اِعَادَةَ الرُّوْحِ اِلٰى بَدَنِهٖ وَلَا اَنْ يَّتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ اَوْ يُرٰى اَثَرُ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتّٰى اِنَّ الْغَرِيْقَ فِى الْمَاءِ وَ الْمَاكُوْلَ فِيْ بُطُوْنِ الْحَيْوَانَاتِ وَ الْمَصْلُوْبَ فِى الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَاِنْ لَّمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهِ. وَ مَنْ تَاَمَّلَ فِيْ عَجَائِبِ مُلْكِهٖ وَمَلَكُوْتِهٖ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِهٖ وَجَبَرُوْتِهٖ لَمْ يَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذٰلِكَ فَضْلًا عَنِ الْاِسْتِحَالَةِ.

ترجمه: او انکار کړے دے د قبر د عذاب نه بعض معتزلو او روافضُ ؛ ځکه چې مړے په منزله د بے ساه جسم دے، نه پکښې ژوند شته او نه ادراک، پس په عذابوَل د دی مُحال دی. او جواب دا دے چې جائز ده چې پیدا کړی الله تعالی د مړی په ټولو اجزآء د بدن کښې یا په بعض اجزآء د بدن کښې یو خاص قسم لره ژوند په دومره اندازه کښې چې معلوم کړی پری درد د عذاب او یا خوند د تنعیم، او دا ندے مستلزم واپس کیدلو د روح لره بدن د مړی ته او نه دا چې خوزیګی به یا به کدوډ کیږی «لوغړیګی» دغه مړے، او یا به لیدلے شی په ده باندی اثر د عذاب. تر دی چې ډوب شوے په اوبو کښې، او خوړلے «هضم» شوے په خیټو د حیواناتُ کښې، او په سولئ شوے په هوا کښې په عذابیګی اگر چې مونږه پری نه خبریګو. او چا چې سوچ «غَوَرْ» کړے وی په عجائباتُ د بادشاهئ او سلطنت د الله تعالی کښې، او په ناشنا قدرت او عظمت د الله تعالی کښې؛ نو هغه بعید نه ګنړی امثال د دی علاوه لا دا چې محال ئې وګنړی.

تَشْرِيْحُ: قوله: و انکر عذاب القبر: ٤۔ منکرین د دواړو دعوو ذکر کوی چې بعض معتزله او روافض دی چې دوی انکار کوی د عذاب قبر نه. البته بعض معتزله د نفس عذاب قبر قائل دی لکه ابوعلی الجبائی او د هغی اتباع.

وَاَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ، فَيَقُوْلَانِ: قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْلُ هٰذَا، ثُمَّ يُفْسَحُ لَهٗ فِيْ قَبْرِهٖ سَبْعُوْنَ ذِرَاعًا فِيْ سَبْعِيْنَ، ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهٗ فِيْهِ، ثُمَّ يُقَالُ لَهٗ، نَمْ، فَيَقُوْلُ: اَرْجِعُ اِلٰى اَهْلِيْ فَاُخْبِرُهُمْ، فَيَقُوْلَانِ: نَمْ كَنَوْمَةِ الْعَرُوْسِ الَّذِيْ لَا يُوْقِظُهٗ اِلَّا اَحَبُّ اَهْلِهٖ اِلَيْهِ، حَتّٰى يَبْعَثَهُ اللّٰهُ مِنْ مَضْجَعِهٖ ذٰلِكَ، وَاِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ: سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُوْلُوْنَ، فَقُلْتُ مِثْلَهٗ، لَا اَدْرِيْ، فَيَقُوْلَانِ: قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْلُ ذٰلِكَ، فَيُقَالُ لِلْاَرْضِ: اِلْتَئِمِيْ عَلَيْهِ، فَتَلْتَئِمُ عَلَيْهِ، فَتَخْتَلِفُ فِيْهَا اَضْلَاعُهٗ، فَلَا يَزَالُ فِيْهَا مُعَذَّبًا حَتّٰى يَبْعَثَهُ اللّٰهُ مِنْ مَضْجَعِهٖ ذٰلِكَ " ﴿سنن الترمذی: ٣/ ٣٧٥﴾

قوله: لان الميت جماد: ٥ـ دليل د دوی ذکر کوی. چې د مړی مثال په شان د بے ساه جسم دے چې نه پکښې ژوند شته او نه پکښې علم او ادراک شته چې ذ تعذيب يا تنعيم احساس ورته وشی ؛ ځکه چې ادراک او احساس د ذی حيات خاصه ده ، لهذا مړی ته عذاب ورکول داسی دی لکه کانړی لوټی ته سزا ورکول. او د مړی دپاره تنعيم کانړے لوټه په پالنګ کښې کينول دی.

قوله: والجواب أنه يجوز: ٦ـ رد دے په دغه دليل د منکرين د عذاب قبر باندی. چې تاسو قياس د يو عالم کوئ په بل عالم باندی او دا قياس ستاسو قياس مع الفارق دے چې تاسو وائی مړے په منزله د جماد دے چې ژوند پکښې نه وی ؛ ځکه چې ممکنه ده چې الله تعالی د ميت په ټولو اجزآء د بدن يا بعض اجزآء د بدن کښې يو خاص قسم ژوند په دومره مقدار کښې پيدا کړی چې د عذاب يا د تنعيم ادراک پری وکړے شی. اوس دا خاص ژوند مستلزم دی لره ندے چې د روح اعاده دی قبل الحشر بدن عُنصری ته وشی او بيا د حشر نه مخکښې دی په يو بل مرګ باندی دغه کس مړ شی ؛ ځکه چې اعاده د روح د حيات کامله حِسّيَه دپاره ضروری ده نه د حيات خاصه دپاره ، بيا ديته مونږه حيات خاصه ځکه وايو چې د دی په باره کښې باری تعالی صفا اعلان د خصوصيت کړے دے ، د شهدآء په باره کښې فرمائی: «**بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِنْ لَّا تَشْعُرُونَ**» ﴿البقرة: ١٥٤﴾ يعنی شهداء ژوندی دی خو دا حيات عام حيات ندے بلکه يو خاص حيات دے چې تاسو پری نه پوهيږئ. مولانا مجيب الله صاحب ګندوی استاذ د دارالعلوم ديوبند په خپل کتاب «بيان الفوائد» کښې ليکلی دی فرمائی: **کیونکہ اعادہ روح حیات کاملہ کیلئے ضروری ہے۔ حیات خاصہ کے لئے اعادہ روح ضروری نہیں ہے بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسری عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے، جس کی بناء پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہوجائے جس سے لذت والم کا ادراک کرسکے** ﴿بيان الفوائد: ٩٢﴾ د دې عبارت نه صفا معلومه شوه چې د ديوبند د علمآء عقيده داده چې دی بدن عُنصری ته اعاده د روح قبل الحشر کيدے نه شی بلکه د جسم عُنصری سره فقط د حيات دنيويه حسيه تعلق کيدے شی. (١) او هم ديته تنعيم او تعذيب د قبر وائی دا نه چې دا تنعيم او تعذيب هميشه پدی دنياوی حُفره کښې جسد عنصری له دے او دا د علمآء ديوبند عقيده ده او پدی باندی ديوبند د نامور شخصيت **مولانا عبد الحق حقانی الدهلوی** رحمة الله عليه مصنف د «**تفسير فتح المنان المعروف بـ تفسير حقانی**» تصريح موجوده ده په «**حقانی عقائد الاسلام**» کښې چنانچه هغه فرمائی: کیونکہ جب ثابت ہوا کہ قبر سے خاص وہ گڑھا مراد نہیں کہ جس میں جسم دفن کیا جاتا ہے بلکہ عالم برزخ مراد ہے خواہ کوئی پانی میں غرق ہو خواہ آگ میں جل جاوے تو اس کی وہی قبر ہے، اس صورت میں علیین و سجین میں عذاب و ثواب ہونا عین قبر میں عذاب و

---

(١).. قال صاحب المواقف ، و ابن ابى العز فى شرح العقيدة الطحاويه ، و العلامة ابن القيم: الروح لها بالبدن خمسة أنواع من التعلق متغايرة الاحكام. ١ـ تعلق الروح به اذا كان فى بطن الام جنيناً. ٢ـ تعلقها به بعد خروجه الى وجه الارض اذا كان يقظانا. ٣ـ تعلقهاله فى حال النوم ، فلها به تعلق من وجه و مفارقة من وجه. ٤ـ تعلقها له اذا كان مقبورا فى القبر و البرزخ. ٥ـ تعلق الروح بالبدن اذا بُعث و هو اكمل أنواع تعلقها بالبدن ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق اليه ، اذ هو تعلق لا يقبل البدن معه موتا و لا نوما و لا فسادا فالنوم اخو الموت. فتأمل هذا يزيح عنك اشكالات كثيرة.

ثواب ہے کچھ مخالفت نہیں۔ بیا روسته د یو اعتراض په جواب کښې فرمائی: ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ اصل میں انسان روح ہے اور بدن اس کے تابع ہے ثواب وعذاب بھی عالم برزخ میں روح کو ہوتا ہے (حقانی عقائد الاسلام ص:١٦٩)

بیا دا حیات برزخی د شارح رحمۃ اللہ علیہ د وینا مطابق په دومره انداز سره دے چې «**يدرك به الم العذاب او لذة التنعيم**» د دی مطلب دا شو چې د دی سره به د مړی نه د «امیت» نوم کټ کیږی ، نه دا چې ده لره به سماع ، ادراک ، شعور او احساس ثابتیږی ، او دا هم نه چې د دی ژوند سره دے دا په جسد عنصری سره قیام ، قعود ، اکل ، شُرب او خروج من القبر کولے شی.

اعتراض: په حدیث د براء بن عازب رضی اللہ عنہ کښې چې امام بیهقی رحمۃ اللہ علیہ په شعب الایمان کښې او امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ په مسند احمد کښې نقل کړے دے تصریح ده پدی باندی چې میت ته په قبر کښې اعاده د روح کیږی او چې اعاده د روح وشی ؛ نو بیا خو حیاة دنیویه حسیه ثابتیږی په دغه اورد حدیث کښې الفاظ د نبی علیه السلام دا دی: **فَتُعَادُ رُوحُهُ فِي جَسَدِهِ فَيَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُجْلِسَانِهِ** ﴿مسند احمد: ٣٠/ ٥٠٠﴾ شارح څنګه وائی: «**و هذا لا يستلزم اعادة الروح**» ؟

جواب: ١۔ د دی حدیث په سند کښې «**زَاذَانَ**» رافضی دے او د دوی مذهب د حیاة دنیویه حسیه دے. ٢۔ دا چې مراد د عود د روح نه عود بطریق الحیوة الکاملة ندے بلکه مثالی جسم او برزخی حیاة مراد دے ؛ ځکه چې د حیاة دنیویه حسیه قائل هیڅ څوک هم نشته. ٣۔ دا چې که مراد حیاة دنیویه حسیه شی ؛ نو چونکه دا مسئله د عقیدے ده او عقائد په اخبار احادُ سره نه ثابتیږی خصوصا هغه خبر واحد چې د هغی تعارض د کتاب الله سره وی ، او د دی حدیث تعارض د کتاب الله ظاهر دے ؛ ځکه کتاب الله وائی: {**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى**} ﴿الزمر: ٤٢﴾ پدی آیت کښې تصریح ده چې الله تعالی هغه روح چې د مرګ په صورت کښې ئې قبض کړی د هغی امساک کوی واپس ئې نه راليږی ، او حدیث وائی رالیږی ئې ښکاره تعارض دے ، لهذا ترجیح به کتاب الله لره وی.

قوله: حتى ان الغريق فى المآء: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ تائید پیش کول دی د دی خبری دپاره چې تعذیب او تنعیم د مړی په اعتبار د حیات کامله حسیه عنصریه سره ندے بلکه په حیات خاصه سره دے په تعلقه د بدن چې ما او تا ته ئې عادةً احساس نه کیږی ؛ دلیل ئې دا دے چې د اهل السنة والجماعة عقیده ده چې د برزخ عذاب او تنعیم د «**غريق فى المآء ، مأكول فى بطون الحيوانات مصلوب فى الهوآء**» دپاره هم دے حلانکه ما او تا ته ئې احساس نه کیږی بلکه د اوبو سره وور منافی دے خو بیا هم دغه عذاب شته لکه فرعونیان چې په اوبو کښې غرق شوی دی خو بیا هم په نص د کتاب الله سره معذب فى البرزخ دی کما قال الله تعالی: **النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ** [غافر: ٤٦] او دغه شان قوم د نوح علیه السلام هم دے.
حاصل دا شو د قبر عذاب او تنعیم بر حق دے اګر چې ما او تا ته ئې احساس نه کیږی ، خو ځما او ستا عدم احساس دلیل د عدم وجود د تعذیب او تنعیم نه شی ګرځیدلے. مثال په طور ستا په خوا کښې یو سړے اوده دے چې په خوب کښې مختلف حالات وینی کله د خوشحالئ ماحول وینی نو کله تکالیف وینی ، کله خاندی کله ژاړی ، او ما او تا ته ئې هیڅ احساس نه کیږی ، او چې

کله د خوبه رابیدار شي ؛ نو څېل ټول حالات که د خوشحالئ وي او که د خفګان بیان کړي خو دا په هغه تېر شوي وي.

قوله: و من تأمل في: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره دفع د استبعاد کوي. چې د چا کامل یقین وي په الله تعالی باندی ؛ نو هغه پدې خبرو کښې چون وچرا نه کوي بلکه هغه غاړه کدی او تسلیم د سمعیاتُ کوي چې الله تعالی په ذریعه د وحی د عالم غائب په باره کښې څه ویلي دی هغه بر حق دی ؛ ځکه چې عذاب او تنعیم د قبر د یو بل عالَم سره تعلقه لري چې ځما او ستا نه غائب دے او ځما او ستا دا موجوده ستر ګې او عقل د دی د ادراک نه قاصر دی لهٰذا د دی علم صرف او صرف سمعي په ذریعه د وحی الهی سره کیدے شي ، او د چا چې په الله تعالی او د هغې په صفاتُ ایمان وي چې په څېل قدرتِ عجیبه او قوة کامله سره هغه څه نه شي کولے ؛ نو هغه دا خبری بعید نه ګنړی پاتی لا دا چې مُحال ئې وګنړی.

بَيَانُ عَقِيْدَةِ الْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ

وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ أَحْوَالُ الْقَبْرِ مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ أُمُوْرِ الدُّنْيَا وَ الْاٰخِرَةِ أَفْرَدَهَا بِالذِّكْرِ ثُمَّ اشْتَغَلَ بِبَيَانِ حَقِيْقَةِ الْحَشْرِ وَ تَفَاصِيْلِ مَا يَتَعَلَّقُ بِأُمُوْرِ الْاٰخِرَةِ وَ دَلِيْلُ الْكُلِّ أَنَّهَا أُمُوْرٌ مُمْكِنَةٌ أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ وَنَطَقَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَتَكُوْنُ ثَابِتَةً وَ صَرَّحَ بِحَقِيَّةِ كُلٍّ مِّنْهَا تَحْقِيْقًا وَ تَاكِيْدًا وَّ اِعْتِنَاءً بِشَانِهِ فَقَالَ: ﴿وَالْبَعْثُ﴾ وَ هُوَ أَنْ يَّبْعَثَ اللهُ تَعَالٰى الْمَوْتٰى مِنَ الْقُبُوْرِ بِأَنْ يَّجْمَعَ أَجْزَائَهُمُ الْاَصْلِيَّةَ وَيُعِيْدَ الْاَرْوَاحَ اِلَيْهَا ﴿حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَعَالٰى ثُمَّ اِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُوْنَ وَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ النَّاطِقَةِ بِحَشْرِ الْاَجْسَادِ. وَاَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ بِنَاءً عَلٰى اِمْتِنَاعِ اِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ وَهُوَ مَعَ اَنَّهٗ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهٖ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ ؛ لِاَنَّ مُرَادَنَا اَنَّ اللهَ تَعَالٰى يَجْمَعُ الْاَجْزَاءَ الْاَصْلِيَّةَ لِلْاِنْسَانِ وَيُعِيْدُ رُوْحَهٗ اِلَيْهِ سَوَاءٌ سُمِّيَ ذٰلِكَ اِعَادَةَ الْمَعْدُوْمِ بِعَيْنِهٖ اَوْ لَمْ يُسَمَّ ، وبهذا يَسْقُطُ مَا قَالُوْا: اِنَّهٗ لَوْ اَكَلَ اِنْسَانٌ اِنْسَانًا بِحَيْثُ صَارَ جُزْءًا مِّنْهُ فَتِلْكَ الْاَجْزَاءُ اِمَّا اَنْ تُعَادَ فِيْهِمَا وهو محالٌ اَوْ فِيْ اَحَدِهِمَا فَلَا يَكُوْنُ الْاٰخَرُ مُعَادًا بِجَمِيْعِ اَجْزَائِهٖ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْمُعَادَ اِنَّمَا هُوَ الْاَجْزَاءُ الْاَصْلِيَّةُ الْبَاقِيَةُ مِنْ اَوَّلِ الْعُمْرِ اِلٰى اٰخِرِهٖ وَالْاَجْزَاءُ الْمَاكُوْلَةُ فُضْلَةٌ فِي الْاٰكِلِ لَا اَصْلِيَّةٌ. فَاِنْ قِيْلَ: هٰذَا قَوْلٌ بِالتَّنَاسُخِ لِاَنَّ الْبَدَنَ الثَّانِيْ لَيْسَ هُوَ الْاَوَّلَ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ مِنْ اَنَّ اَهْلَ الْجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ وَاَنَّ الْجَهَنَّمِيَّ ضِرْسُهٗ مِثْلُ اُحُدٍ ، وَمِنْ هٰهُنَا قَالَ مَنْ قَالَ مَا مِنْ مَذْهَبٍ اِلَّا وَ لِلتَّنَاسُخِ فِيْهِ قَدَمٌ رَاسِخٌ ؟ قُلْنَا: اِنَّمَا يَلْزَمُ التَّنَاسُخُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْبَدَنُ الثَّانِيْ مَخْلُوْقًا مِنَ الْاَجْزَاءِ الْاَصْلِيَّةِ لِلْبَدَنِ الْاَوَّلِ وَاِنْ سُمِّيَ مِثْلُ ذٰلِكَ تَنَاسُخًا كَانَ نِزَاعًا فِيْ مُجَرَّدِ الْاِسْمِ وَلَادَلِيْلَ عَلٰى اِسْتِحَالَةِ اِعَادَةِ الرُّوْحِ اِلٰى مِثْلِ هٰذَا الْبَدَنِ بَلِ الْاَدِلَّةُ قَائِمَةٌ عَلٰى حَقِيَّتِهٖ سَوَاءٌ سُمِّيَ تَنَاسُخًا اَمْ لَا. ترجمه: او پوهه شه چې کله احوال د قبر د هغه احوال نه وو چې په مینځ د امورُ د دنیا او آخرت کښې وو ؛ نو دا ئې یواځې مستقل کړه په ذکر سره ، بیا مشغول شو په بیان د حقیت د حشر باندی ، او په تفاصیلُ د هغه چې تعلقه لری د امورُ د آخرت سره. او د لیل د دی ټولو دپاره دا دے چې دا امور ممکنه دی چې خبر ورکړے دے. د دی رشتونی او ګویا دے پدی باندی کتاب الله او سنة رسول. پس دا

خبری به ثابت وی. او تصریح ئې وکړه په حقیت د هر یو باندې جدا جدا ، دپاره د ثبوت او تاکید او د اهمیتِ شان ظاهرولو دپاره ؛ نو وی ویل: چې «بعث» او هغه دا چې راپورته کړی الله تعالی مړو لره د قبرونو نه پدې شان چې راجمع کړی اجزآء اصلیه د دوی او واپس کړی روحونه دیته. «حق» ثابت دے ؛ د وجه د قول د الله تعالی نه چې «بیا به تاسو په ورځ د قیامت راپورته کولے شئ» او قول د الله تعالی دے چې «ورته او وایه چې ژوندی به کړی دی لره الله تعالی هغه چې پیدا کړی ئې دی دا اول ځل» او د دینه علاوه نور نصوص قاطعه چې ګویا دی په حشر د اجسادُ باندې. او انکار کړے دے د حشر د اجسادُ نه فلاسفۆ.ی وجه چې واپس کول د معدوم بعینه ممتنع دی. او دا خبره د دوی سره د دینه چې نشته دے پدی باندې څه دلیل د دوی سره داسې دلیل چې اعتبار ورکړے شی ، ندے مُضر مقصود زمونږه لره ؛ ځکه چې مقصود زمونږه «د حشر الاجساد نه» دا دے چې الله تعالی به د انسانانو اجزآء اصلیه راجمع کړی او روح به ورته واپس کړی. برابره خبره ده که دیته دوی نوم ورکوی د اعادے د معدوم بعینه او که نه ورکوی. او پدی سره غوررزیږی «هغه اعتراض» چې ویلی دی دوی «یعنی منکرین د بعث» چې که چرته اوخوری یو انسان بل انسان لره په داسې شان سره چې وګرځی دغه ماکول جزء د آکل نه ، پس دغه اجزآء به یا په دواړو کښې را معاد کیږی او دا خو مُحال ده ، او یا به په یو د دی دواړو کښې معاد کیږی ؛ نو پس نه شو هغه بل انسان معاد په اعتبار د ټولو اجزآء سره. «دا اعتراض» ځکه ختم شو چې معاد «یعنی واپس شوی» خو اجزآء اصلیه دی چې باق دی د اول عمر نه تر آخر پوری ، او اجزآء مأکوله خو په آکل کښې فُضله او زائد دی اصلی ندی. پس که او ویلے شی بطورِ اعتراض چې دا خو قائل کیدل دی په تناسخ باندې ؛ ځکه چې دغه دویم بدن خو اول بدن نه شی کیدے ؛ ځکه په حدیث کښې راغلی دی چې بیشکه جنتیان به بے ږیختو همیشه ځوانان «هلکان» وی ، او بیشکه جهنمی یوه ژامه د هغه به د اُحُد د غر په مقدار وی. او هم په دی بنیاد باندې ویلی دی چا چې ویلی دی: چې نشته دے هیڅ یو مذهب مګر د هغوی دپاره په تناسخ کښې مضبوط قدم دے ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې بیشکه لازمیږی تناسخ هله که دغه بدن ثانی پیدا نه وی د اجزآء اصلیه د بدن اول نه ، او که دی پیدایش نه خلق تناسخ نوم ورکوی ؛ نو دا بیا صرف په نوم کښې جګړه ده حلانکه هیڅ قسم دلیل نشته په استحالے د واپس کیدلو د روح دی قسم بدن ته ، بلکه دلائل قائم دی په حقیت د دی باندې برابره خبره ده که نوم ورکوی دیته خوک تناسخ یا نوم نه ورکوی.

تَشْرِیْح: قوله: و اعلم انه لما: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره یو تمهید دے روسته متن ته ، دویم ربط د مابعد متن دے د ماقبل سره ، دریم دفع د اعتراض ده. د اعتراض او جواب سره به اوله دویمه خبره پخپله واضح شی. اعتراض دا دے چې پنځمه دعوی زمونږه په باره د سمعیاتُ کښې وه چې هغه تعلق ساتی د امورُ د آخرت سره ، اوس تا پکښې په مینځ کښې د قبر د عذاب او تنعیم تذکره ولی اوکړه ؟ دویم دا چې دا بحث دی د دنیا او د آخرت د امورُ په مینځ کښې ولی ذکر کړو ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه فرمائی: «ثم لَمّا کان» چې عالَم په دری قسمه دے. ۱۔ عالَم دنیا. ۲۔ عالَم برزخ. ۳۔ عالَم آخرت. عالَم دنیا چې د پیدایش نه تر مرګه پوری وخت دے د هغی متعلق احکامات مخکښې بیان شو. بیا ئې په مینځ کښې د عالَم برزخ (۱) «چې د مرګ نه پس د حشر الاجساد پوری وخت دے» متعلقات بیان کړه ؛ ځکه چې دا هم جدا مستقل عالَم دے. او بیا ئې دا په مینځ کښې ذکر کړو ؛ ځکه چې عالَم برزخ متوسط بین امور الدنیا و الاخرة دے ؛ نو ذکر ئې په مینځ کښې

(۱)۔ برزخ: په لغت کښې فردی ته وائی: د فردی دپاره په عربئ کښې مختلف الفاظ استعمالیږی مثلاً: ستر ، حجاب ، غطآء ، اکنّه ، غُلف برزخ. وغیره. لیکن د دی په معانی کښې فرق شته «برزخ» هغه فردی ته وائی: چې د دوه شیئن په مینځ کښې وی پدی شان چې د هر طرف سره ئې تعلق وی او د هر طرف څه نه څه اثر پکښې موجود وی. لکه بین الجنة والنار اعراف برزخ دے. برزخ بین البحرین. برزخ بین الجماد والنبات چې مرجان ورته وائی ؛ ځکه چې مرجان ځانګی لری او غټیږی خو اصل ئې د جماد دے. دغه شان برزخ بین عالم الدنیا و عالَم الاخرة یو عالَم دے چې څه تعلقه ئې د امور د دنیا سره او زیاته تعلقه ئې د امورُ د آخرت سره ده ؛ ځکه مسمی دے په برزخ سره.

مناسب وو. اوس د عالَم آخرت بيان کوی چې د حشر الاجساد نه واخله تر لا متناهی وخته پورې به وی. په هغې کښې اوله عقيده د «**بعث بعد الموت**» ده.

قوله: و دليل الکل: غرض د شارح رحمة الله عليه په اجمالی طريقے سره دليل عقلی د روسته عقائدِ حقه ذکر کوی په نمط د قياس اقترانی سره چې مخکښې بار بار تير شوے دے.

قوله: و صرّح بحقية: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د اعتراض ده چې ماتن رحمة الله عليه د آخرت متعلق عقائد ذکر کوی پدی عبارت سره چې «**البعث حقٌّ ، الوزن حقٌّ ، الکتاب حقٌّ**» وغيره ؛ نو اعتراض دا دے چې د هرې يوې عقيدے دپاره دی مستقل خبر ولی ذکر کړے دے خو دغه ټول عقائد به دی په طريقے د عطف سره راجمع کړی وو او بيا به دی ورلره يو خبر ذکر کړے وو چې «**حقٌّ**» خبرِ مکرر خو تطويل دے چې مناسب ندے ؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه وائی: چې چونکه دا عقائد د مغيباتُ سره تعلق ساتی چې ډير خلق د دينه انکار کوی او حقيقت ئې نه کنړی بلکه هسې يوه افسانه ئې متصور کوی ؛ نو ماتن رحمة الله عليه د هرې عقيدے په حقيّت باندی تصريح وکړه تحقيقًا او تأکيدًا او د اهتمامِ شان ښکاره کولو د دی عقائدُ دپاره چې دا افسانی ندی بلکه حق او رښتيا حالات دی.

قوله: و الْبعث: غرض د ماتن رحمة الله عليه خو عقيده د بعث بعد الموت ذکر کول دی چې خَبَرْ ئې روسته ذکر کوی په لفظ د «**حَقٌّ**» سره ، يعنی بعث بعد الموت حق دے پدی شان سره چې انکار ترينه کفر دے او ايمان لرل پرې فرض ، لازم دی او د تأويلاتُ دپاره پکښې هيڅ قسم گنجائش نشته.

قوله: و هو أن يبعث الله: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره تعريف د بعث بعد الموت کول دی. بعث په لغت کښې راپورته کولو ته وائی. او اصطلاحی معنی ئې شارح رحمة الله عليه کړی ده چې «**أن يبعث الله الخ**» يعنی راپورته کول د الله تعالى مړو لره پدی شان چې د هغوی اجزآء اصليه راجمع کړی او روح ورته واپس کړی. فوائد د قيوداتُ شارح رحمة الله عليه روسته بيانوی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه : ﴿١﴾.. دلائل نقليه به ذکر کړی دپاره د اثبات د دعوی خپلی «**لقوله تعالى**» سره. ﴿٢﴾.. منکرين د دعوی به ذکر کړی «**و انکره الفلاسفة**» سره. ﴿٣﴾..دليل د فلاسفؤ به ذکر کړی مُجملًا «**بناء على امتناع**» سره. ﴿٤﴾..رد به وکړی په دليل د دوی باندی «**و هو مع انه لا دليل لهم**» سره. ﴿٥﴾.. يوه ضمنی دفع د اعتراض به وکړی «**و بهذا يسقط**» سره. ﴿٦﴾.. اعتراض به رانقل کړی «**فان قيل هذا**» سره. ﴿٧﴾.. جواب به وکړی «**قلنا انما يلزم**» سره.

قوله: لقوله تعالى: ١ـ دلائل نقليه د حشر الاجساد په باره کښې ډير دی چې شارح رحمة الله عليه ترينه په طور د نمونے دوه رانقل کړی دی چې يو دا قول د الله تعالى دے: **ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ** [المؤمنون: ١٦] د آية کريمه نه استدلال واضح دے. دويم: دا قول د الله تعالى دے: **قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِیٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ** [يس: ٧٩] دا جواب عاص بن وائل ته شوے دے کله چې هغه زاړه هډوکی را واغستل

او په کوتو ئې وریژول او بیا ئې او ویل: **مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ** [یس: ٧٨] **ترجمه:** «څوک دے چې ژوندی به کړي هډوکو لره په داسې حال کښې چې هغه ریزیدلي وي» الله تعالی نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ته حکم وکړو چې «ورته او وایه اے پیغمبره: چې ژوندي به کړي دي لره هغه ذات چې پیدا کړي ئې دي دا په اول ځل باندې» د دینه علاوه نور هم ډیر نصوص صریحه شته چې په حشر الاجساد باندې دال دي.

قوله: وَ اَنْكَرَهُ الْفَلَاسِفَةُ: ۲۔ مخالفین د دې دعوی فلاسفه دي. دوی وائی چې عقیده د بعث بعد الموت باطله ده. دلیل ورلره دا وائی چې دا خو اِعاده د معدوم ده بعینه او اعاده د معدوم باطل ده لهذا دا عقیده هم باطل شوه.

قوله: وَ هُوَ مَعَ اَنَّهُ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ. ۳۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په فلاسفؤ باندې حاصل ئې دا دے چې د دوی دعوی بلا دلیله ده او دعوی بلا دلیله عند العقلاء قابل قبول نه وي. **اعتراض:** د فلاسفؤ سره دلائل شته لکه دا مخکښې دلیل چې په طریقے د اجمال سره بیان شو؛ نو ته څنګه وائی چې د دوی سره دلیل نشته؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «**يُعْتَدُّ بِهٖ**» یعنی دلیل ئې شته خو داسې دلیل ئې نشته چې اعتبار ورلره ورکړے شي؛ ځکه زمونږه سره دلیل په امکان د وجود المعدوم دے هغه داسې چې باري تعالی فرمائی: **وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ** [البقرة: ٢٨] پدې آیت کریمه کښې باري تعالی د معدوم د وجود تذکره کړې ده اوس چې الله تعالی د معدوم د وجود قدرت لري؛ نو اعاده د معدوم خو په طریق اولی سره کولے شي؛ ځکه خو الله تعالی بار بار ارشاد فرمائی: **كَمَا بَدَاَكُمْ تَعُوْدُوْنَ** [الأعراف: ٢٩] **كَمَا بَدَاْنَا اَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيْدُهٗ وَعْدًا عَلَيْنَا اِنَّا كُنَّا فٰعِلِيْنَ** [الأنبياء: ١٠٤] او که بالفرض اعاده د معدوم ممکن هم نه شي؛ نو بیا هم د دوی دلیل زمونږه مقصود ته ضرر نه شي رسولے؛ ځکه مونږه چې د بعث کوم تعریف وکړو (چې الله تعالی اجزاء اصلیه د انسان معاد کړي) یعنی هغه اجزاء چې د اول عمر نه تر آخر پورې باقي وي او اعاده د روح ورته وکړي، اوس بنا پدې تعریف باندې بعث بعد الموت اعاده د معدوم نده بلکه اعاده د موجود ده، اخوا اوس ستا خوښه ده که تاسو دیته اعاده د معدوم نوم ورکوئ او که نه ورکوئ د نوم سره زمونږه هیڅ قسم کار نشته.

قوله: الاجزاء الاصلیه: د انسان دوه قسمه اجزاء دي. ۱۔ **اجزاء اصلیه.** دا هغه اجزاء دي چې **مُتولّده من المنی** دي لکه هډوکي. ۲۔ **اجزاء زائده.** دا هغه اجزاء دي **متولّده من الدّم** دي لکه لحوم شحوم شو. اجزاء اصلیه په هیڅ صورت کښې نه معدوم کیږي او اجزاء زائده کمیدے زیاتیدے خرابیدے ختمیدے شي.

قوله : و بهذا یسقط: ٤۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د یو ضمني اعتراض جواب کوي چې منکرین ئې واردوي. او د دې سره د بعث بعد الموت د تعریف تحسین هم کوي چې دا ډیر خه تعریف دے. اعتراض دا دے چې یو آدم خور (سړي خور) چاله لره اوخوړو پدې شان چې دغه انسانِ مأکوم د انسانِ آکل جزء وګرځي، اوس دغه اجزاء مأکوله به بعد البعث خالي نه وي یا به په آکل او مأکول دواړو کښې معاد کیږي او یا به په یو کښې کیږي. اول صورت پدې وجه مُحال او باطل دے چې لازمیږي اعاده د شئ واحد په آن واحده کښې په محلّینُ کښې او د دې سره محالات لازمیږي؛ ځکه چې کیدے شي یو کس په دوی کښې جهنم ته لاړشي او بل جنت ته (یعني آکل کافر او

مأکول مسلمان وی) پس په آن واحده کښې یو کس بعض په جهنم کښې شو او بعض په جنت کښې. او شق ثانی پدی وجه باطل دے چې دغه بل انسان مُعاد بجمیع اجزآئه نه شو.

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: چې مونږه چې کومه تعریف وکړو د بعث بنا په دغه تعریف باندی دا اعتراض ساقط دے؛ ځکه چې مونږه د اعادے د اجزاء اصلیه قائل یو او سری خور اجزاء اصلیه د انسان نه شی خوړلے، او که بالفرض په کُلفَت سره ئی وخوری هم؛ نو د آکل نه جزء نه شی ګرځیدلے؛ ځکه چې اجزآء اصلیه هضم کیږی نه بلکه د معدے نه نیغ په نیغه وُځی او الله تعالی ئی محفوظ ساتی. او که بالفرض هضم هم شی؛ نو دا اجزاء مأکوله اجزاء اصلیه د آکل نه دی بلکه اجزآء زائده دی؛ ځکه چې دا خو د اول عمر نه د ده اجزاء ندی بلکه د خوراک نه روسته ئی اجزآء ګرځیدلی دی او اجزآء اصلیه خو من اول العمر وی. لهذا هر یو انسان مُعاد بجمیع اجزآئه شو.

قوله: فان قیل هذا قول: ه۔ د منکرین د بعث د طرف نه مشهور اعتراض دے. چې عقیده د بعث بعد الموت صحیح نده؛ ځکه دا عقیده مستلزم ده قول بالتَّنَاسُخ لره، او قول بالتَّنَاسُخ عند کم صحیح نه دے؛ لهذا دا عقیده هم صحیح نه شوه. **«دلیل الکبری»** دا دے چې تناسخ دیته وائی چې روح د یو بدن نه بل بدن ته انتقال وکړی یعنی روح د خپل مُخکښې خه یا بد ژوند د بدلے یا سزا میلاویدلو دپاره پدی عالَم حسّی کښې بدلیږی رابدلیږی. کله په یو بدن کښې نن وځی کله په بل کښې مثلاً: زید مړ شو د هغه روح لاړ شی او په بل بدن کښې ننوځی لکه عمرو، یا فرس، یا کلب، یا بقر وغیره شو. دا رائی د غیر مسلم ډلو ده «لکه نن صبا روسیان وغیره شو» چې هغوی د تناسخ قائل دی. دلیل ورلره دا وائی چې په بعض انسانو کښې د سپی خوئ وی په بعض کښې د خر غوائی؛ پیشو وغیره خوئ وی دا ځکه چې دوی ته د دغه حیواناتُ ارواح نقل شوی وی. لکه چې په بعض حیواناتُ کښې د انسان خوئ وی؛ ځکه چې هغه ته د انسان روح منتقل شوے وی.(۱) **«دلیل الصغری»** شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے چې **«لانّ البدن الثانی لیس هو الاول»** چې د نصوصُ په رنړا کښې د حشر الاجساد نه روسته چې کوم بدن ته روح راځی هغه بدن هغه مُخکښې بدن نه وی. وجه دا ده چې دغه انسان به یا جنتی وی او یا به جهنمی وی. که جنتی وی؛ نو د جنتیانُ په باره کښې راځی؛ روایت د ابوهریره رضی اللہ عنہ دے: **أَهْلُ الجَنَّةِ جُرْدٌ مُرْدٌ كُحْلٌ لَا يَفْنَى شَبَابُهُمْ وَلَا تَبْلَى ثِيَابُهُمْ.** ﴿سنن الترمذی:٤/ ٢٦٠﴾ ترجمه: جنتیان به بے ویختو هلکان رنجو سترږو واله وی چې نه به ختمیږی ځوانی د دوی او نه به زړیږی جامی د دوی. او که جهنمی وی؛ نو د هغوی په باره کښې راځی: **وَإِنَّ ضِرْسَهُ مِثْلُ أُحُدٍ.** ﴿سنن الترمذی :٤/ ٢٨٤﴾ ترجمه: بیشکه د ژامے غاښ د جهنمی به د اُحُد د غر په مقدار وی. اوس چې یو غاښ ئی دومره شو؛ نو نور بدن به ئی خومره غټ وی. بلکه په دغه روایت کښې ئی د نور بدن هم تذکره ده فرمائی: **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضی اللہ عنہ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ غِلَظَ جِلْدِ الكَافِرِ اثْنَتَانِ وَأَرْبَعُونَ**

---

(۱).. د تناسخ عقیده غلطه ده؛ ځکه چې دا مستلزم ده انکار لره د معاد جسمانی نه او انکار د معاد جسمانی نه کفر بواح دے. دریم دا چې دا عقیده پدی بنیاد هم غلطه ده چې یو روح به اول ځل د یو جسم سره یوځائے شو او هغه بدن ته خوشحالی، مالداری، خیربت او عافیت میلاؤ شو؛ نو دا د ده د کوم یو عمل ثمره ده چې ده ته میلاو شوه؟ ځکه چې دغه جسم خو په اول ځل باندی خه خه یا بد عمل ندے کړے چې د هغی جزاء یا سزا ورته میلاو شی. دریم پدی وجه هم دا عقیده غلطه ده چې که بدن ته پدی عالَم کښې جزاء یا سزا میلاو شی چې دارالعمل دے؛ نو دارالعمل به دار الجزاء وګرځی او دا باطل ده؛ ځکه پدیکښې قلب المقصود لازمیږی.

ذِرَاعًا، وَإِنَّ ضِرْسَهُ مِثْلُ أُحُدٍ، وَإِنَّ مَجْلِسَهُ مِنْ جَهَنَّمَ كَمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَ الْمَدِينَةِ. معلومه شوه چې دا هغه جسم ندے کوم چې په دنيا کښې وو او دا ندے مګر تناسخ دے؟

قوله: قلنا انما يلزم: ٦ـ د جواب حاصل دا دے چې تناسخ هله لازميږي چې بدن اُخروی د بدن دنيوی د اجزاء اصليه نه، نه وی جوړ حلانکه بدن ثانی چې اخروی دے د بدن اول چې دنيوی دے د اجزاء اصليه نه جوړ دے او اِعاده د روح ورته شوی ده، پاتی شوه د ويختو نه خالی کيدل د بدن او هميشه ځوان کيدل، غټ والے د بدن وغيره دا هغه صفات دی چې په اجزاء اصليه طاری کيږي او منافات ئې ورسره نشته. اوس که تاسو بدن ثانی د اجزاء اصليه نه پيدا کيدلو او روح واپس کيدلو ته تناسخ وائی؛ نو دا نزاع تش په نوم کښې ده چې تاسو ديته تناسخ وائی او مونږه ورته بعث وايو، او نزاع فی التسميه څه حقيقت او اهميت نه لری. پاتی شو بدن ثانی د اجزاء اصليه نه مرکب کيدل او ديته روح واپس کيدل؛ نو دا څه مُحال خبره نده او نه د دی په محاليت څه دليل شته بلکه زمونږه سره د دی په حقانيت باندی مظبوط دلائل قائم دی که تاسو ورته تناسخ وائی او که نه وائی.

قوله: و من ههنا قال: يعنی بنا پدی چې هر کله بدن ثانی اخروی د بدن اول دنيوی نه مختلف دے؛ نو بعض خلق فرمائی: چې هيڅ مذهب، نشته په دنيا کښې مګر د هغی دپاره په تناسخ کښې مظبوط قدم دے. مراد د «من قال» نه جلال الدين رومی رحمة الله عليه دے. خو دا خبره ذهن نشين کول غواړی چې د جلال الدين رومی رحمة الله عليه هيرګز دا مقصد نه دے چې ګنی دے د تناسخ قائل دے. بلکه د ده مقصد دا دے چې عقيده د بعث بعد الموت او معاد جسمانی بغير د چون چرا نه منل پکار دی، او داسی بخبرو ته ذهاب ندے پکار چې د هغی نه ذهن تناسخ طرف ته لاړشی؛ ځکه تناسخ يو باطل مذهب دے **كما مر بيانه.**

بَيَانُ عَقِيدَةِ وَزْنِ الْأَعْمَالِ

﴿وَالْوَزْنُ حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ وَالْمِيزَانُ عِبَارَةٌ عَمَّا يُعْرَفُ بِهِ مَقَادِيرُ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنْ إِدْرَاكِ كَيْفِيَّتِهِ وَ أَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَعْرَاضٌ إِنْ أَمْكَنَ إِعَادَتُهَا لَمْ يُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلِأَنَّهَا مَعْلُومَةٌ لِلّٰهِ تَعَالَى فَوَزْنُهَا عَبَثٌ، وَالْجَوَابُ أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ كُتُبَ الْأَعْمَالِ هِيَ الَّتِي تُوزَنُ فَلَا إِشْكَالَ وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ كَوْنِ أَفْعَالِ اللّٰهِ تَعَالَى مُعَلَّلَةً بِالْأَغْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوَزْنِ حِكْمَةً لَا نَطَّلِعُ عَلَيْهَا وَعَدَمُ اطِّلَاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَا يُوجِبُ الْعَبَثَ. **ترجمه:** او وزن د اعمال حق دے؛ د وجه د وينا د الله تعالی نه چې وزن په دغه ورځ باندی حق دے. او ميزان عبارت دے د هغه څيز نه چې پيژندلے شی په هغی باندی مقدار د اعمال. او عقل کوتاهه دے د معلومولو د کيفيت د دينه، او معتزلو انکار کړے دے د دينه؛ ځکه چې اعمال اعراض دی که ممکن شی دوباره موجود کيدل د دی؛ نو نه شی کيدلے وزن د دی. او بل د دی وجه نه چې دا معلوم دی الله تعالی ته پس وزن د دی عبث کار دے. او جواب دا دے چې بيشکه راغلی دی په حديث کښې چې کتابونه د اعمال هغه دی چې دا به تللے کيږي بس هيڅ اشکال نشته. او په صورت د منلو د افعال د الله تعالی کښې چې معلل بالاغراض

شی کیدے شی چې په تول د اعمال کښې څه حکمت وی چې مونږه نه يو خبر د هغی نه ، او نه خبربدل زمونږه په حکمت باندی نه واجبوی عبث لره.

تشریح: قوله: و الوزن حق: غرض د ماتن رحمة الله عليه بله عقیده د عقائد حقه نه ذکر کوی چې د سمع سره ئی تعلق دے چې هغه عقیده د وزن الاعمال ده. مقصود پدی تصریح سره هم رد دے په معتزلؤ باندی چې هغوی انکار کوی د وزن الاعمال نه.

أغراض الشارح رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. دليل نقلی به پیش کړی په دعوی د اهل السنة والجماعة باندی «**لقوله تعالی**» سره. ﴿۲﴾.. تعریف د میزان به وکړی «**و الميزان عبارة**» سره. ﴿۳﴾.. منکرين د دعوی به ذکر کړی «**و انكرته المعتزلة**» سره. ﴿۴﴾.. دليل د معتزلؤ به ذکر کړی «**لان الاعمال اعراض**» سره. ﴿۵﴾.. جواب او رد به وکړی د دوی په دلائل باندی «**و الجواب**» سره.

قوله: لقوله تعالی: ۱ـ د سمعیاتُ چې څومره دعوی دی د هغوی دپاره دليل عقلی يو دے او هغه مخکښې ذکر شوے دے پدی الفاظ سره چې «**لانها امور ممكنة اخبربها الصادق الخ**» البته دلائل نقلیه د هرے دعوی جدا جدا دی ، شارح رحمة الله عليه د وزن الاعمال دعوی دپاره دليل نقلی د کتاب الله نه پیش کوی چې دا قول د الله تعالی دے: **وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ** [الاعراف: ۸] په آیت کښې تصریح ده په وزن الاعمال باندی.

قوله: و الميزان عبارة: ۲ـ تعریف د میزان کوی. او دا د دی دپاره کوی چې «**ميزان**» په معنی د عدل او انصاف سره هم راځی او پدی معنی سره معتزله انکار نه کوی د میزان الاعمال نه ؛ نو په هغوی رد نه صحیح کیږی. شارح رحمة الله عليه جواب وکړو چې «**ميزان**» عبارت دے د هغه آلے نه چې په هغی سره مقدار د اعمال معلومولے شی د دی دپاره چې د الله تعالی دعدل او انصاف د شان ظهور وشی او پدی معنی سره معتزله منکر دی د وزن الاعمال نه ، مونږه وایو چې وزن الاعمال شته که تاسو وائی چې څنګه کیږی ؟ جواب دا دے چې «**و العقل قاصر عن ادراک کیفیته**» یعنی دا خبره د سمع سره تعلق ساتی او زمونږه پری ایمان دے او کیفیت ئی مونږه ته ندے معلوم چې دا به څنګه تللے کیږی.

قوله: و انكرته المتعزلة: ۳ـ منکرين د دی دعوی معتزله دی چې دوی وائی وزن الاعمال نشته.

قوله: لان الاعمال اعراض: ۴ـ په دوه طریقو سره دلیل ذکر کوی. ۱ـ چې اعمال اعراض دی اول خو د دی اعاده ممکنه نده بلکه «**العَرَضُ اذا وجد فتلاشا كالذهابِ و القيام و القعود**» او که معاد شی ؛ نو بیا ئی وزن ممکن ندے ؛ ځکه اعمال اعراض او معانی دی څه وزنی مقدار واله شیٔ ندے چې تول ئی وشی. ۲ـ پدی وجه چې اعمال د عبادُ باری تعالی ته معلوم دی کنه ؟ که ورته معلوم نه وی ؛ نو جهل د باری تعالی لا زمیږی. او که ورته معلوم وی ؛ نو بیا د دی تول کول یو عبث کار دے او الله تعالی د عبثیاتُ نه منزه دے.

قوله: والجواب انه قد ورد: ٥ـ د اول دلیل نه مختلف جوابونه شوی دی چې شارح رحمه الله تعالی علیه تربنه یو نقل کړے دے. ۱ـ د شارح رحمه الله علیه د جواب حاصل دا دے چې مونږه وايو د اعمالُ تول ممکن دے پدې معنی سره چې عمل نامے او رجسترې د اعمالُ د بندیانو به تللے کیږي لکه مشهور اورد حدیث دے چې مسمی دے په «حدیث البطاقة» (۱) سره ، امام ترمذی رحمه الله علیه نقل کړے دے چې د قیامت په ورځ به الله تعالی د یو کس دپاره یو کم سل رجسترې را اوباسي...... په آخر د حدیث کښې راځي: **فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كِفَّةٍ وَالبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ ، فَطَاشَتِ السِّجِلَّاتُ وَثَقُلَتِ البِطَاقَةُ** ﴿سنن الترمذی: ٥/ ٢٥﴾ او صحف الاعمال وزن او مقدار لري تلل ئې کیږي. لهذا څه اشکال پاتې نه شو.

۲ـ جواب دا هم کیدے شي چې صاحب عمل به تللے شي لکه په حدیث د مسلم شریف کښې د ابوهریره رضی الله عنه روایت دے نبي علیه السلام: «**إِنَّهُ لَيَأْتِي الرَّجُلُ الْعَظِيمُ السَّمِينُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، لَا يَزِنُ عِنْدَ اللهِ جَنَاحَ بَعُوضَةٍ ، اقْرَؤُوا {فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا}**» ﴿صحیح مسلم: ۸/ ۱۲۵﴾ لهذا بیا څه اشکال پاتې نه شو.

۳ـ چې بعینه دغه اعمال به متشکل کیږي او تللے کیږي به لکه د روایاتُ نه دا معلومیږي چې په قبر او قیامت کښې به بعض اعمال په شکل انساني پیش کیږي لکه په روایت د ترمذی کښې واقعه د خیمې په قبر باندې او د یو د انسان سورة الملک لوستل ثابت دی (۲) او دا بعیده نده چې الله تعالی دغه اعراض متشکل کړي.

٤ـ چې د اعراضُ وزن څه بعید خو ندے په دنیا کښې انسانو داسې تلے ایجاد کړي دی چې د اعراضُ تول پرې کوي مثلاً: د موسم حرارت ، برودت ، په هوا کښې نمي په مقیاس الحرارة باندې تللے کیږي ، تبه «الحُمّٰی» په ترمامیټر ، د شمس و قمر او د ستورو حرکات په أسطرلاب ، د کارو رفتار ، د بجلۍ کرنټ وغیره په میټر تللے کیږي. اوس چې عبادُ داسې الات ایجاد کړي دی چې اعراض پرې وزن کیږي ؛ نو باري تعالی داسې نه شي کولے شي په قیامت کښې یوه داسې تله ایجاد کړي چې اعمال پرې تللے کیږي «**بَلٰى و نحن على ذلک لمن الشاهدين**» پس دغه اشکال ختم شو.

قوله: و علی تقدیر تسلیم: غرض د شارح رحمه الله علیه د دلیل ثاني نه په دوه طریقو سره جواب پیش کول دی. ۱ـ دا چې افعال د الله تعالی خو اول معلل بالاغراض ندی ، یعنی د څه غرض تابع ندی ګڼی چې څوک او وائي چې دا کار د الله تعالی عبث او بے فائده دے ؛ ځکه چې څه غرض ، فائده

(۱).. والحدیث بتمامه هکذا: عَبْدَ اللهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ العَاصِ ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ اللهَ سَيُخَلِّصُ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي عَلَى رُءُوسِ الخَلَائِقِ يَوْمَ القِيَامَةِ فَيَنْشُرُ عَلَيْهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ سِجِلًّا كُلُّ سِجِلٍّ مِثْلُ مَدِّ البَصَرِ ، ثُمَّ يَقُولُ: أَتُنْكِرُ مِنْ هَذَا شَيْئًا ؟ أَظَلَمَكَ كَتَبَتِي الحَافِظُونَ ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ ، فَيَقُولُ: أَفَلَكَ عُذْرٌ ؟ فَيَقُولُ: لَا يَا رَبِّ ، فَيَقُولُ: بَلَى إِنَّ لَكَ عِنْدَنَا حَسَنَةً ، فَإِنَّهُ لَا ظُلْمَ عَلَيْكَ اليَوْمَ ، فَتَخْرُجُ بِطَاقَةٌ فِيهَا: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ، فَيَقُولُ: احْضُرْ وَزْنَكَ ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ مَا هَذِهِ البِطَاقَةُ مَعَ هَذِهِ السِّجِلَّاتِ ، فَقَالَ: إِنَّكَ لَا تُظْلَمُ ، قَالَ: فَتُوضَعُ السِّجِلَّاتُ فِي كِفَّةٍ وَالبِطَاقَةُ فِي كِفَّةٍ ، فَطَاشَتِ السِّجِلَّاتُ وَثَقُلَتِ البِطَاقَةُ ، فَلَا يَثْقُلُ مَعَ اسْمِ اللهِ شَيْءٌ": ﴿سنن الترمذی: ٥/ ٢٤﴾

(۲).. تمام الحدیث هکذا: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: ضَرَبَ بَعْضُ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِبَاءَهُ عَلَى قَبْرٍ وَهُوَ لَا يَحْسِبُ أَنَّهُ قَبْرٌ ، فَإِذَا فِيهِ إِنْسَانٌ يَقْرَأُ سُورَةَ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ المُلْكُ حَتَّى خَتَمَهَا ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ إِنِّي ضَرَبْتُ خِبَائِي عَلَى قَبْرٍ وَأَنَا لَا أَحْسِبُ أَنَّهُ قَبْرٌ ، فَإِذَا فِيهِ إِنْسَانٌ يَقْرَأُ سُورَةَ تَبَارَكَ المُلْكِ حَتَّى خَتَمَهَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «هِيَ المَانِعَةُ ، هِيَ المُنْجِيَةُ ، تُنْجِيهِ مِنْ عَذَابِ القَبْرِ»: ﴿سنن الترمذی: ٥/ ١٦٤﴾

او حکمت پوری ندے متعلق ، هم دغه وجه ده چې د فعل د الله تعالی به څوک تپوس هم نه کوی چې دا کار الله تعالی داسی ولی وکړو: **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** [الأنبياء: ٢٣]. ۲ـ که او منو چې افعال د الله تعالی معلل بالاغراض دی ؛ نو بیا جواب دا دے چې سره د دینه چې علم د الله تعالی په مقدار د اعمال شته خو بیا ئی هم په وزن الاعمال کښې څه حکمت وی چې ما او تاته ئی پته نه وی ، او ځما ستا عدم علم په حکمت د فعل د الله تعالی مستلزم عبثیت د فعل لره نه ګرځی. والله تعالی و علمه اتم.

بَيَانُ عَقِيْدَةِ إِعْطَاءِ الْكِتَابِ

﴿وَالْكِتَابُ﴾ الْمُثْبَتُ فِيْهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُؤْتٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ بِأَيْمَانِهِمْ وَالْكُفَّارِ بِشَمَائِلِهِمْ وَ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ ﴿حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُوْرًا وَقَوْلِهِ تَعَالٰى فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِيْنِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيْرًا. وَسَكَتَ عَنْ ذِكْرِ الْحِسَابِ اِكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ ، وَ اَنْكَرَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ زَعْمًا مِنْهُمْ اَنَّهُ عَبَثٌ وَالْجَوَابُ مَا مَرَّ. ﴿وَالسُّؤَالُ حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ اللهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ فَيَضَعُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَ يَسْتُرُهُ فَيَقُوْلُ اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا اَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُوْلُ نَعَمْ اَیْ رَبِّ حَتّٰی اِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوْبِهِ وَرَاٰی فِیْ نَفْسِهِ اَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَ اَنَا اَغْفِرُهَا لَكَ الْيَوْمَ فَيُعْطٰى كِتَابَ حَسَنَاتِهِ وَاَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُوْنَ فَيُنَادٰى بِهِمْ عَلٰى رُؤُسِ الْخَلَائِقِ هٰؤُلَاءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ. ترجمة: «او عمل نامه» چې په هغی کښې نیکئ د بندګانو او ګناهونه د دوی مندرج او ثابت وی چې ورکولے به شی مؤمنانُ ته په ښی لاس باندی او کفارو ته په ګس لاس او شاته د شاګانو د دوینه «حق ده» د الله تعالی د وینا په وجه باندی چې را اوبه باسو ده لره په ورځ د قیامت باندی یو کتاب چې دے به میلاو شی د هغی سره کولاؤ شوے. او په وجه د قول د الله تعالی چې هر هغه څوک چې ورکړے شی هغه ته عمل نامه په ښئ لاس باندی پس زر ده چې حساب به ورسره وشی حساب آسان. او چپ پاتی شو ماتن رحمة الله علیه د ذکر کولو د حساب نه ؛ د وجه د اکتفاء نه په ذکر د کتاب باندی. او انکار کړے دے د دینه معتزلو د وجه د ګمان د دوینه چې دا یو عبث کار دے. او جواب د دینه هغه دے چې مخکښې تیر شوے دے. او سوال حق دے ، د وجه د قول د رسول علیه السلام نه چې بیشکه الله تعالی به رانیژدی کړی یو مؤمن لره پس کیدی به په ده باندی شپول خپل «نورانی فرده» او پټ به کړی ده لره پس وائی به ورته: آیه ته بیژنی خپل فلانکی ګناه لره ، آیه ته بیژنی خپل فلانکی ګناه لره ، پس وائی به دے : او اے ربه ، تردی چې دے اقرار اوکړی په خپلو ګناهونو باندی او په خپل زړه کښې به خیال اوکړی چې بیشکه دے خو هلاک شو. او به وائی ورته الله تعالی: ما په تا باندی فرده اچولې وه په دنیا کښې او څه بخنه کوم د دغے تا ته نن ورځ ، پس ورته به کړے شی عملنامه د نیکو د ده. او هر چې کفار او منافقین دی پس اواز به اوکړے شی دوی ته د خلقو په مخکښې دا هغه کسان دی چې دروغ ئی ویلی وو په الله تعالی باندی ، خبردار لعنت د الله دی وی په ظالمانو باندی.

تَشْرِيْح: قوله: و الکتاب: غرض د ماتن رحمة الله علیه د سمعیاتُ نه بله عقیده حقه ذکر کوی چې هغه وجود او ورکول د عمل نامے دی. چې الله تعالی د هر انسان سره دوه فرشتے مقرر کړی دی چې هغی ته «کرامًا کاتبین» وائی ، دوی د انسانانو خه او بد عمل لیکی او په قیامت کښې به دغه رجستر بیا بندګانو ته حواله کیږی.

أغراض الشارح رحمه الله عليه: ﴿۱﴾.. دفع د يو اعتراض به وکړي «**المثبت فيه**» سره. ﴿۲﴾.. دلائل به ذکر کړي دپاره د اثبات د دې عقيدے «**لقوله تعالى**» سره. ﴿۳﴾.. اشارةً به اعتراض وکړي «**و سكت عن**» سره. ﴿٤﴾.. جواب به وکړي «**اكتفآءً**» سره. ﴿٥﴾.. منکرين د دعوى به ذکر کړي، په اجمالي طريقے سره دليل د هغوى او جواب هغوى ته «**و انكرته المعتزلة**» سره.

قوله: المثبت فيه: ۱۔ **سوال:** چې مقصود د ماتن رحمه الله عليه پدې عقيده ذکر کولو سره رد دے په معتزلو باندې او په هغوى رد نه صحيح کيږي؛ ځکه مراد به د «**کتاب**» نه قرآن کريم وى او د دينه خو هغوى انکار نه کوى؟ **جواب:** مراد د کتاب نه عمل نامه ده چې درج وى په هغې کښې الخ..

قوله: لقوله تعالى: ۲۔ دلائل د اهل السنة والجماعة پدې عقيده باندې بے شميره دي شارح رحمه الله عليه د کتاب الله نه دوه ذکر کوى په طور د نمونے سره. اول دليل دا دے چې واجب تعالى فرمائي: **وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ﴿۱۳﴾ اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴿۱٤﴾** [الإسراء] دويم دليل دا قول د الله تعالى دے: **فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ﴿۷﴾ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿۸﴾** [الانشقاق]. په دې آيتين کښې تصريح ده په ذکر د کتاب باندې او دا محکم د کتاب الله دي چې بلا تاويله په مقصود باندې دال دے.

قوله: و سكت عن ذكر: ۳۔ اعتراض دا دے چې څنګه عقيده د ورکولو د عمل نامے حقه ده دغه شان عقيده د حساب هم حقه ده هغه ماتن رحمه الله عليه ولې ذکر نکړه؟

قوله: اكتفآء بذكر الكتاب: ٤۔ چونکه حساب کتاب لازم ملزوم دي پدې وجه مصنف رحمه الله عليه اکتفآء په ذکر د کتاب وکړه، هم دغه وجه ده چې د سورة اسرآء په آيت کښې ئې دواړه جمع کړي دي چې «اولوله خپلے عمل نامے لره کافي دے نفس ستا په تا باندې نن ورځ حساب کونکے»

قوله: و انكرته المعتزلة: ٥۔ منکرين د دې عقيدې معتزله دي، دوى وائي چې حساب کتاب د الله تعالى د بندګانو سره پس د علم د الله تعالى نه په اعمالُ د دوى باندې يو عبث کار دے، يعنې څنګه چې دوى د وزن الاعمال نه انکار کوى په وجه د عبثيت باندې دغه شان د حساب کتاب نه هم انکار کوى، چونکه د دواړو دعوو دليل يوشان دے لهذا جواب ورته هم هغه جواب دے کوم چې مخکښې په عقيده د وزن الاعمال کښې بيان شو. چې يو خو افعال د الله تعالى معلل بالاغراض ندى، او که شي؛ نو کيدے شي چې پدې کښې څه حکمت وى چې مونږ ته ئې علم نه وى، او عدم علم زمونږه مستلزم عبثيت لره نه ګرځي.

قوله: والسّوال حق: ماتن رحمه الله عليه بله عقيده حقه ذکر کوى چې په قيامت کښې به د عبادُ نه تپوس کيږي. بيا يو سوال في القبر دے او دويم سوال في المحشر دے. د قبر تپوس هم حق دے چې د هغې مخکښې بيان شوے دے او مستقله عقيده ده. د محشر سوال هم حق دے.

قوله: لقوله عليه السّلام: غرض د شارح رحمه الله عليه دليل نقلي ذکر کوى د عقيدے مذکوره دپاره چې سوال في المحشر حق دے پدې شان چې دا سوال به د کافرانو نه هم کيږي لکه سورة الصافات: ٢٤

کښې الله تعالی فرمائی: «وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» «اودروئ دی کافرو لره د دوی نه تپوس کیدے شي» او دا تپوس به د مؤمنانُ نه هم کیدے شي ځنګه چې شارح رحمة الله علیه چې حدیث ذکر کړے دے چې الله تعالی به یو بنده لره ځان ته رانیزدې کړي او په هغه به فرده واچوي چې د خلقو د مخې شرمنده نه شي او بیا به ترینه تپوسونه وکړي الخ. بلکه دا تپوس به د انبیاء نه هم کیږي الله تعالی اعلان کړے دے فرمائي: فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ ﴿الأعراف: ٦﴾ «پس خامخا مونږه به تپوس وکړو د هغه کسانو نه چې لیږل شوي دي هغوی ته او خامخا مونږه به تپوس وکړو د لیګلے شوو نه» او فرمائي: يَوْمَ يَجْمَعُ اللهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿المائدة: ١٠٩﴾ «په هغه ورځ چې راجمع به کړي الله تعالی انبیاء لره پس او به وائي ورته څه جواب درکړے شوے وو تاسو ته د امت د طرف نه؟ دوی ټول به او وائي نشته دے علم مونږه ته بیشکه ته ډیر پوهه ئې په غیب باندې» بلکه دا مضمون د قرآن کریم په متعدد آیتونو کښې بیان شوے دے چې انکار ترینه کفر دے.

قوله: فيضع عليه كنفه: د کنف مختلف معنی راځي معجم اللغة واله فرمائي: **الكَنَفُ جانب الشئ و الكنف الظِّل ، و كنف الطائر جَنَاحَهُ ، وكَنَفُ الله تعالى رَحْمَتُهُ و سَتْرُهُ و حِفْظُهُ.** دا رنګه کنف په معنی د شپول هم راځي کوم چې د حیواناتو نه راتاوهلے شي. **والكَنَفُ: مصدر كَنفتِ الرجل أكنفه كنفا ، وقد كنفت الابل أكنفها كنفا ، إذا عملت لها كنيفًا ، هو الحظيرَةُ من شَجَرٍ تُجعَلُ حول الابل لتقيها البرد والريح.** ﴿ترتيب اصلاح المنطق: ٣٢٦﴾ دلته مراد نوراني حجاب الهی دے چې دغه بندہ ونه شرمیږي.

قوله: فيعطى كتاب: دا ټکړه د حدیث د مخکښې عقیدے دپاره هم دلیل دے چې د قیامت په ورځ به عمل نامے ورکولے شي.

قوله: هولاء الذين كذبوا: په الله تعالی باندې د دروغ جوړولو مطلب دا دے چې دوی په دین کښې د ځان نه کومې خبرې ایجاد کړې دي د بدعاتُ په طور یا د رسم او رواج په طور او بیا د هغې نسبت الله تعالی ته کوي چې د دې حکم مونږه ته الله تعالی کړے دے لکه ځنګه چې د مشرکین په باره کښې راځي: وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللهُ أَمَرَنَا بِهَا [الأعراف: ٢٨] **ترجمه:** او کله چې دوی اوکړي بے حیائي لره؛ نو وائي دوی: مونږه موندلی دی پدی باندی پلاران خپل او الله تعالی حکم کړے دے مونږه ته پدی باندی. اوس دا په الله تعالی باندې دروغ جوړول دي او دا ظالمان خلق به په قیامت کښې د لعنت او شرمندګئ سره مخامخ وي.

بَيَانُ عَقِيدَةِ حَقِّيَّةِ الْحَوْضِ وَالصِّرَاطِ

﴿وَالْحَوْضُ حَقٌّ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّا أَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ ، وَ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: حَوْضِيْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ مَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيْحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيزَانُهُ أَكْثَرُ مِنْ نُجُوْمِ السَّمَاءِ مَنْ يَّشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَأُ أَبَدًا ، وَالْأَحَادِيْثُ فِيْهِ كَثِيْرَةٌ. ﴿وَالصِّرَاطُ حَقٌّ﴾ وَهُوَ جِسْرٌ مَمْدُوْدٌ عَلٰى مَتْنِ جَهَنَّمَ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَ أَحَدُّ مِنَ

السَّيْفِ يَعْبُرُهُ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَ تَزِلُّ بِه اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ وَاَنْكَرَهُ المعتزلَةُ لِاَنَّهُ لَا يُمكِنُ العُبُورُ عليه وَ اِنْ اَمْكَنَ فَهُوَ 32
تَعْذِيبٌ لِلْمُؤْمِنِيْنَ ، وَالْجَوَابُ اَنَّ اللهَ تَعَالىٰ قَادِرٌ على اَن يُّمكِنَ مِنَ العُبُورِ عَلَيْهِ و يُسَهِّلَهُ على المؤمنِيْن حتّى اِنَّ مِنهُم من يَجُوزُهُ كَالبَرْقِ الخَاطِفِ و مِنْهُمْ كَالرِّيحِ الهَابَّةِ ومِنْهُمْ كَالجَوَادِ المسْرِعِ الیٰ غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِی الحَدِيْثِ **ترجمه:** او حوض حق دے ؛ د وجه د وينا د الله تعالى نه: «چې بيشكه مونږه دركړے تاته كوثر» او د وجه د وينا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: چې حوض ځما په مسافت د يوے مياشتے دے او كوټونه ئې برابر دى ، اوبه ئې ډيرى سپينى دى د شودو نه ، او بوئ ئې ډير پاكيزه دے د مشك نه ، او كوزے ئې ډيرى زياتى دى د ستورو د اسمان نه ، چا چې سكل وكړه د دينه يوځل پس تږے به نه شي چرته هم ، او احاديث د دى په باره كښې ډير دى. «او صراط حق دے» او دا يو پل دے غوړولے شوے په شا د جهنم باندى ، چې ډير زيات نرے دے د ويښته نه ، او ډير تيره دے د تورى نه ، تيريږى به پدى باندى جنتيان ، او خوييږى به پدى باندى قدمونه د ؤور واله ، او انكار كړے دے د دينه ډيرو معتزلو ؛ ځكه چې ندى ممكن پدى باندى تيريدل ، او كه ممكن شي ؛ نو پس بيا دا عذاب دے دپاره د مؤمنانو ، او جواب دا دے چې بيشكه الله تعالى قادر دے پدى باندى چې ممكن كړى پدى باندى تيريدل او اسان ئې كړى دپاره د مؤمنانو ، تردى چې تيريږى به پدى باندى ځينې مؤمنان په شان د بريښنا تختونكى ، او ځينې به په شان د تيزى سيلۍ ، او ځينې به د تيز ګړه اَس په شان ، او د دينه په علاوه كيفيت سره لكه چې په حديث كښې راغلى دى.

تَشْرِيْحْ: قوله.و الحوض حق: غرض د ماتن رحمه الله عليه بله عقيده حقه ذكر كول دى چې وجود د «حوض كوثر» دے ، چې دا يو حوض دے په ميدان محشر كښې چې د جنت د «نهر الكوثر» نه ديته يو لختے راغلے دے او پديكښې ترينه اوبه جمع كيږى ، په ميدان محشر كښې به د هر يو پيغمبر ځانله ځانله حوض وى چې خپل نيكان اُمّتيان به د هغى نه سيراب كوى.

قوله: لقوله تعالى: غرض د شارح رحمه الله عليه دليل نقلى ذكر كوى د حوض كوثر د وجود دپاره ، چونكه دا عقيده هم د سمعياتُ سره تعلق ساتى ځكه ورله شارح رحمه الله عليه دليل نقلى ذكر كوى. د سورة الكوثر په اول آيت كښې باري تعالى فرمائي: {اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ} بيشكه مونږه در كړے دے تاته كوثر. بنا په يوه توجيه باندى د دينه مراد حوض كوثر دے. (۱) بيا په احاديث كښې د دى حوض عجيب او غريب كيفيات بيان شوى دى چې شارح رحمه الله عليه د هغى نه بعض ذكر كړى دى پدى قول سره چې «و لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ حوضى مسيرة شهر» يعنى د دى حوض ناشنا كيفيات او صفات دى مثلاً: د دغے حوض يو بازو د يوے مياشت په سفر اوږد دے ، يعنى د يوے مياشت په مقدار باندى پرى سفر كيدے شي. ټول كوټونه ئې يوشان دى ، يعنى دغه حوض مُربَّع دے. د دى اوبه د شودو نه ډيرى سپينې. او د مشك نه زياتے خوشبودارے دى. د ګبين نه زياتے خوږے دى. د واورى نه ډيرى يخے دى. كوزى او جيكونه ئې د اسمان د ستورو نه زيات دى. او دغه لوښى ئې په صفائى

(۱). د «اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ» ايت كريمه دوه توجيه او معنى كيدے شي: ۱ـ مراد د دينه نهر الكوثر او حوض الكوثر دے لكه امام بخارى رحمه الله حديث ذكر كړے دے : عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: لَمَّا عُرِجَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى السَّمَاءِ ، قَالَ: " أَتَيْتُ عَلَى نَهَرٍ ، حَافَتَاهُ قِبَابُ اللُّؤْلُؤِ مُجَوَّفًا ، فَقُلْتُ: مَا هَذَا يَا جِبْرِيلُ ؟ قَالَ: هَذَا الكَوْثَرُ " ﴿صحيح البخارى: ٦/ ١٧٨﴾ ۲ـ ابن العباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فرمائي: چې مراد د دينه خير كثير دے چې نهر كوثر او حوض كوثر ته هم شامل دے پدى شان چې دغه هم د خير مصداق دے او د دينه علاوه نور خيرونه هم الله تعالى وركړى دى. د دى توجيه تائيد هم رواية د بخارى شريف دے: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ، أَنَّهُ قَالَ: " فِي الكَوْثَرِ: هُوَ الخَيْرُ الَّذِي أَعْطَاهُ اللهُ إِيَّاهُ قَالَ أَبُو بِشْرٍ: قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ: فَإِنَّ النَّاسَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ نَهَرٌ فِي الجَنَّةِ ، فَقَالَ سَعِيدٌ: النَّهَرُ الَّذِي فِي الجَنَّةِ مِنَ الخَيْرِ الَّذِي أَعْطَاهُ اللهُ إِيَّاهُ. ﴿صحيح البخارى : ٦/ ١٧٨﴾

کښې د سپینو زرو نه زیات پرقیدونکې دی. یوځل چې د دغه حوض نه څوک اوبه وڅکی چرته به هم تګے نه شی. مبتدعینُ ته به د دی اوبه نه میلاویږی وغیره وغیره. چونکه نبی علیه السلام به د دی حوض نه په خپل لاس مبارک اُمتیانو ته اوبه ورکوی ؛ څکه رسول علیه السلام ته «ساقی الکوثر» هم ویلے کیږی.

قوله: و الصراط حق: غرض د ماتن رحمة الله علیه خو بله عقیده حقه ذکر کول دی چې وجود د «پلِ صِرَاط» دے.

أغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. تعریف د صراط به وکړی «و هُوَ جَسْرٌ» سره. ﴿۲﴾.. منکرین د دی عقیدے به ذکر کړی «و انکره اکثر المعتزلة» سره. ﴿۳﴾.. رد به وکړی په معتزلؤ باندی «و الجواب ان الله تعالی» سره.

قوله: و هو جسرٌ ممدودٌ: ۱ـ تعریف د پل صراط او د هغی بعض صفات ذکر کوی. چې دا یو پل دے د جهنم په شا باندی خور دے چې د ویښته نه نرے او د توری نه تیره دے ، ټول انسانان به پدی باندی تیریږی. حتی چې انبیاء کرام به پری هم تیریږی لکه باری تعالی فرمائی: {وَإِنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا} [مریم: ۷۱] یعنی هر څوک به پری ورځی. رسول علیه السلام فرمائی: چې اول به زه او زما امت تیر شی او بیا به نور امتونه تریږی ، څوک به په دغه ځائے کښې خبری نه شی کولے علاوه د انبیاء کرامُ نه او د هغوی وینا به هم صرف دا وی «اللّٰهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ» په دغه پل کښې کونډی غنے او نور رکاوټونه هم شته چې بعض خلق به په غنو او کونډو باندی خوږ شوی زخمی شوی تیر شی. (۱) دغه شان په پل صراط به تکه توره تیاره هم وی چې هر کس به د خپل ایمان او عمل په رڼرا باندی پوری وځی او منافقین کافران به مسلمانانُ ته درخواست د رڼرا وکړی چې منظور به نه شی. په سورة الحدید کښې الله تعالی دغه منظر ذکر کوی فرمائی: {يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا} [الحدید: ۱۳]. حتی چې مومنان به پوری وځی او د کفارو قدمونه به او خویږی او جهنم ته به پریوزی.

قوله: و انکره اکثر المعتزلة: ۲ـ منکرین د دی عقیدے اکثر معتزله دی د دوی رائی دا ده چې پلِ صراط په مطابقت د دغه صفات باندی نشته ؛ څکه چې پدی باندی تیریدل ممکن ندی ، او که ممکن شی هم ؛ نو د مؤمنانُ دپاره عذاب دے او تکلیف بما لا یطاق دے.

قوله: و الجواب ان الله تعالی: ۳ـ رد او جواب د معتزلؤ د عقیدے دے. حاصل ئی دا دے چې معتزله د خپل عادت موافق قیاس د عالَم غائب په عالَم شاهد کوی ، او د الله تعالی د قدرت کامله نه

---

(۱).. کما ورد فی الحدیث الطویل: عن ابی سعید الخدری یقول: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صلی الله علیه وسلم يَقُولُ: ثُمَّ يُضْرَبُ الْجِسْرُ عَلَى جَهَنَّمَ ، وَتَحِلُّ الشَّفَاعَةُ ، وَيَقُولُونَ : اللّٰهُمَّ سَلِّمْ ، سَلِّمْ قِيلَ : يَا رَسُولَ اللهِ ، وَمَا الْجِسْرُ ؟ قَالَ : دَحْضٌ مَزِلَّةٌ ، فِيهِ خَطَاطِيفُ وَكَلَالِيبُ وَحَسَكٌ تَكُونُ بِنَجْدٍ فِيهَا شُوَيْكَةٌ يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ ، فَيَمُرُّ الْمُؤْمِنُونَ كَطَرْفِ الْعَيْنِ ، وَكَالْبَرْقِ ، وَكَالرِّيحِ ، وَكَالطَّيْرِ ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ ، فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ ، وَمَخْدُوشٌ مُرْسَلٌ ، وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ، حَتَّى إِذَا خَلَصَ الْمُؤْمِنُونَ مِنَ النَّارِ الحدیث ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۱۱۵﴾

په غفلت کښې دی ؛ ځکه الله تعالی قادر دے پدی باندی چې په دغه پل باندی باوجود د دغه صفاتُ تیریدل ممکن کړی او مؤمنانُ ته ئې خو ډیر اسان کړی. حتی چې په روایات کښې راځی چې بعض مؤمنان به په دغه پل د اسمان د بریخ په شان تیریږی ، او بعض به د تیزے سیلئ ، بعض د تیز رفتار اس په شان او بعض به دومره کمزوری عمل واله وی چې د غتے ګوتے په مقدار به د هغے سره رڼا وی او تیر به شی. (۱)

بَيَانُ حَقِيَّةِ عَقِيْدَةِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ

﴿وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ﴾ لِاَنَّ الْاٰيَاتِ وَ الْاَحَادِيْثَ الْوَارِدَةَ فِىْ اِثْبَاتِهِمَا اَشْهَرُ مِنْ اَنْ تُخْفٰى وَ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى تَمَسَّكَ الْمُنْكِرُوْنَ بِاَنَّ الْجَنَّةَ مَوْصُوْفَةٌ بِاَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ هٰذَا فِىْ عَالَمِ الْعَنَاصِرِ مُحَالٌ وَ فِىْ عَالَمِ الْاَفْلَاكِ اَوْ فِىْ عَالَمٍ اٰخَرَ خَارِجٍ عَنْهُ مُسْتَلْزِمٌ لِجَوَازِ الْخَرْقِ وَ الْاِلْتِيَامِ وَ هُوَ بَاطِلٌ. قُلْنَا هٰذَا مَبْنِىٌّ عَلٰى اَصْلِكُمُ الْفَاسِدِ وَ قَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِ فِىْ مَوْضِعِهٖ. **ترجمه:** او جنت حق دے او وُور حق دے ؛ ځکه چې آیاتونه او احادیث وارده په اثبات د دی دواړو کښې ډیر مشهور دی د دینه چې پټ شی او زیات دی د دینه چې شمیر شی. دلیل نیولے دے منکرین چې بیشکه جنت موصوف دے پدی چې پلن والے د دے به په شان د پلن والی د اسمانونو او د زمکے دے ، او دا په عالم عناصر کښې محال دے او په عالم افلاک کښې یا په بل عالم کښې بهر د عالم افلاک نه مستلزم دے جواز د شلیدلو او جوختیدلو «خرق او التیام» لره او خرق او التیام باطل دے. مونږه وایو په جواب کښې چې دا بناء دے ستاسو په اصلِ فاسد باندی ، او بیشکه مونږه خبره کړی ده پدی باندی په خپل مناسب ځائے کښې.

تَشْرِيْحُ: قوله والجنة حق: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه بله عقیده حقه ذکر کوی د سمعیاتُ نه چې ثبوت د جنت او جهنم دے. ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عقیده کښې په دری دعوو سره بحث کوی. ۱۔ چې دا دواړه شته موجود دی کیفیت او مکان ئې مونږه ته معلوم ندے. مقصود پدی دعوی سره رد دے په فلاسفؤ باندی. ۲۔ دا چې جنت او جهنم اوس موجود دی دا نه چې روسته به پیدا کیږی. مقصود پدی دعوی سره رد دے په معتزلو باندی. ۳۔ دا چې جنت او جهنم به همیشه وی فنا نه قبلوی. مقصود پدی دعوی سره رد دے په جهمیه باندی.

اَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیه : ﴿۱﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی **«لان الایات»** سره. ﴿۲﴾.. دلیل د منکرین د دی دعوی به ذکر کړی **«تمسک المنکرون»** سره. ﴿۳﴾.. په دوی به رد وکړی **«قلنا هذا»** سره.

(۱).. عَنْ اَبِىْ سَعِيْدِ الْخُدْرِىِّ قَالَ يُعْرَضُ النَّاسُ عَلٰى جِسْرِ جَهَنَّمَ وَعَلَيْهِ حَسَكٌ وَكَلَالِيبُ وَخَطَاطِيفُ تَخْطَفُ النَّاسَ قَالَ فَيَمُرُّ النَّاسُ مِثْلَ الْبَرْقِ وَآخَرُونَ مِثْلَ الرِّيحِ وَآخَرُونَ مِثْلَ الْفَرَسِ الْمُجِدِّ وَآخَرُونَ يَسْعَوْنَ سَعْيًا وَآخَرُونَ يَمْشُونَ مَشْيًا وَآخَرُونَ يَحْبُونَ حَبْوًا وَآخَرُونَ يَزْحَفُونَ زَحْفًا ﴿مسند احمد : ۱۷/ ۲۹۵﴾

قوله: لان الایات: ۱۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ دلائل نقلیه ته اشاره کوی چې نصوص قرآنیه او احادیث نبویه دی او شارح رحمۃ اللہ علیہ پدیکښې دا دعوی کړی ده چې دا ډیر زیات مشهور دی پټ پنا ندی، او شمیره ئی هم ګرانه ده. او حقیقت هم دغه دے؛ ځکه چې قرآن کریم او کتب د احادیث ترینه ډک دی.

قوله: تمسک المنکرون: ۲۔ مراد د منکرین نه فلاسفه دی چې دوی وائی جنت او جهنم نشته. او د دوی په زُمره کښې هغه زنادقه خلق هم شامل دی چې هغوی د جنت او جهنم په وجود کښې تاویلات کوی چې جنت عبارت دے د خوشحالئ نه او جهنم عبارت دے د خفګان دنیوی نه. د دوی دلیل دا دے چې ستاسو قرآن وائی: **{وَسَارِعُوْا إِلٰى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ}** ﴿آل عمران: ۱۳۳﴾ پدی آیت کښې د جنت پلن والے د اسمانونو او زمکے د مجموعه پلن والی په مقدار خودلے شوے دے، او د هر شی طول د هغه د عرض نه زیات وی؛ نو معلومه شوه چې اوږد والے د جنت د اسمانونو او زمکو د مجموعه نه هم زیات دے. اوس تپوس کوو چې دا قسمه جنت په عالَم عناصر کښې یعنی عالَم سفلی کښې دے او که نه په عالَم افلاک یعنی عالَم علوی کښې یا د دینه بهر دے. شق اول باطل دے؛ ځکه چې داسی طول عرض واله جنت په عالَم عناصر کښې محال دے؛ ځکه چې دغه صفت واله جنت په عالَم سفلی کښې نه ځائے کیږی. او شق ثانی هم باطل دے؛ ځکه یو خو داسی صفت واله جنت په عالَم افلاک کښې هم نه شی ځائے کیدے، او دویم دا چې که په عالَم افلاک یا د دینه په بره عالَم کښې جنت وی؛ نو هغی ته به رسیدل بغیر د اسمان دِ شلیدلو نه ممکن نه وی او دا هم باطل ده؛ ځکه لازمیږی خرق او التیام «شلیدل او واپس جوختیدل» د افلاک او دا هم محال ده.

قوله: قُلْنَا هٰذَا مَبْنِيٌّ: ۳۔ رد د فلاسفؤ کوی حاصل ئی دا دے چې د جنت مقام خو اللہ تعالی ته معلوم دے چې کوم ځائے کښې دے خو که په بره عالَم یا د هغی نه بهر شی؛ نو شی دی څه بُعد نه لری. پاتی شوه استحاله د خرق او التیام الافلاک؛ نو دا ستا سو په اصل فاسد باندی بنا ده چې مونږه ئی تسلیم ته نه یو تیار، علاوه لا دا وایو چې خرق او التیام د افلاک جائز دے عقلًا هم او نقلًا هم. عقلًا خو دا چې ټول اجسام مُتماثل دی اوس په نورو اجسامُ کښې خرق او التیام راځی لکه اوبه، زمکه، لرګے وغیره شو؛ نو په افلاک کښې دی هم راشی. او نقلًا داسی چې په نصوص قطعیه سره خرق الافلاک ثابت دے کما قال تعالی: **{إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ}** [الانفطار: ۱] **{إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ}** [الانشقاق: ۱] وغیره.

﴿وَهُمَا﴾ أَيِ الْجَنَّةُ وَ النَّارُ ﴿مَخْلُوْقَتَانِ﴾ تَكْرِيْرٌ وَ تَاكِيْدٌ وَ زَعَمَ اَكْثَرُ الْمعتزلَةِ اَنَّهُمَا اِنَّمَا تُخْلَقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَنَا قِصَّةُ اٰدَمَ وَحَوَّاءَ وَ اِسْكَانُهُمَا الْجَنَّةَ وَالْاٰيَاتُ الظَّاهِرَةُ فِى اِعْدَادِهِمَا مِثْلُ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ وَ اُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ اِذْ لَا ضَرُوْرَةَ فِى الْعُدُوْلِ عَنِ الظَّاهِرِ فَاِنْ عُوْرِضَ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِى الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا. قُلْنَا يَحْتَمِلُ الْحَالَ وَالْاِسْتِمْرَارَ، وَلَوْ سُلِّمَ فَقِصَّةُ اٰدَمَ تَبْقٰى سَالِمَةً عَنِ الْمُعَارَضَةِ. قَالُوْا لَوْ كَانَتَا مَوْجُوْدَتَيْنِ الْاٰنَ لَمَا جَازَ هَلَاكُ اُكُلِ الْجَنَّةِ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اُكُلُهَا دَائِمٌ لٰكِنَّ اللَّازِمَ بَاطِلٌ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ فَكَذَا الْمَلْزُوْمُ. قُلْنَا لَا خِفَاءَ فِىْ اَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ دَوَامُ اُكُلِ الْجَنَّةِ بِعَيْنِهٖ وَاِنَّمَا

الْمُرَادُ بِالدَّوَامِ بِأَنَّهُ إِذَا فَنِيَ مِنْهُ شَيْءٌ جِيْءَ بِبَدَلِهِ وَ هٰذَا لَا يُنَافِي الْهَلَاكَ لَحْظَةً عَلٰى اَنَّ الْهَلَاكَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْفَنَاءَ بَلْ يَكْفِي الْخُرُوْجَ عن الإِنْتِفَاعِ بِهِ ، وَلَوْ سُلِّمَ فَيَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُرَادُ اَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ هَالِكٌ فِي حَدِّ ذَاتِهِ بِمَعْنٰى اَنَّ الْوُجُوْدَ الْإِمْكَانِيَّ بِالنَّظَرِ إِلَى الْوُجُوْدِ الْوَاجِبِيِّ بِمَنْزِلَةِ الْعَدَمِ. **ترجمة:** او دا دواړه يعنى جنت او جهنم پيدا دي اوس موجود دي دواړه. دا تكرار او تاكيد دے ، او گمان كړے دے معتزلو چې دا دواړه به پيدا كيږي په ورځ د جزاء باندې ، او زمونږه دپاره دليل قصه د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ او د حواء عليها السلام ده او د دوی اوخيدل په جنت كښې او هغه آياتونه هم دال دي چې ظاهر دي په تياريدلو د دې كښې لكه «أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ» او «أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِيْنَ» ځكه چې نشته دے څه ضرورت په اوړيدلو كښې د ظاهر معنى د دينه. پس كه معارضه وكړے شي د دې آيتونو سره په مثل د دې وينا د الله تعالى چې «تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا» نو مونږه وايو په جواب كښې چې دا احتمال لري د حال او استمرار ، او كه او منلے شي «چې استقبال مراد دے» ؛ نو پس قصه د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ باقي پاتې كيږي روغه د معارضے نه. وائي دوی كه چرته دا دواړه موجود وی اوس ؛ نو نه به وی ممكن هلاكت د ميوو د جنت ؛ د وجه د دې قول د الله تعالى نه «أُكُلُهَا دَائِمٌ وَ ظِلُّهَا» ميوی د جنت به هميشه وی او سوری د جنت هم ، ليكن لازم «تالی» باطل دے.د الله تعالى د دې وينا په وجه باندې چې هر شئ هلاكيدونكے دے علاوه د ذات د الله تعالى نه ، پس ملزوم «مقدم» ئې مثل دے ، مونږه وايو په جواب كښې چې نشته دے پټ والے پديكښې چې ندی ممكن دوام د ميوو د جنت بشخصه ، بلكه مراد د دوام نه دا دے چې بيشكه كله چې فنا شی يوه ميوه ؛ نو د هغې په بدل كښې به بله را وستلے شي ، او دا دوام منافي ندے د يو سيكند هلاک سره ؛ ځكه چې هلاک مستلزم فنا لره ندے بلكه كافي كيږي وتل د دې د فائدے اغستلو نه پدی سره ، او كه اومنو «چې هلاک مستلزم فنا لره دے» نو كيدے چې مراد «د كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» نه دا وی چې هر ممكن د خپل ذات په وجه باندې هلاكيدونكے دے پدی معنى سره چې وجود امكانی «د مخلوق وجود» د وجود واجبي «د الله تعالى د وجود» په مقابله كښې د عدم په درجه كښې دے.

تَشْرِيْحْ: قوله و هما اى الجنة: غرض د ماتن رحمة الله عليه پدی عبارت سره د جنت او جهنم په حق كښې دويمه عقيده حقه ذكر كوی چې وجود د جنت او جهنم دے فی الحال يعنى جنت او جهنم د اوس نه موجود او پيدا دی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. دفع د سوال به اوكړی «**تكرير**» سره. ﴿۲﴾.. منكرين د دې عقيدے به ذكر كړی «**و زعم اكثر المعتزلة**» سره. ﴿۳﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذكر كړی «**و لنا قصة آدم**» سره. ﴿٤﴾.. يو اعتراض د معتزلو به رانقل كړی په طريقے د معارضے سره «**فان عُوْرِضَ بِمِثْلِ**» سره. ﴿۵﴾.. جواب د معارضے به وركړی «**قلنا يحتمل**» سره. ﴿٦﴾.. دليل د معتزلو به ذكر كړی «**قالوا لو كانتا**» سره. ﴿۷﴾.. جواب به وكړی د استدلال د دوينه «**قلنا لا خفاء**» سره.

قوله: تكرير: ۱ـ د اعتراض حاصل دا دے چې ماتنه تا مخكښې او ويل چې «**الجنة حق و النار حق**» د دې دعوی نه دا معلومه شوه چې جنت او جهنم موجود دی ؛ نو دوباره دعوی كول چې «**موجودتان**» مستدرک او مكرر معلوميږی ؟ **جواب:** چې دا تكرار برائے تاكيد شوے دے چې په مخكښې دعوی سره نفس ثبوت د جنت او جهنم راغلے او پدی دعوی سره په بالفعل وجود د دې تصريح وشوه.

قوله: و زعم اکثر المعتزلة: ۲۔ مخالفین د دعوی اکثر معتزله دی د دوی عقیده دا ده چې جنت او جهنم اوس ندی موجود بلکه دا به عند قیام القیامة پیدا کیږی.

قوله: ولنا قصة آدم: ۳۔ دلائل د اهل السنة والجماعة ذکر کوی چې یو د هغی نه قصه د آدم عَلَیْہِ السَّلَام او حواء علیها السلام ده چې الله تعالی دوی ته حکم کړے دے «اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ» ﴿البقرة﴾ په دی قصه کښې تصریح ده چې آدم عَلَیْہِ السَّلَام او د هغه بی بی په جنت کښې اوسیدلی دی. اوس چې جنت موجود نه وی؛ نو دوی په کوم ځائے کښې اوسیدل وکړه؟ معلومه شوه چې جنت اوس هم مخلوق او موجود دے او چې جنت موجود شو؛ نو جهنم هم اوس مخلوق دے.

قوله: و الآيَاتُ الظَّاهِرَةُ: دویم دلیل نقلی ذکر کوی. چې هغه نصوص هم دال دی په وجود د جنت او جهنم باندی چې په هغی کښې تنصیص دے په دی باندی چې دا تیار دی لکه د جنت په باره کښې راځی: أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿آل عمران: ۱۳۳﴾ یعنی جنت تیار شوے دے دپاره د متقیانو. او د کافرانو په باره کښې راځی: وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿آل عمران: ۱۳۱﴾ ویریږئ د وور هغه نه چې تیار شوے دے دپاره د کافرانو.

قوله: إِذْ لَا ضَرُوْرَةَ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده. اعتراض دا دے چې دویم دلیل نقلی د اهل السنة والجماعة تام ندے؛ ځکه چې «أُعِدَّتْ» صیغه د ماضی ده خو په معنی د مضارع ده او ماضی په معنی د مضارع په کلام د باری تعالی کښې مستعمل ده د کمال تیقُّن په بنا باندی لکه: {وَنُفِخَ فِي الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ} ﴿الزمر: ۶۸﴾ دلته په «أُعِدَّتْ» کښې په ماضی سره تعبیر شوے دے د کمال تیقُّن په وجه باندی چې جنت او جهنم دومره یقینی دی لکه چې د مخکښې نه موجود او جوړ وی. **جواب:** چې ماضی په معنی د مضارع سره کیدل مجاز دے، او مجاز ته صیرورت په وخت د ضرورت د تعذر کښې کیږی او دلته په معنی حقیقی اغستو کښې څه تعذر نشته لهذا مونږه د ظاهر نه بلا ضرورته عدول نه شو کولے.

قوله: فان عورض بمثل قوله تعالى: ۴۔ د معتزلو معارضه رانقل کوی چې تاسو خو د نصوص نه دلیل پیش کړو چې په هغی کښې په صیغے د ماضی سره د جنت او د جهنم د تیارئ بیان دے، خو زمونږه سره د دی په مقابله کښې نص موجود دے چې په هغی کښې په صیغے د استقبال سره د جنت خبر ورکړے شوے دے الله تعالی فرمائی: تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴿القصص: ۸۳﴾ «دغه کور د آخرت دے چې مونږه به ئی وکرځوو د هغه کسانو دپاره چې اراده نه لری د تکبر او فساد کولو په زمکه کښې» پدی آیت کریمه کښې «نَجْعَلُهَا» صیغه د استقبال ده او «جعل» په معنی د «خلق» سره دے پس معلومه شوه چې دا پیدا کول به په آخرت کښې کیږی اوس نشته؟

قوله: قلنا يحتمل الحال: ۵۔ د معارضے نه دجواب حاصل دا دے چې «نَجْعَلُهَا» فعل مضارع د استقبال دپاره متعین نده بلکه احتمال د حال او استمرار هم لری لهذا معنی دا هم کیدے شی چې «دغه کور د آخرت دے چې اوس ئی مونږه کرځوو الخ» او دا کرځول به مستمرًا وی دا نه چې د څه وخته

پورې به وي او بيا به ختم شي. او دويم دا چې دلته «**جعل**» په معنی د «**خلق**» سره ندے بلکه دا احتمال هم لري چې په معنی د «**تمليک ، تخصيص**» سره شي. او «**اذا جآء الاحتمال بطل الاستدلال**» لهٰذا د دې آيت د هغه آيت سره هيڅ قسم تعارض نشته چې په هغې کښې په صيغه د ماضي سره د جنت د تيارئ خبر ورکړے شوے دے.

قوله ولو سُلم فقصة آدم: غرض د شارح رحمة الله عليه دويم جواب کول دي چې که او منم چې معارضه دې ثابته ده او «**نَجْعَلُهَا**» فعل مضارع په معنی د استقبال سره ده او «**جعل**» په معنی د «**خلق**» سره دے ؛ نو بيا جواب دا دے چې دا دواړه آيتونه متعارض واقع شو او قانون دا دے چې «**اذا تعارض الدليلان و لا ترجيح لاحدهما فتساقطا**» خو قصه د **آدم** عَلَيْهِ السَّلَام د معارضے نه محفوظه ده مونږه هغه په دليل کښې اخلو چې جنت د مخکښې نه تيار او موجود دے او ستاسو سره په خپله دعوی هډو دليل نشته د هغې په مقابله کښې.

قوله: قَالُوْا لو كانتا موجودتَيْنِ: ۶۔ دليل د معتزلؤ ذکر کوي. دا دليل د دوی په نمط د قياس استثنائي رفعي سره دے حاصل ئې دا دے چې دوی وائي: که جنت او جهنم اوس موجود وي ؛ نو نه به وي ممکن هلاکت د ميوو د جنت ليکن تالي باطل پس مقدم ئې مثل شو. شارح رحمة الله عليه وائي «**لكن اللازم باطل**» «**دليل الملازمة**» منصوصي دے ؛ ځکه باري تعالی فرمائي: {**مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِيْ وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا**} ﴿الرعد: ۳۵﴾ «صفت د جنت هغه چې لوظ ئې شوے دے متقيانو سره بهيږي به لاندې د دينه ولے ميوے ، د دې به هميشه وي او سورې د دې» «**دليل بطلان التالي**» هم منصوصي دے باري تعالی فرمائي: {**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**} ﴿القصص: ۸۸﴾ «هر يو شئ هلاکيدونکے دے علاوه د ذات د الله تعالی نه» حاصل د ملازمے او بطلان التالي دا دے چې که جنت د اوس نه موجود وي لکه چې د اهل السنة والجماعة عقيده ده ؛ نو ميوی او نعمتونه د جنت به هم د اوس نه موجود وي ، اوس مونږه تپوس کوو چې کله قيامت قائميږي او شپيلئ او وهلے شي ؛ نو دغه جنت او ميوے او نعمتونه به هلاکيږي که نه ؟ که وائي چې نه هلاکيږي ؛ نو باطل ده ؛ ځکه الله تعالی فرمائي: {**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**} پدې شان چې په «**كُلُّ شَيْءٍ**» کښې جنت او ميوے د جنت هم داخل دي. او که وائي چې هلاکيږي به ؛ نو هم باطل ده دوجه د قول د باري تعالی نه چې: **أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا** پدې آيت کښې تصريح ده پدې باندې چې د جنت ميوے او سورې به هميشه وي. کله چې شقين باطل شو پس د جنت وجود اوس هم باطل شو. پس معلومه شوه چې جنت او جهنم به د قيامت په ورځ پيدا کيږي د دې سره به تعارض ختم شي ؛ ځکه د **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ** مقصد به دا شي چې د قيامت د قيام نه به مخکښې هر شئ هلاک شي او جنت جهنم به د قيام قيامت نه پس پيدا شي چې د «**أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا**» په بنا به بيا نه هلاکيږي لهٰذا تعارض دفع شو.

قوله: قلنا لا خفآء في انه: ۷۔ شارح رحمة الله عليه معتزلؤ ته جواب کوي دا جواب په مختلفو طريقو سره کوي. ۱۔ نه منم تعارض د آيتين ؛ ځکه چې دوام په دوه قسمه دے ۱۔ «**دوام شخصي**» دا ديته وائي چې شئ بعينه باقي وي. ۲۔ «**دوام نوعي**» دا ديته وائي چې افراد د شئ ختميږي خو نوع ئې برقرار

وی، مثلاً: د جنت ونے به وی خو میوی به ئی ختمیږی او بیا به کیږی. اوس د «أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» نه مراد دوام شخصی، فردی ندے؛ ځکه بیا خو به جنتیان په جنت کښې دغه میوے نه شی خوړلے هسی به ورته کوری. بلکه دوام نوعی دے پدی شان سره چې جنتی یوه دانه وشوکوی؛ نو سمدس به د هغی نوع بله دانه ونیسی. او دوام نوعی د هلاکت لَحْظَةً سره منافی ندے بلکه د هلاکت دائمًا سره منافی دے او هغه راغلے ندے.

قوله: علی ان الهلاک: دا دویم جواب دے چې که مراد په «أُكُلُهَا دَائِمٌ» کښې دوام شخصی او فردی هم شی؛ نو بیا هم تعارض بین الآیتین نشته؛ ځکه چې په «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» کښې د هلاکت نه فنا او معدوم کیدل ندی مراد بلکه مراد د دینه وتل دی د انتفاع نه پدی شان چې ماده به باقی وی خو قابل د انتفاع به نه وی. او هلاکت پدی معنی سره په کلام د عربو کښې شائع دے مثلاً: په لوخی کښې ترکاری پرته ده خو سره شوی ده او خوړلے کیږی نه؛ نو عرب وائی: «هلک الطعام» د دی مطلب هم دغه دے چې ماده د طعام شته خو قابل د انتفاع نده. لهذا د «أُكُلُهَا دَائِمٌ» معنی دا شوه چې هره میوه د جنت د مادے په اعتبار سره دائمه ده. او د «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» معنی دا شوه چې د خه تائم دپاره به قابل د انتفاع نه وی. پدی توجیه سره د آیتین تعارض ختم شو.

قوله: و لو سلم فیجوز: دریم جواب کوی. او دا جواب په تسلیم د ماقبل سره دے چې که اومنو چې هلاکت په معنی د فنا او عدم سره دے؛ نو بیا جواب دا دے چې د «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» معنی او مقصد دا دے چې د الله تعالی واجب الوجود نه علاوه څومره موجودات، ممکنات دی اګر چې جنت او د هغی میوی ولی نه دی خو په مقابله د واجب تعالی کښې د هغی وجود په منزله د عدم او نشت دے ګویه کښې د دوی وجود دومره ضعیف دے چې سره د دینه چې موجودات دی خو لکه چې معدوم دی؛ ځکه چې ممکنات فانی او الله تعالی واجب الوجود دے. لهذا د «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» معنی او مقصد هم هغه دے کوم چې د سورة رحمن د {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} ﴿الرحمن: ٢٦، ٢٧﴾ دے.

﴿**بَاقِيَتَانِ لَاتَفْنَيَانِ وَلَا يَفْنٰى اَهْلُهُمَا**﴾ **اَیْ دَائِمَتَانِ لَا يَطْرَءُ عَلَيْهِمَا عَدَمٌ مُسْتَمِرٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِیْ حَقِّ الْفَرِيْقَيْنِ خَالِدِيْنَ فِيْهَا اَبَدًا وَ اَمَّا مَا قِيْلَ مِنْ اَنَّهُمَا تَهْلِكَانِ وَلَوْ لَحْظَةً تَحْقِيْقًا لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ فَلَا يُنَافِى الْبَقَاءَ بِهٰذَا الْمَعْنٰى لِاَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ اَنَّهٗ لَا دَلَالَةَ فِى الْاٰيَةِ عَلَى الْفَنَاءِ، وَ ذَهَبَتِ الْجَهْمِيَّةُ اِلٰى اَنَّهُمَا تَفْنَيَانِ وَيَفْنٰى اَهْلُهُمَا وَهُوَ قَوْلٌ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَ الْاِجْمَاعِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ شُبْهَةٌ فَضْلًا عَنْ حُجَّةٍ.** **ترجمه:** باقی به وی جنت او جهنم دا به نه فنا کیږی او نه به د دی اوسیدونکی فنا کیږی، یعنی همیشه به وی دواړه نه به طاری کیږی په دی باندی همیشه نشت والے؛ د وجه د وینا د الله تعالی نه په حق د دواړو ډلو «جنتیان، جهنمیان» کښې: همیشه به وی پدیکښې همیشه، او هر چې هغه چې ویلے کیږی چې دا دواړه به هلاکیږی اګر چې یو سکند ولی نه وی دپاره د ثابتولو د دی قول د الله تعالی: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ؛ نو دا پدی معنی سره د بقا منافی ندی؛ ځکه چې تا مخکښې پیژندلی دی چې نشته دے دلالت د آیت کریمه په فنا باندی، او تګ کړے دے جهمیز دیته چې دا دواړه به فنا کیږی او فنا کیږی به اهل د دی، او دا داسی وینا ده چې مخالف ده د کتاب او سنت او اجماع نه او نشته دے پدی باندی څه کمزورے دلیل پاتی لا قوی دلیل.

تَشْرِيْح: قوله: بَاقِيَتَانِ لَا تَفْنَيَانِ: غرض د ماتن رحمة الله عليه د جنت او جهنم متعلق دريمه عقيده ذكر كوي چې جنت اوجهنم به هميشه وي فنا به پرې نه راځي. دغه شان د جنت نعمتونه ، او اُوخيدونكي د جنت. او د جهنم عذابونه او اوخيدونكي د جهنم به هم هميشه وي نه به پرې فنا راځي او نه به مرګ وي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه: ﴿١﴾.. د بقاء معنى به ذكر كړي دپاره د فع د اعتراض «**اى دائمتان**» سره. ﴿٢﴾.. دليل د اهل السنة والجماعة به ذكر كړي «**القوله تعالى**» سره. ﴿٣﴾.. مخالفين د دى عقيدے او د هغوى دعوى به ذكر كړي «**و ذهبت الجهمية**» سره. ﴿٤﴾.. رد به وكړي په دوى باندى «**و هو قول مخالف**» سره.

قوله: اى دائمتان: ١ـ د بقاء معنى او تفسير كوى چې مراد د بقاء نه دوام دے. باعث على هذا التفسير په شارح رحمة الله عليه باندى دفع د اعتراض ده چې روسته ئې په «**و اَمّا ماقيل من انّهما**» عبارت سره ذكر كوى. چې دا عقيده صحيح نده چې جنت او جهنم به هميشه وى ؛ ځكه چې دا عقيده د قرآن كريم د آيت «**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ**» سره منافى ده ؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه معنى وكړه چې «**اى دائمتان لا يطرء عليهما عدم مستمر**» چې په جنت او جهنم باندى عدم مستمرّه نه طارى كيږى چې هميشه دپاره ئې وجود ختم شى. البته هلاكت لحظى پرى راتلے شى دپاره د تحقيق او ظهور د «**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهُ**» خو هلاكت لحظى منافى ندے د دوام استمرارى سره. علاوه لا دا هم وايو چې مخكښې واضح شوه چې په آيت كريمه كښې د دى هيڅ دليل نشته چې هلاكت به معنى د فنا باندى دے كما مر.

قوله: لقوله تعالى: ٢ـ شارح رحمة الله عليه د اهل السنة والجماعة دليل نقلى ذكر كوى د قرآن كريم نه چې واضح دے. د دينه علاوه د احاديث نه هم د اهل السنة والجماعة په موقف باندى واضح او صريح دلائل موجود دى. (١)

قوله: وَ ذَهَبَتِ الْجَهْمِيَّةُ: (٢) ٣ـ مخالفين د دى عقيدے جهميه دى چې دوى وائى: جنت ، جهنم او د دى اهل به فنا كيږى.

---

(١) .. كما فى حديث مسلم رحمة الله عليه: عَنْ أَبِى سَعِيدٍ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُجَاءُ بِالْمَوْتِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، كَأَنَّهُ كَبْشٌ أَمْلَحُ ، زَادَ أَبُو كُرَيْبٍ فَيُوقَفُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ ، وَاتَّفَقَا فِى بَاقِى الْحَدِيثِ ، فَيُقَالُ : يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ هَلْ تَعْرِفُونَ هٰذَا ؟ فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ وَيَقُولُونَ : نَعَمْ ، هٰذَا الْمَوْتُ ، قَالَ : وَيُقَالُ : يَا أَهْلَ النَّارِ هَلْ تَعْرِفُونَ هٰذَا ؟ قَالَ فَيَشْرَئِبُّونَ وَيَنْظُرُونَ وَيَقُولُونَ : نَعَمْ ، هٰذَا الْمَوْتُ ، قَالَ فَيُؤْمَرُ بِهِ فَيُذْبَحُ ، قَالَ : ثُمَّ يُقَالُ : يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ ، وَيَا أَهْلَ النَّارِ خُلُودٌ فَلَا مَوْتَ ﴿صحيح مسلم : ٨/ ١٥٢﴾ و فى حديث آخر عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ ، وَأَبِى هُرَيْرَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : يُنَادِى مُنَادٍ : إِنَّ لَكُمْ أَنْ تَصِحُّوا فَلَا تَسْقَمُوا أَبَدًا ، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَحْيَوْا فَلَا تَمُوتُوا أَبَدًا ، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَشِبُّوا فَلَا تَهْرَمُوا أَبَدًا ، وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَنْعَمُوا فَلَا تَبْأَسُوا أَبَدًا فَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: {وَنُودُوا أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ}. ﴿صحيح مسلم : ٨/ ١٤٨﴾

(٢).. هم اصحاب جهم بن صفوان. و هو ابو حرز الراسبى حامل لوآء الجهمية مولاهم السمرقندى من اهل خراسان ظهر فى مائة الثانية من الهجرة و قدت ظهرت بدعته بترمذ ، وهو من الجبرية الخالصة ذهب الى ان الانسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور بما يخلقه الله تعالى من الافعال على حسب ما يخلقه فى سائر الجمادات ، و هو الكاتب المتكلم أس الضلالة و رأس الجهمية كان صاحب ذكآء وجدال ، وكان اول من ابتدع القول بخلق القرآن و تعطيل الله تعالى عن الصفات وينزه البارى عنها بزعمه ، و يقول ان الله تعالى فى الامكنة كلها ، و يقول الجنة و

قوله: و هو قول مخالف: ٤۔ د دوی د عقیدے رد کوی چې دا عقیده مخالف ده د قرآن او سنت نه، او د دوی سره پدی باندی څه کمزورے دلیل نشته پاتی لا دا چې قوی دلیل شی ورلره.

حُكْمُ مَنِ ارْتَكَبَ الْكَبِيْرَةَ

﴿وَالْكَبِيْرَةُ﴾ وَقَدِ اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَاتُ فِيهَا فَرَوَى ابْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَنَّهَا تِسْعَةٌ الشِّرْكُ بِاللهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالزِّنَا وَالْفِرَارُ عَنِ الزَّحْفِ وَالسِّحْرِ وَاَكْلِ مَالِ الْيَتِيمِ وَعُقُوْقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ وَ الْإِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ. وَ زَادَ اَبُوْهُرَيْرَةَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ اَكْلُ الرِّبَا. وَزَادَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ السَّرِقَةَ وَشُرْبُ الْخَمْرِ، وَقِيْلَ كُلُّ مَا كَانَ مَفْسَدَتُهُ مِثْلَ مَفْسَدَةِ شَيْءٍ مِمَّا ذُكِرَ اَوْ اَكْثَرَ مِنْهُ، وَ قِيْلَ كُلُّ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوْصِهِ، وَقِيْلَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ اَصَرَّ عَلَيْهَا الْعَبْدُ فَهِيَ كَبِيْرَةٌ وَكُلُّ مَا اسْتَغْفَرَ عَنْهَا فَهِيَ صَغِيْرَةٌ، وَقَالَ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ: وَالْحَقُّ اَنَّهُمَا اِسْمَانِ اِضَافِيَانِ لَا يُعْرَفَانِ بِذَاتِهِمَا فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ اُضِيْفَ اِلٰى مَا فَوْقَهَا فَهِيَ صَغِيْرَةٌ وَاِنْ اُضِيْفَتْ اِلٰى مَا دُوْنَهَا فَهِيَ كَبِيْرَةٌ. وَالْكَبِيْرَةُ الْمُطْلَقَةُ هِيَ الْكُفْرُ اِذْ لَا ذَنْبَ اَكْبَرُ مِنْهُ، وَبِالْجُمْلَةِ الْمُرَادُ هٰهُنَا اَنَّ الْكَبِيْرَةَ الَّتِيْ هِيَ غَيْرُ الْكُفْرِ. ﴿لَا تُخْرِجُ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ مِنَ الْاِيْمَانِ﴾ لِبَقَاءِ التَّصْدِيْقِ الَّذِيْ هُوَ حَقِيْقَةُ الْاِيْمَانِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ حَيْثُ زَعَمُوْا اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَهٰذَا هُوَ الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ عِنْدَهُمْ جُزْءٌ مِنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ. ﴿وَلَا تُدْخِلُهُ﴾ اَيِ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ ﴿فِي الْكُفْرِ﴾ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَاِنَّهُمْ ذَهَبُوْا اِلٰى اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ بَلِ الصَّغِيْرَةِ اَيْضًا كَافِرٌ وَ اَنَّهُ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْاِيْمَانِ وَالْكُفْرِ. ترجمة: «او کبیره» د دی په باره کښې روایات مختلف دی پس روایت کړے دے عبد الله بن عمر رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ چې دا نهه دی. شریک جوړول د الله تعالی سره، وژل د نفس په ناحقه، پاکدامنے خزی لره ویشتل په زنا باندی، زنا کول، تختیدل د میدان جنګ نه، سحر جادو، خوړل د مال د یتیم، د مسلمان مور او پلار نافرمانی کول، په حرم کښې کجروی «د ګناه کار» کول. او زیات کړی ده ابو هریره رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ خوراک د سود. او زیاد کړے دے ورسره علی رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ غلا، او څکل د شرابو. او ویلی دی چې هر هغه ګناه چې فساد د هغے په شان د فساد د مذکور اشیآءَ وی یا د دینه زیات وی. او ویلے شی چې هر هغه ګناه چې یره ورکړی وی په هغی باندی شارع خاصکر، او چا ویلی دی هر هغه ګناه چې همیش کبری کوی په هغی باندی بنده پس هغه کبیره ده او هر هغه ګناه چې بخنه غواړی د هغی نه بنده پس هغه صغیره ده، او

النار يفنيان و يفنى اهلها. كان الجهم كثير الجدال و الخصومات الا انه ليس له بصر بعلم الحديث و لم يكن من المهتمين به اذ شغله علم الكلام عن ذلک، قال ابن حزم الظاهری وكان يذهب الى مسجد مقاتل بن سليمان «المفسر الشهير» ليناظره فى التجسيم حيث كان مقاتلا بعكس الجهم تماما يميل الى التشبيه، و كان يقول الايمان عقد بالقلب و ان تلفظ بالكفر. قيل قتله سلم بن احوز لانكاره ان الله تعالى كلّم موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ. وجاء فى شرح الطحاوية لابن ابى العز الحنفي و كان جهم هذا قد ترک الصلوة اربعين يوما شكًّا فى ربه وكان ذلک لمناظرته قومًا من المشركين يقال لهم «السمنية» من فلاسفة الهند الذين ينكرون من العلم ما سوى الحسيات. فقد قالوا له : يا جهم هذا ربک الذى تعبده هل يُرى او يشم او يذاق او يلمس ؟ فقال : لا . فقالوا هو معدوم. فبقى اربعين يوما لا يعبد شيئا، ثم لما خلا قلبه من معبود يؤلهه نقش الشيطان اعتقادا فقال: انه الموجود المطلق و نفى جميع الصفات، قيل و كان جهم بن صفوان و مقابله سليمان بخراسان طرفى نقيض، هذا يبالغ فى النفى و التعطيل و هذا يسرف فى الاثبات و التجسيم فيقول جهم ان الله تعالى هو جسمٌ ولحمٌ و دمٌ على صورة الانسان و العياذ بالله. و يقول ابن كثير رحمه الله : ثم ما لبس جهم حتى قتله سلم بن احوذ امير خراسان من بنى امية بمقالته هذه فانكر عليه الوالى فضرب عنقه سنة ثمان و عشرين و مائة. وقد اخذ مقالته هذه بشر بن غياث المريسى ابو عبد الرحمن شيخ المعتزلة قبحه الله و قبح من أخذ عنه، وهو احد من اضلّ المامون و اليه تنسب المريسية من المرجئة. ﴿انظر البداية والنهاية، التاريخ للطبرى، الكامل فى التاريخ، دلائل التوحيد، شرح العقيدة الطحاوية لابن ابى العز الحنفى﴾

ویلې دی صاحب الکفایه: چې حقه خبره دا ده چې دا دواړه اضافي نومونه دي ذاتي تعریف ئې نه کیږي، پس هره گناه چې نسبت ئې بره گناه ته وشي پس دا صغیره ده، او که نسبت ئې لاندې ته وشي پس دا کبیره ده، او کبیره مطلقه کفر دے؛ ځکه چې د دینه بره بله غټه گناه نشته. او حاصل دا چې دلته «په متن کښې» مراد هغه کبیره ده چې علاوه د کفر نه ده. «نه اوباسي بنده لره د ایمان نه» د وجه د بقاء د تصدیق هغه نه چې هغه حقیقت د ایمان دے خلاف ثابت دے معتزلو لره، ځنګه چې هغوی گمان کړے دے چې مرتکب د کبیره نه مؤمن دے او نه کافر دے، او دا هغه منزله ده په مینځ د منزلتین کښې بنا پدې چې اعمال د دوی په نیز باندې جزء دی د حقیقت د ایمان نه، «او نه داخلوی بنده لره» یعنی مؤمن بنده لره «په کفر کښې» خلاف ثابت دے خوارجُ لره؛ ځکه چې دوی تګ کړے دے دیته چې مرتکب د گناه کبیره بلکه د گناه صغیره هم کافر دے او شان دا دے چې نشته دے واسطه په مینځ د ایمان او کفر کښې.

تَشْرِیْحْ: ربط: غرض د ماتن رحمه الله علیه پدې عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائی «**مسئلة حکم مرتکب الکبیرة**» ماتن رحمه الله علیه د دی حکم ذکر کوی روسته او په هغې کښې اختلاف ته اشاره کوی، او رد به وکړی په مخالفین باندې.

قوله: قد اختلفت الروایات: شارح رحمه الله علیه تعین د گناه کبیره کوی پدې شان چې مختلف اقوال د علمآء به ذکر کړی او تحریر د محل النزاع به هم وکړی.

قوله: کل ما کان مفسدته: د مماثلت مثال لکه: «**عقوق الوالدین المسلمین**» گناه کبیره حساب شوی ده؛ نو «**عقوق الاساتذة**» به هم کبیره وی؛ ځکه د دواړو فساد یو شان دے. او د زیادت مثال لکه: «**سَرَقَه**» په کبائرُ کښې مخکښې ذکر شوه؛ «**نو قطع الطریق**» په طریق اولی سره کبیره شوه؛ ځکه چې په ډاکه کښې د غلا سره سره نور مفاسد هم شامل دی.

قوله: کل ما توعد علیه الشارع: دا د کبیره بل تعریف دے چې هغه گناه چې د شریعت د طرف نه د هغې په باره کښې خصوصي وعید نقل وی هغه کبیره ده مثلاً: د زنده سر د تصویر په باره کښې د شارع د طرف نه خصوصي وعید دے رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ فرمائی: **إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْمُصَوِّرُوْنَ.** ﴿متفق علیه﴾ یا د مسبل الازار، چوغلخور، او په معاملات کښې د دروغ ویونکی په باره کښې وعید دے رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ فرمائی: «**ثَلَاثَةٌ لَا يُكَلِّمُهُمُ اللهُ ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، وَلَا يُزَكِّيهِمْ ، وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ قُلْتُ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللهِ قَدْ خَابُوا وَخَسِرُوا ؟ فَأَعَادَهَا ثَلَاثًا قُلْتُ: مَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللهِ خَابُوا وَخَسِرُوا ؟ فَقَالَ: «الْمُسْبِلُ ، وَالْمَنَّانُ ، وَالْمُنَفِّقُ سِلْعَتَهُ بِالْحَلِفِ الْكَاذِبِ - أَوِ الْفَاجِرِ**» ﴿سنن ابی داود: ٤/ ٥٧﴾. معلومه شوه چې دا ټول کبائر دی.

قوله: کل معصیة اَصَرَّ علیها العبد: دا بل تعریف دے چې بعض علمآء وائی: هغه گناه چې په هغې باندې بنده همیش کیږی کوی کبیره ده اګر چې فی نفسه هغه وړه گناه وی، او هغه گناه چې پس د ارتکاب نه ترینه بنده توبه او باسی صغیره ده اګر چې فی نفسه کبیره وی. یعنی اصرار علی الذنب گناه صغیره کبیره کرځوی او استغفار عن الذنب گناه کبیره صغیره کرځوی. هم پدې وجه یوه مقوله منسوبه ده عمر او عباس رَضِیَ اللهُ عَنْهُمَا ته چې «**لَا صَغِيْرَةَ مَعَ الْإِصْرَارِ وَ لَا كَبِيْرَةَ مَعَ الْإِسْتِغْفَارِ**».

قوله: وَ قَالَ صَاحِبُ الكِفَايَةِ: یعنی گناه کبیره او صغیره دواړه اضافي نومونه دي مستقلاً د دې تعریف حقیقي نه شي کیدې بلکه یوه گناه هم صغیره او هم کبیره کیدې شي په نسبتونو سره مثلاً: چا لره په لرګی ، ډانګی باندی سَرْ ماتول په ناحقه سره په نسبت د وژلو د هغه صغیره ده او په نسبت د سپیړې وهلو کبیره ده.

قوله: و بالجملة المراد: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره څو يو تحرير د محل النزاع کول دي ، او دويم دفع د اعتراض ده. چې مذهب د اهل السنة و الجماعة په باره د مرتکب الکبيره کښې باطل دې ؛ ځکه چې دوی په ارتکاب د کبيره سره بنده لره د ايمان نه خارج او په کفر کښې داخل نه وائی حلانکه کبيره مطلقه خو کفر دې او کافر خو بالاتفاق د ايمان نه خارج او په کفر کښې داخل دې ؟ **جواب:** دلته په مقام د اختلاف کښې مراد د کبيره نه مطلق کبيره نده بلکه بنا بر هر تعريف هغه کبيره ده چې علاوه د کفر نه ده.

قوله: لا تخرج العبد: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد کول دي په معتزلؤ باندی او اختلاف ته اشاره کول دي په حکم د مرتکب د گناه کبيره کښې چې پديکښې دری مذاهب دی. ۱۔ د اهل السنة والجماعة مذهب دا دې چې مرتکب د کبيره که تائب وی او که غير تائب وی د ايمان نه خارج ندې او په کفر کښې داخل ندې بلکه تر څو پورې چې ئی توبه نه وی ويستلې ؛ نو فاسق او فاجر دې. ۲۔ د معتزلؤ مذهب دا دې چې مرتکب الکبيره من غير توبةٍ خارج عن الايمان دې خو داخل فی الکفر ندې بلکه د ايمان او د کفر په مينځ کښې دې. ۳۔ د خوارج مذهب دا دې چې مرتکب الکبيره د ايمان نه خارج دې او په کفر کښې داخل دې. ماتن رحمۃ اللہ علیہ په «**لا تخرج العبد المؤمن من الايمان**» عبارت سره رد کوی په معتزلؤ او خوارجُ باندی.

قوله: لبقآء التصديق: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ: د اهل السنة و الجماعة دليل ذکر کوی اجمالاً او دا ښائی چې دا اختلاف بنائی اختلاف دې حقيقي ندې ؛ ځکه چې اصل اختلاف په تعريف د ايمان کښې دې لکه چې روسته را روان دې. حاصل د استدلال دا دې چې مرتکب د کبيره خارج عن الايمان ځکه ندې چې د ده تصديق شته چې هغه حقيقت د ايمان دې عند اهل الحق او اعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان ندی چې د دې په کمی ، ترک او فوت سره بنده د ايمان نه خارج شي. بلکه سره د گناه کبيره کولو نه به بيا هم مؤمن وی ؛ ځکه چې تصديق قلبی برقرار دې.

قوله: خلافا للمعتزلة: شارح رحمۃ اللہ علیہ مذهب او دعوی د معتزلؤ ذکر کوی او اجمالاً د هغوی دليل ذکر کوی. د دوی دعوی دا ده چې مرتکب د کبيره خارج عن الايمان دې او په کفر کښې داخل ندې بلکه بين الکفر والايمان دې ، دوی منزله بين المنزلتين ثابتوی. دوی وائی: اعمال جزء من حقيقة الايمان دی لهذا په ارتکاب د کبيره سره د بنده نه د اجتناب عن الحرام عمل فوت شو چې جزء من الايمان وو او فوات د جزء مستلزم کرځی فوات د کل لره لهذا مرتکب د کبيره د ايمان نه بهر شو. البته په کفر کښې ندې داخل ؛ ځکه چې د دخول فی الکفر دپاره عدم

الایمان کافی ندے بلکه د دی سره به جحود او انکار عن الشرائع هم متحقق شی هله به بنده کافر کیږی او دا خو د ده نه متحقق ندے.

قوله: و هذا هو المنزلة بین: د منزله بین المنزلتین معنی او تشریح قاضی عبد الجبار المعتزلی کوی چې د دی عبارت مقصد دا دے چې د صاحب الکبیرة دپاره «**اسمٌ بَیْنَ الْإِسْمَیْنِ ، او حُکْمٌ بَیْنَ الْحُکْمَیْنِ**» دے ، یعنی لکه څنګه چې یو شئ بین الشئین وی پدی شان چې نه په دغه شیئین کښې د یو د جنس نه وی او نه د بل د جنس نه وی ؛ نو صاحب الکبیره هم داسی دے چې د ده جدا نوم او حکم دے چې نه مؤمن دے او نه کافر دے. پس نه د ده منزله منزلة الکافر ده او نه ئې منزله منزلة المؤمن ده بلکه د ده منزله منزلة الفاسق ده. خو دا خبره د یاد قابله ده چې دا مذهب د معتزلؤ په حق د صاحب الکبیره کښې فی الدنیا دے لا فی الآخرة ؛ ځکه حکم اخروی د ده معلوم دے چې دے به مخلد فی النار او معذب وی **کا لکافرین و لیس عذابه اخف من الکافر.**

قوله: و لا تدخله فی الکفر: پدی عبارت سره غرض د ماتن رحمة الله علیه رد کول دی په خوارج باندی چې هغوی مرتکب د کبیره خارج عن الایمان او داخل فی الکفر ګنړی ، دوی د واسطه بین الکفر و الایمان ندی قائل. د وی هم وائی: چې اعمال جزء دی د حقیقت د ایمان نه چې په ارتکاب د کبیره سره بنده د دینه خارج شو ، او کفر چونکه عبارت دے د عدم الایمان نه لهذا مرتکب د کبیره داخل فی الکفر شو.

﴿تنبیه﴾ مسئلة الایمان روسته مفصله را روانه ده چې په هغی کښې به تفصیل د دی وشی چې ایمان د څه نه عبارت دے ، مرکب دے که بسیط دے ، او د اعمال د ایمان سره څه حیثیت دے.

لَنَا وُجُوهٌ الاوَّلُ مَا سَیَجِیءُ مِنْ اَنَّ حَقِیْقَةَ الْإِیْمَانِ هُوَ التَّصْدِیْقُ الْقَلْبِیُّ فَلَا یَخْرُجُ الْمؤمِنُ عَنِ الْإِتِّصَافِ بِهِ اِلَّا بِمَا یُنَافِیْهِ وَ مُجَرَّدُ الْإِقْدَامِ عَلَی الْکَبِیْرَةِ لِغَلَبَةِ شَهْوَةٍ اَوْ حَمِیَّةٍ اَوْ اَنَفَةٍ اَوْ کَسْلٍ خُصُوْصًا اِذَا اقْتَرَنَ بِهِ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزْمُ عَلَی التَّوْبَةِ لَا یُنَافِیْهِ ، نَعَمْ اِذَا کَانَ بِطَرِیْقِ الْإِسْتِحْلَالِ وَالْإِسْتِخْفَافِ کَانَ کُفْرًا لِکَوْنِهِ عَلَامَةً لِلتَّکْذِیْبِ وَلَا نِزَاعَ فِیْ اَنَّ مِنَ الْمَعَاصِیْ مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ اَمَارَةً لِلتَّکْذِیْبِ وعُلِمَ کَوْنُهُ کَذٰلِکَ بِالْاَدِلَّةِ الشَّرْعِیَّةِ کَسُجُوْدِ الصَّنَمِ وَ اِلْقَاءِ الْمُصْحَفِ فِی الْقَاذُوْرَاتِ وَالتَّلَفُّظِ بِکَلِمَاتِ الْکُفْرِ وَنَحْوِ ذٰلِکَ مِمَّا ثَبَتَ بِالْاَدِلَّةِ اَنَّهُ کُفْرٌ. وَ بِهٰذَا یَنْحَلُّ مَا یُقَالُ: اِنَّ الْإِیْمَانَ اِذَا کَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصْدِیْقِ وَ الْإِقْرَارِ یَنْبَغِیْ اَنْ لَا یَصِیْرَ الْمؤمِنُ الْمُقِرُّ الْمُصَدِّقُ کَافِرًا بِشَیْءٍ مِنْ اَفْعَالِ الْکُفْرِ وَ اَلْفَاظِهِ مَا لَمْ یَتَحَقَّقْ مِنْهُ التَّکْذِیْبُ اَوِ الشَّکُّ. الثَّانِیْ الْاٰیَاتُ وَالْاَحَادِیْثُ النَّاطِقَةُ بِاِطْلَاقِ الْمؤمِنِ عَلَی الْعَاصِیْ کَقَوْلِهِ تَعَالٰی: یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی وَقَوْلِهِ تَعَالٰی : یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا تُوْبُوْا اِلَی اللهِ تَوْبَةً نَصُوْحًا وَقَوْلِهِ تَعَالٰی: وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا الاٰیة ، وهِیَ کَثِیْرَةٌ. الثَّالِثُ اِجْمَاعُ الْاُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِیِّ اِلٰی یَوْمِنَا هٰذَا بِالصَّلٰوةِ عَلٰی مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَیْرِ تَوْبَةٍ وَ الدُّعَاءِ وَ الْإِسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِارْتِکَابِهِمُ الْکَبَائِرَ بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلٰی اَنَّ ذٰلِکَ لَا یَجُوْزُ لِغَیْرِ الْمؤمِنِ. **ترجمه:** زمونږه دپاره څه دلائل دی. اول دلیل دا چې نیز دی به راشی چې بیشکه حقیقت د ایمان صرف تصدیق قلبی دے پس نه به اوباسی مؤمن لره د متصف کیدلو نه په ایمان سره مګر په هغه

څه چې منافي وي د تصديق سره ، او صرفِ اقدام په ګناه کبيره باندې د غلبې د شهوت يا د غيرت يا د شرم واله ننګ يا د سُستئ په وجه سره خاصکر چې يو ځائے وي د دې سره يره د عذاب او اميد د معافئ او مظبوط قصد د توبې ندے منافي د تصديق قلبي سره ، او کله چې وي دا ارتکاب په طريقے د حلال ګنړلو سره ګناه لره يا د سپکاوي په نيت ؛ نو دا به کفر وي ؛ ځکه چې دا علامه د تکذيب ده. او نشته څه جګړه پديکښې چې بعض د ګناهونو نه هغه دي چې ګرځولي دي هغې لره شارع علامه د تکذيب او معلوم شوي دي کيدل د هغې دغه شان په دلائل شرعيه سره ، لکه سجده کول بُت ته ، او غورزول د قرآن کريم په ګندګو کښې ، او تلفظ کول په کلمو د کفر باندې او د دې غوندې هغه چې ثابت دي په دلائلُ سره چې دا کفر دے. او پدې سره سبپړؤدے «حَلْ» کيږي هغه اشکال چې ويلے شي چې بيشکه ايمان کله چې دا عبارت شي د تصديق او اقرار نه ؛ نو مناسب ده چې ونه ګرځي مؤمن اقرار کونکے کافر په يو شئ د اعمالُ د کفر نه او په الفاظُ د کفر باندې تر څو چې نه وي متحقق شوے د هغې نه تکذيب او يا شک. دويم دليل هغه آياتونه او احاديث دي چې ګويا دي په ويلو د مؤمن ګناه ګار ته لکه وينا د الله تعالى شوه «اے ايمان والؤ فرض کړے شوے دے په تاسو باندې برابرے په وژلے شوو کښې» او لکه وينا د الله تعالى «اے مؤمنانُ توبه او باسئ الله تعالى ته خالصه توبه» او لکه وينا د الله تعالى «کچرته دوه ډلے د مؤمنانُ جګړه کوي» تر آخر د آيت پورې. او دا ډير زيات دي. دريم دليل اجماع د امت ده د زمانے د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه تر نن ورځے پورې په جنازه کولو په هغه چا چې مړ شي د اهل قبله نه بغير د توبے نه ، او دعاء کول هغه ته او بخنه غوښتل د هغه دپاره سره د يقين نه په ارتکاب د دوي کبائرُ لره پس د اتفاق نه پدې خبره چې ندي جائز دا کارونه د غير مؤمن دپار.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. د اهل السنة والجماعة دلائل به ذکر کړي «**لنا وجوهٌ**» سره. ﴿۲﴾.. د معتزلؤ دلائل او د هغې نه به جوابات ذکر کړي «**و احتجت المعتزلة**» سره. ﴿۳﴾.. د خوارجُ دلائل او په هغوي به رد ذکر کړي «**و احتجت الخوارجُ بالنصوص**» سره.

تَشْرِيْحُ: قوله: لنا وجوه: ۱۔ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل مذهب باندې متعدد دلائل دي شارح رحمة الله عليه د هغې نه بعض نقل کوي. د اول دليل حاصل دا دے چې حقيقت د ايمان عند اهل الحق تصديق قلبي دے ، پدې شان چې په ماجآء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باندې تصديق حاصل شي بالقصد والاختيار بس ته مؤمن شوے ، اوس چې د دې تصديق قلبي منافي څيز نه وي متحقق شوے ؛ نو بنده به مؤمن حسابيږي اګر چې ارتکاب د کبيره وکړي ، برابره خبره ده چې دغه ارتکاب د کبره ئې د غلبے د شهوت په وجه کړے وي لکه: زنا شوه. يا د غيرت په وجه لکه: د ګنړلو په وجه چا لره قتل کول ، يا ژوندئ لونړه خخول. يا ئې د ناراستئ په وجه کړے وي لکه: مونځ پريخودل وغيره شو. بهر حال د مرتکب الکبيره دا کارونه د تصديق قلبي سره منافي ندي چې بنده لره د ايمان نه خارج کړي ، خاصکر چې د ګناه کولو په وخت کښې ورسره يره د عذابِ آخرت او اميد د عفوِ او قصد د توبے هم وي ؛ ځکه دا دليل د دې دے چې د ده په زړه کښې تصديق موجود دے.

قوله: حميَّةٍ او أنفَةٍ: حميت او أنفه دواړه غيرت ته وائي. خو فرق ئې دا دے چې «**حمية**» هغه غيرت چې د عار او شرم په وجه باندې راشي او غصه ورسره وي لکه: چاته ګنزل وشي او هغه له غصه او غيرت راشي او ګنزل مار قتل کړي. او «**انفة**» هغه غيرت چې د شرم په وجه راشي خو غصه ورسره نه وي بلکه خفګان وي ورسره لکه عربو به ژوندئ لونړه خخولے اګر چې خفه به وو خو د عار او

شرم به بنیاد به ئې دا کار کوو چې بله ورځ به د دې څوک تپوس کوي او دا به اجنبي ته واده کیږي او اجنبي سړے به څما زُم جوړیږي دا خو د شرم خبرې دي.

قوله: نعم اذا کان: غرض د شارح رحمة الله علیه دفع د یو سوال ده چې ستاسو دا خبره غلطه ده چې په ارتکاب د کبیره سره نه څوک د ایمان نه خارجیږي او نه کافر کیږي؛ ځکه علمآء د شریعت د بعض ګناهونو په کولو باندې د کفر فتوې لګوي لکه: چا شراب وڅکل او وائي دا حلال دي. دغه شان چا د قرآن کریم بے حرمتي وکړه مثلاً: په ګندګۍ کښې ئې واچولو یا پرې قصدًا عمدًا په پښو وختلو. یا ئې الله تَبَارَكَ وَتَعَالىٰ ته او رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته کنځل وکړې. یا ئې بالاختیار غاړے ته "زنّار" (۱) واچولو یا ئې بُت ته سجده اوکړه شریعت دا قسم خلق بالاتفاق کافر ګڼړي اوس ته څنګه وائې چې په ارتکاب د کبیره سره تصدیق قلبي نه ختمیږي او نه د وارو منافات شته؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه وائي: چې پدیکښې شک نشته چې د تصدیق قلبي سره منافي څیز تکذیب او شک دے اوس که د یو بنده نه تکذیب یا شک متحقق شو؛ نو بیا به یقینًا کفر لازمیږي. اوس څنګه چې تصدیق د زړه عمل دے ظاهرًا ئې بل چاته پته نه لګي چې د فلانکي تصدیق شته کنه لهذا شریعت د دې دپاره څه علامات مقرر کړه چې کله هغه متحقق شي؛ نو مونږه به په بنده د مؤمن حکم لګوو، بعینه د تصدیق مقابل چې تکذیب دے هم د زړه عمل دے ښکاره ئې پته نه لګي؛ نو شریعت د دې دپاره هم څه علامات مقرر کړه چې کله هغه متحقق شي؛ نو مونږه به په بنده باندې حکم د کفر لګوو مثلاً: بُت ته سجده کول قرآن کریم په ګندګۍ کښې اچول، په کلمة الکفر تلفظ کول وغیره وغیره چې په ادله قطعیه سره دا علامات د تکذیب دي چې منافي دي د تصدیق سره. حاصل دا دے چې د بعض ګناهونو په ارتکاب سره بنده یقینا چې کافر کیږي خو دا پدې وجه نه چې دغه ارتکاب منافي دے د تصدیق سره بلکه پدې وجه چې ګناه په دغه انداز سره کول شریعت علامه د تکذیب مقرر کړې ده او د تکذیب سره تصدیق نه جمع کیږي.

قوله: و بهذا ینحل: شارح رحمة الله علیه د مذکوره بره تَشْرِيْحْ توصیف کوي چې دا تحقیق ډیر بهتر دے ځکه د دې سره یوه بله غوټه (شبهه) هم کولاو شوه هغه دا چې د یو کس تصدیق قلبي برابر شو او اقرار ئې وکړو پس دے مسلمان شو اوس پکار ده چې بغیر د تحقق د شک او انکار نه په نورو امورو سره په ده باندې د کفر فتوې نه لګیدے حلانکه علمآء په ارتکاب د بعض امورُ باندې مسلمان ته د کفر نسبت کوي؟ دا شبهه داسې زائله شوه چې دا خبره صحیح ده خو شریعت بعض کارونه علامات د تکذیب او انکار مقرر کړې دي چې کله هغه متحقق شي؛ نو مونږه به فتوې د کفر لګوو په اعتبار د ظاهر سره او فی ما بینه و بین الله ئې معامله خپله ده. د دې نظیر دا دے چې شریعت مطهره خوب "نَوْم" سبب دپاره د بے او دسۍ ګرځولے دے حلانکه بې اودسي په ماخرج من السبیلین سره متحقق کیږي خو شریعت خوب علامه د دې ګرځولې ده، اوس یو کس اوده شو بس د ده اودس مات شو اګر که په نفس الامر کښې خروج د ریح متحقق شوے دے او کنه دے.

(۱)..زُنّار یا زِنار هغه تار ته وائي چې هندوان ئې د غاړے نه ترخ ته طرف ته اچوي دا د هغوی مذهبي شعار دے.

قوله: الثاني الايات و الاحاديث: د اهل السنة والجماعة دپاره دویم دلیل ذکر کوی په خپله دعوی باندی چې مرتکب د کبیره مؤمن دے، دویم دلیل هغه نصوص د قرآن کریم او احادیث د رسول مقبول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دی چې په هغی کښې ئی اطلاق د مؤمن په عاصی باندی کړے دے شارح رحمة الله عليه په طور د نمونے د هغی نه یو څو نصوص ذکر کړی دی مثلا: ﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى﴾ ﴿البقرة: ۱۷۸﴾ طریقه د استدلال دا ده چې پدی آیت کریمه کښې حکم د قصاص دے، او وجوب القصاص په صورت د ارتکاب د قتل عمد کښې وی چې گناه کبیره ده او بیا هم الله تعالی دغه خلقو ته د «آمَنُوْا» خطاب کړے دے. معلومه شوه چې مرتکب د کبیره مؤمن دے د ایمان نه خارج ندے. او باری تعالی فرمائی: ﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا تُوْبُوْا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَّصُوْحًا﴾ ﴿التحریم: ۸﴾ طریقه د استدلال دا ده چې پدی آیت کریمه کښې ترغیب دے اخلاص مندی توبے ته او د معتزلؤ مذهب دا دے چې صغائر بغیر د توبے نه معاف کیږی لهذا دلته به دا ترغیب مرتکبینُ د کبیره ته وی او د دی سره ورته خطاب په «آمَنُوْا» سره شوے دے. معلومه شوه چې مرتکب د کبیره د توبے ویستلو نه مخکښې هم مؤمن دے دا نه چې د ایمان نه خارج دے. دغه شان واجب تعالی فرمائی: ﴿وَإِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا فَأَصْلِحُوْا بَيْنَهُمَا﴾ ﴿الحجرات: ۹﴾ طریقه د استدلال داسی ده چې د مؤمنانُ په خپل مینځ کښې جنگ و جدل قتل و قتال گناه کبیره ده او د دی با وجود الله تعالی دوارو ډلو ته د «مؤمنین» لقب ورکړے دے دا دلیل د دی دے چې په ارتکاب د کبیره سره بنده د ایمان نه، نه خارجیږی. شارح رحمة الله عليه فرمائی: داسی نصوص ډیر زیات دی ځکه چې ډیر آیاتونه او بے شماره احادیث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ناطق دی پدی خبره چې مرتکب د گناه کبیره مؤمن دے.

قوله: الثالث اجماع الامة: دریم دلیل د اهل السنة و الجماعة ذکر کوی هغه دا چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د دور نه واخله تر نن ورځے پورې اجماع د امت ده پدی چې مرتکب د گناه کبیره مړ شی په هغی به جنازه کیږی، د هغه دپاره به د بخښنے دعاگانے غوښتلے شی، استغفار، شفارش به ئی کولے شی حلانکه د غیر مؤمن دپاره دا امور په اجماع د امت سره ناجائز او حرام دی. دا هم ښکاره دلیل د دعوی د اهل السنة والجماعة دے چې مرتکب د کبیره خارج عن الایمان ندے.

وَ احْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِوَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّ الْأُمَّةَ بَعْدَ اِتِّفَاقِهِمْ عَلٰى أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ فَاسِقٌ اخْتَلَفُوْا فِيْ أَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ أَوْ كَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ أَوْ مُنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فَأَخَذْنَا بِالْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ وَتَرَكْنَا الْمُخْتَلَفَ فِيْهِ وَقُلْنَا هُوَ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَلَا مُنَافِقٍ. وَالْجَوَابُ أَنَّ هٰذَا إِحْدَاثٌ لِلْقَوْلِ الْمُخَالِفِ لِمَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ السَّلَفُ مِنْ عَدَمِ الْمَنْزِلَةِ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ فَيَكُوْنُ بَاطِلًا. الثَّانِيْ أَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ لِقَوْلِهِ تَعَالٰى: أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا، جَعَلَ الْمُؤْمِنَ مُقَابِلًا لِلْفَاسِقِ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَزْنِي الزَّانِيْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ. وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا إِيْمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ. وَلَا كَافِرٌ لِمَا تَوَاتَرَتْ مِنْ أَنَّ الْأُمَّةَ كَانُوْا لَا يَقْتُلُوْنَهُ وَلَا يُجْرُوْنَ عَلَيْهِ أَحْكَامَ الْمُرْتَدِّيْنَ وَيَدْفِنُوْنَهُ فِيْ مَقَابِرِ الْمُسْلِمِيْنَ. وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْفَاسِقِ فِي الْآيَةِ هُوَ الْكَافِرُ فَإِنَّ الْكُفْرَ مِنْ أَعْظَمِ الْفُسُوْقِ. وَالْحَدِيْثُ وَارِدٌ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْظِ وَالْمُبَالَغَةِ فِي الزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِيْ بِدَلِيْلِ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيْثِ الدَّالَّةِ عَلٰى أَنَّ الْفَاسِقَ مُؤْمِنٌ حَتّٰى قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِأَبِيْ ذَرٍّ لَمَّا بَالَغَ فِي السُّؤَالِ: وَإِنْ زَنٰى وَإِنْ

مَرَّقَ عَلیٰ رَغْمِ اَنْفِ اَبِیْ ذَرٍّ. ترجمه: او دلیل نیولے دے معتزلؤ په دوه طریقو سره. اول دا چې امت پس د اتفاق د دوینه پدی خبره چې مرتکب د کبیره فاسق دے ، اختلاف ئی کړی دے پدیکښې چې آیه مؤمن دے او دا مذهب د اهل السنة والجماعة دے ، یا کافر دے ؟ او دا وینا د خوارجُ ده ، او یا منافق دے ؟ او دا وینا د حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ ده. پس مونږه واغستو هغه چې اتفاق شوے دے په هغې باندی او پریخودلو مونږه مختلفٌ فیه ، پس اوویل مونږه: چې دے فاسق دے نه مؤمن دے او نه کافر دے او نه منافق دے. او جواب دا دے چې دا پیدا کول دی د یو قول چې مخالف دے د هغه نه اجماع کړی ده په هغې باندی سلفُ چې نشت والے د منزله بین المنزلتین دے پس شولو دا باطل. دویم دلیل دا دے چې ندے مرتکب د کبیره مؤمن د وجه د قول د الله تعالی نه اَفَمَنْ کَانَ مُؤْمِنًا کَمَنْ کَانَ فَاسِقًا (پدی آیت کښې) کرځولے دے الله تعالی مؤمن لره مقابل د فاسق. او د وجه د قول د رسول عَلَیْہِ السَّلَامُ نه چې لا یزنی الزانی وهو مؤمنٌ. او د قول د رسول عَلَیْہِ السَّلَامُ نه چې لَا اِیْمَانَ لِمَنْ لَا اَمَانَةَ لَهٗ. او نه کافر دے د وجه د هغه نه چې په تواتر سره نقل دی چې امت نه قتل کوی ده لره او نه جاری کوی پده باندی احکام د مرتدینُ او دفن کوی ده لره په مقبره د مسلمانانُ کښې. او جواب دا دے چې مراد د فاسق نه په آیت کښې کافر دے ؛ ځکه چې کفر لویٔ فسق دے ، او حدیث وارد دے په طریقے د تغلیظ «سختئ» او دپاره د مبالغے په زجر «منع» کولو کښې د کناهونو نه په دلیل د هغه آیاتونو او احادیثُ چې دال دی پدی چې فاسق مؤمن دے تردی چې اوویل رسول عَلَیْہِ السَّلَامُ ابوذر رضی اللہ عنہ ته کله چې هغه مبالغه وکړه په سوال کښې چې اکر چې زنا وکړی او اکر چې غلا وکړی سره د ککریدلو د پوزے د ابوذر نه.

تَشْرِیْحُ: قوله: و احتجت المعتزلة: ۲ـ معتزله په خپله دعوی «چې مرتکب د کبیره نه مؤمن دے او نه فاسق دے» دوه قسمه دلائل وړاندی کوی. اول دا چې د مرتکب الکبیره په حق کښې د علمآء څلور اقوال دی. ۱ـ مؤمن دے لکه: دا قول د اهل السنة و الجماعة دے. ۲ـ کافر دے لکه: دا قول د خوارجُ دے. ۳ـ منافق دے او دا قول د حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ دے. ۴ـ ټول پدی متفق دی چې فاسق دے. معتزله وائی: چې مونږه اتفاقی قول واغستو چې فاسق دے نه مؤمن دے او نه کافر دے او نه منافق دے ، او د دی سره منزله بین المنزلتین ثابت شوه.

قوله: و الجواب ان هذا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د معتزلؤ د دلیل نه جواب کول دی. چې مرتکب د کبیره ته نه مؤمن او نه کافر ویل او منزله بین المنزلتین یعنی واسطه بین الکفر و الایمان ثابتول داسی قول دے چې د اجماع د سلفُ نه مخالف دے چې هغه صحابه کرام او تابعین دی او داسی قول مردود او باطل وی لهذا ستاسو قول هم باطل او مردود دے.

قوله: و هو قول الحسن البصری: یاد ساتل پکار دی چې د حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ د وینا مقصد دا دے چې مرتکبُ د کبیره منافق عملی دے او نفاق عملی د ایمان سره جمع کیږی لهذا څوک دا اعتراض نه شی کولے چې حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ خو د کبارُ تابعینُ نه دے او دے قائل دے په منزله بین المنزلتین چې نفاق دے بین الکفر والایمان ؛ نو دا څنګه اجماع د سلفُ شوه ؟ جواب وشو چې حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ هیر کیز د واسطه بین الکفر والایمان قائل ندے بلکه مراد د نفاق نه عنده نفاق عملی دے نه اعتقادی او نفاق عملی د ایمان سره جمع کیدے شی لکه یو کس دروغ وائی یا وعده خلافی کوی یا خیانت کوی چې دا علامات د نفاق دی خو دغه کس باوجود د دی صفاتُ نه مؤمن دے ؛ ځکه د ده عقیده د منافق نده بلکه عمل ئی د منافق غوندی دے. یا جواب دا دے چې که اومنو چې حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ د واسطے قائل دے خو بیا هم د اجماع د امت خلاف ندے

بلكه د حسن بصري رحمة الله عليه مقصد د واسطے نه واسطه بين الايمان والكفر الجهري ده يعنى مرتكب د گناه كبيره نه علانيه كفر كوى چې مونږه ئې د ايمان نه خارج وګنړو او نه د ايمان په تقاضا باندى پوره دے چې مونږه ئې علانية مؤمن و ګنړو. لكه څنګه چې خلق وائى: هلكه د فلانكى په كفر او اسلام نه پوهيږو. لهذا مرتكب د كبيره هم داسې دے.

قوله: الثاني انه ليس: غرض د شارح رحمة الله عليه دويم دليل د معتزلؤ ذكر كول دى. چې دوى وائى: مرتكب د كبيره مؤمن ندے ؛ ځكه بارى تعالى فرمائى: {أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ} [السجدة: ١٨] مؤمن ئې د فاسق مقابل ګرځولے دے او بيا بارى تعالى تصريح وكړه «لَا يَسْتَوُونَ» چې دا دواړه ندى برابر ؛ ځكه چې تقابل تقاضا د مغايرت كوى لهذا مرتكب د كبيره مؤمن نه شو بلكه د مؤمن نه مغائر شو. دويم نص: حديث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے چې امام بخاري رحمة الله عليه نقل كړے دے په روايت د ابوهريرة رضي الله عنه سره چې په هغې كښې ئې مختلف ګناهونه ذكر كړى دى او د هغې د مرتكب نه ئې نفي د ايمان كړى ده فرمائى: **لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ، وَلَا يَنْتَهِبُ نُهْبَةً ، يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهِبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ** ﴿صحيح البخاري: ٣/ ١٣٦﴾. دريم نص: هم حديث شريف روايت د انس رضي الله عنه دے چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائى: **لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ** ﴿مُصنف ابن أبي شيبة: ١١/ ١١﴾ په امانت كښې خيانت كول كبيره ده او په دى حديث كښې هم تصريح ده په عدم ايمان د دغه كس.

قوله: ولا كافر: د معتزلؤ د دعوى د دويم شق دپاره دليل هغوى دا وائى: مرتكب د كبيره كافر هم ندے ؛ ځكه چې اجماع د امت ده په دى خبره باندى چې دے به نه قتل كوو او نه به پرى احكام د مرتدين جارى كوو او د ده سره به رسمُ رواج د اسلامى روايات موافق كوو دا واضح دليل د دى دے چې كافر هم ندے ، اوس كله چې مرتكب د كبيره نه مؤمن شو او نه كافر شو ؛ نو منزله بين المنزلتين ثابت شوه.

قوله: والجواب ان المراد: غرض د شارح رحمة الله عليه معتزلؤ ته د هر يو دليل نه جواب وركول دى. د آيت كريمه نه د استدلال جواب دا دے چې په آيت كريمه كښې چې فاسق مقابل د مؤمن ويلے شوے دے ؛ نو مراد د دغه فاسق نه كافر دے نه چې مرتكب د كبيره ؛ ځكه چې د فسق دپاره مراتب دى لكه څنګه چې د «ظلم ، كفر» دپاره مراتب دى. امام بخاري رحمة الله عليه باب وضع كوى فرمائى: **بَابٌ: ظُلْمٌ دُونَ ظُلْمٍ ، بَابُ كُفْرَانِ الْعَشِيرِ ، وَكُفْرٍ دُونَ كُفْرٍ.** معلومه شوه چې د ظلم حتى چې د كفر دپاره هم مراتب دى ؛ نو د فسق دپاره هم مراتب دى ، چونكه په مذكوره آيت كريمه كښې فسق مطلق ذكر شوے دے او شئ چې مطلق ذكر شى ؛ نو د هغې انصراف فرد كامل ته كيږى او فرد كامل د فسق دپاره كفر دے «**فان الكفر من اعظم الفسوق**».

قوله: و الحديث وَارِدٌ: د حديث نه د استدلال مختلف جوابونه شوى دى شارح رحمة الله عليه ترينه يو رانقل كړے دے چې دغه روايات په تغليظ ، تهديد او مبالغه باندى محمول دى د دى دپاره چې خلق د ګناهونو نه منع شى ، يعنى دا كلام خطابى دے او كلام خطابى په مبالغه باندى حمل وى. د

دینه علاوه دا هم کیدے شی چې مراد د د نفی د ایمان نه نفی د کامل ایمان ده نه د مطلق ایمان، او مرتکب د کبیره واقعی چې کامل مؤمن ندے. یا مراد د سلب الایمان نه سلب د نور الایمان دے، او یا مراد نفی د ایمان ده فی وقت ارتکاب الکبیرة چې مثلاً په حین د زنا کښې د ده نه ایمان پورته شی خو بیا ورته عَود وکړی، او یا مراد د **«حین یزنی»** نه زنا بطریق الاستحلال ده او پدی صورت کښې واقعی د ده په کفر کښې څه شک نشته.

قوله: بدلیل الایات: غرض د شارح رحمه الله علیه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې نصوص په ظاهر باندی ولی نه حمل کوئ چې تاویلات کوئ؛ ځکه چې تاویلات خو مجاز دے او مجاز ته صیرورت په وخت د تعذر د معنی حقیقی کښې کیږی؟ **جواب:** تاویلات به خامخا کوو؛ ځکه چې بعض نور آیاتونه او نصوص موجود دی چې په هغی کښې ئی مرتکب د کبیره **«فاسق»** ته مؤمن ویلے دے اوس چې تاویلات ونکړو؛ نو د نصوصُ په مینځ کښې به تعارض راشی او دا باطل ده.

قوله: حتی قال علیه السلام: د تائید او تمثیل په طور شارح رحمه الله علیه یو حدیث ذکر کوی حدیث امام مسلم رحمه الله علیه نقل کړے دے (۱) چې أبو ذر رضي الله عنه یو ځل د رسول علیه السلام خواله لاړو رسول علیه السلام او فرمایل: **مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلٰهَ إِلَّا الله، ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذٰلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ.** ابو ذر رضي الله عنه وائی: ما ورته دری ځله او ویل چې اے د الله رسوله اگر چې زنا وکړی او غلا وکړی رسول علیه السلام دری ځله ماته جواب راکړو: اگر چې زنا او غلا وکړی او په څلورم ځل ئی راته او ویل: سره د ککریدلو د پوزې د ابوذر نه، یعنی اگر چې ابوذر پری خفه دے چې ولی جنت ته ځی خو بیا به هم جنت ته ځی. معلومه شوه چې مرتکب د کبیره مؤمن دے.

وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوْصِ الظَّاهِرَةِ فِىْ اَنَّ الْفَاسِقَ كَافِرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ وَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ وَكَقَوْلِهٖ عليه السلام **مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ. وَ فِىْ اَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَ تَوَلّٰى، لَا يَصْلٰهَآ اِلَّا الْاَشْقَى الَّذِىْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّ الْخِزْىَ الْيَوْمَ وَالسُّوْٓءَ عَلَى الْكَافِرِيْنَ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ. وَالْجَوَابُ اَنَّهَا مَتْرُوْكَةُ الظَّاهِرِ لِلنُّصُوْصِ الْقَاطِعَةِ عَلٰى اَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيْرَةِ لَيْسَ بِكَافِرٍ وَالْاِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ عَلٰى ذٰلِكَ عَلٰى مَا مَرَّ. وَالْخَوَارِجُ خَوَارِجٌ عَمَّا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْاِجْمَاعُ فَلَا اِعْتِدَادَ بِهِمْ.** **ترجمه:** او دلیل نیولے دے خوراج په هغه نصوصُ چې ظاهری دال دی پدی چې فاسق کافر دے، لکه قول د الله تعالی «او چا چې فیصله ونکړه په هغه چې رالیږلی دی الله تعالی پس دغه کسان کافر دی» او قول د الله تعالی «او چا چې کفر وکړو روسته د دینه پس دغه کسان فاسقان دی» او لکه قول د نبی علیه السلام «چا چې پریخودو مونځ لره قصداً پس ده کفر وکړو» او (خوارج د هغه نصوصُ نه هم دلیل نیسی چې ظاهر دی پدیکښې چې) عذاب خاص دے تر کافر پوری. لکه دا قول د الله تعالی «بیشکه عذاب د هغه چا دپاره دے چې د حق تکذیب کوی او مخ اړوی. نه به داخلیږی جهنم ته مگر بدبخته هغه چې د حق تکذیب کوی او مخ اړوی» او قول د الله تعالی «بیشکه شرمندگی نن ورځ او بد عذاب په

(۱)... بوره حدیث داسی دے: اَنَّ اَبَا ذَرٍّ حَدَّثَهُ، قَالَ: اَتَيْتُ النَّبِيَّ صلی الله علیه وسلم وَهُوَ نَائِمٌ عَلَيْهِ ثَوْبٌ اَبْيَضُ، ثُمَّ اَتَيْتُهُ فَاِذَا هُوَ نَائِمٌ، ثُمَّ اَتَيْتُهُ وَقَدِ اسْتَيْقَظَ فَجَلَسْتُ اِلَيْهِ، فَقَالَ: مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ، ثُمَّ مَاتَ عَلٰى ذٰلِكَ اِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ: وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ قُلْتُ: وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَاِنْ زَنٰى وَاِنْ سَرَقَ ثَلَاثًا، ثُمَّ قَالَ فِى الرَّابِعَةِ: عَلٰى رَغْمِ اَنْفِ اَبِىْ ذَرٍّ قَالَ: فَخَرَجَ اَبُوْ ذَرٍّ وَهُوَ يَقُوْلُ: وَاِنْ رَغِمَ اَنْفُ اَبِىْ ذَرٍّ. ﴿صحیح مسلم: ۱/ ٦٦﴾

کافرانُ باندی دے» د دینه علاوه نور نصوص. او جواب دا دے چې بیشکه د دی نصوص معنی ظاهره پریخودلے شوی ده ؛ د وجه د هغه نصوص قطعیه نه (چې په هغی کښې دا دی) چې یقینا مرتکب د کبیره کافر ندے. او د انعقاد د اجماع په وجه باندی هم پدی باندی لکه چې مخکښې تیر شوی دی. او خوارج بهر دی د هغه نه چې اجماع منعقده شوی وی په هغی باندی پس دوی لره هیڅ اعتبار نشته.

تَشْرِیْحْ: قوله: و احتجت الخوارج: ٣ـ دلائل د خوراجُ را نقل کوی پخپله دعوی باندی چې مرتکب د کبیره د ایمان نه خارج او په کفر کښې داخل دے او بیا ترینه جواب کوی. حاصل ئې دا دے چې خوارج د ظاهر د هغه نصوصُ نه استدلال پیش کوی چې په هغی کښې فاسق ته کافر ویلے شوے دے. مثلا: ١ـ **{وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ}** ﴿المائدة: ٤٤﴾ د ظاهر د دی آیت نه استدلال داسی نیسی چې د الله تعالی په نازل کرده احکامُ باندی فیصله نه کول گناه کبیره ده او پدی آیت کښې دغه کس ته کافر او ویلے شو. ٢ـ الله تعالی فرمائی: **{وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ}** ﴿النور: ٥٥﴾ اخذ د استدلال داسی کوی چې مرتکب د کبیره بالاتفاق فاسق دے او پدی آیت کښې ئې فاسق منحصر کړو په کافر کښې ؛ ځکه په آیت کښې «**الْفَاسِقُوْنَ**» خبر معرف باللام او په مینځ کښې «**هُمُ**» ضمیر فصل د انحصار دپاره راوړو معنی دا شو فاسق صرف کافر دے معلومه شوه چې مرتکب الکبیره کافر دے. ٣ـ استدلال د حدیث نه پیش کوی په روایت د جابر رضی الله عنه باندی چې نبی علیه السلام فرمائی: **من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر.**(١) اخذ د استدلال ترینه ظاهر دے چې قصدا مونځ ترک کول گناه کبیره ده او مرتکب د دی کافر وګرځولے شو.

قوله: و فی ان العذاب مختص: خوارج دویم استدلال د هغه نصوصُ نه هم نیسی چې په هغی کښې ظاهرًا دا تذکره ده چې عذاب د جهنم د کافر پوری خاص دے او مرتکب د کبیره چونکه بالاتفاق مستحق د عذاب دے لهذا دے هم کافر شو. شارح رحمة الله علیه د هغه نصوصُ نشاندهی کړی. ١ـ نص: **{إِنَّا قَدْ أُوْحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَىٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ}** ﴿طه: ٤٨﴾ ٢ـ نص: **{لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (١٥) الَّذِيْ كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ}** ﴿اللیل: ١٥، ١٦﴾ ٣ـ **{إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوْءَ عَلَى الْكَافِرِيْنَ}** ﴿النحل: ٢٧﴾ د دی نصوصُ نه دا معلومه شوه چې د قیامت عذاب خاص دے په هغه چا پوری چې هغه تکذیب، تولّی او کفر کړے وی او مرتکب د کبیره خو بالاتفاق معذب دے لهذا دے هم کافر شو.

قوله: والجواب انها: د استدلال د خوارجُ نه جواب دا دے چې نصوصِ مذکوره باعتبار المعنی متروکة الظاهر دی ، یعنی د دوی ظاهری معنی مونږه نه شو اغستے بلکه پدیکښې به تاویلات کوو چې دا نصوص خاص دی تر کُفّارُ پوری ، دا نه چې د مرتکب د کبیره دپاره هم دی. اوس څه وجه ده چې دا نصوص متروکة الظاهر دی ؟ شارح رحمة الله علیه جواب کوی «**لِلنُّصوص القاطعة**» یعنی

---

(١).. په یو بل روایت کښې څه نور عبادات هم ذکر شوی دی چې د هغی په ترک سره په بنده د کفر فتوی لګولے شوی ده. مثلا: **مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ ، وَمَنْ أَفْطَرَ يَوْمًا مِنْ رَمَضَانَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ ، وَمَنْ تَرَكَ الْحَجَّ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ ، وَمَنْ تَرَكَ الزَّكَاةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ** ﴿شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : ٤/ ٩١٠﴾

قاطع نصوص دی زمونږه سره چې دال دی پدی باندی چې مرتکب د کبیره کافر ندے بلکه مؤمن دے، دغه شان اجماع هم منعقده ده پدی باندی لکه مخکښې تیر شوی دی.

قوله: و الخوارج خوارج: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د سوال ده چې تاسو وائی: چې اجماع منعقده ده پدی چې مرتکب د کبیره کافر ندے؛ نو دا خبره صحیح نده؛ ځکه چې خوارج خو مرتکب د کبیره ته کافر وائی؛ نو دا څنګه اجماع شوه؟ **جواب:** چونکه اجماع د اهل السنة و الجماعة معتبره ده او خوارجُ ته خوارج ځکه وائی چې دوی د اهل السنة و الجماعة نه بهر دی لهذا د دوی خلاف لره هیڅ قسم اعتبار نشته.

مَسْئَلَةُ عَدَمِ تَعْفِيفِ الشِّرْكِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ

﴿وَاللهُ تعالى لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ﴾ بِاِجْمَاعِ الْمُسْلِمِيْنَ لكِنَّهُم اختلفُوا فِىْ اَنَّهٗ هل يَجُوْزُ عقلًا اَمْ لَا؟ فَذَهَبَ بعضُهم الى اَنَّهٗ يَجُوْزُ عقلًا و اَنَّمَا عُلِمَ عدمُهٗ بدَلِيْلِ السَّمعِ و بَعْضُهم الىٰ اَنَّهٗ يمتنِعُ عقلًا لانَّ قَضِيَةَ الْحِكْمَةِ التَّفْرُقة بَيْنَ المسِيْءِ وَ المحسِنِ وَ الْكُفْرُ نِهَايَةٌ فِى الْجِنَايَةِ لَا يَحْتَمِلُ الْاِبَاحَةَ وَ رَفْعَ الْحُرْمَةِ اَصْلًا فَلَا يَحْتَمِلُ الْعَفْوَ وَرَفْعُ الغَرَامَةِ، وَ اَيْضًا الْكَافِرُ يَعْتَقِدُهٗ حَقًّا وَلَا يَطْلُبُ لَهٗ عَفْوًا وَمَغْفِرَةً فَلَمْ يَكُنِ الْعَفْوُ عَنْهُ حِكْمَةً وَاَيْضًا هُوَ اِعْتِقَادُ الْاَبَدِ فَيُوْجِبُ جَزَاءَ الْاَبَدِ وَ هٰذَا بِخِلَافِ سَائِرِ الذُّنُوْبِ. **ترجمه:** او الله تعالی نه بخی دا چې شریک جوړ شی د هغی سره؛ په اجماع د مسلمانانو، لیکن اختلاف کړے دے دوی پدیکښې چې آیه جائز ده معاف عقلًا کنه؟ پس تګ کړے دے بعض دیته چې دا جائز ده عقلًا او بیشکه معلوم ده عدم وقوع د دی په دلیل سمعی سره. او بعض تګ کړے دے دیته چې دا ممتنع ده عقلًا؛ ځکه تقاضا د حکمت جدائی ده په مینځ د بدکار او نیکوکار کښې. او کفر انتهائی جرم دے پس دا هرګز احتمال نه لری د اباحت او د لری کیدلو د حرمت، پس دا احتمال د معافئ او د پورته کیدلو د تاوان هم نه لری. او دغه شان کافر عقیده د کفر حقه ګنړی او معافی او بخنه تربنه هم نه طلب کوی پس نه شی کیدے معافی د دینه څه حکمت. او دغه شان کفر د کافر همیشه عقیده وی پس واجبوی دا همیشه سزا لره. او دا په خلاف د عامو ګناهونو باندی.

تَشْرِيْحْ: قوله: و الله تعالى: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله عقیده ذکر کوی چې دیته «مسئلة عدم تعفیف الشرک من غیر توبة» وائی.

قوله: باجماع المسلمین: شارح رحمة الله علیه مقام او حیثیت د دی مسئلی ذکر کوی چې دا مسئله اجماعیه ده، یعنی دا رائی د اهل السنة و الجماعة هم ده او د دوینه علاوه معتزله، خوارج، روافض هم د دی قائل دی چې الله تعالی شرک او کفر نه معاف کوی.

قوله: لکنهم اختلفوا: غرض د شارح رحمة الله علیه یو اختلاف ذکر کوی. چې عدم تعفیف د شرک او کفر خو اتفاق دے خو آیه عقلًا معافی کافر او مشرک ته جائز ده کنه؟ دوه مذهبه دی.

۱۔ اشاعره وائی چې عقلًا دا جائز ده چې الله تعالی مشرک لره معاف کړی؛ ځکه چې معاف کول فعل د الله تعالی دے او د الله تعالی هیڅ قسم فعل قبیح نه شی کیدے لهذا جائز ده چې باری تعالی

كافر معاف كړي او جنت ته ئې داخل كړي، پدې چا ته هم د اعتراض حق حاصل ندے. البته په دليل سمعي سره مونږه ته دا معلومه شوه چې الله تعالى كفر او شرك نه معاف كوي، دغه سمعيات هغه نصوص دي چې حكم د كافر او مشرك پكښې ذكر دے چې بغير د توبے نه به دے مخلد في النار وي.

۲ـ د ماتريديؤ او معتزلؤ مذهب دا دے چې عقلا دا جائز نده چې كافر دې معاف شي. خو دا خبره د ياد قابله ده چې دا اختلاف بنائي اختلاف دے، اصل اختلاف پديكښې دے چې حُسن او قُبح په بعض اشياء كښې عقلي ده كه سمعي ده. اشاعره وائي حُسن او قُبح په اشياء كښې سمعي ده عقلي نه شي كيدے. ماتريديه او معتزله حُسن او قُبح د بعض اشياء عقلي وائي. البته ماترديه عقل لره حاكم نه گنړي دوي وائي: چې حكم به شرع لگوي. او معتزله عقل لره حاكم گنړي.

قوله: لانّ قضية الحكمة: غرض د شارح رحمه الله څلور دلائل د فريق ثاني ماتريديؤ او معتزلؤ دپاره ذكر كوي. او دا دليل د دې خبرې دے چې د شارح رحمه الله په نيز باندې هم مسلك ثاني راجح دے. اول دليل دا دے چې دا خبره بديهي ده چې باري تعالى حكيم ذات دے. او تقاضا د حكمت تفرقه يعني جدائي ده په مينځ د نيكوكار او بدكار كښې، اوس كه الله تعالى كافر لره بغير د توبے نه معاف كړي او جنت ته ئې داخل كړي؛ نو د مطيع او عاصي په مينځ كښې به هيڅ فرق پاتې نه شي او دا د تقاضا د حكمت نه خلاف ده.(۱)

قوله: و الكفر نهاية في: دويم دليل ذكر كوي چې كفر داسې بدترين غليظ ترين جُرم دے چې په عصيان كښې انتهاء ته رسيدلے دے پدې شان چې د دينه بل غټ جرم نشته. لهٰذا كفر او شرك په هيڅ صورت كښې نه مباح كيدے شي او نه ئې رفع د حرمت كيدے شي حتّٰى چې په چا باندې اكراه وشي؛ نو د هغه دپاره هم دا جائز نده چې كفر لره اختيار كړي، په خلاف د عامو گناهونو باندې؛ څكه بعض اوقات عام گناهونه مباح كيدے هم شي. اوس كله چې شرك او كفر په هيڅ حالت كښې مباح كيدے نه شي؛ نو د دې معافي هم عقلا جائز نه شوه او نه دا چې د دې عذاب دې رفع شي.

قوله: و ايضًا الكافر: دريم دليل ذكر كوي چې كافر خپل كړه وړه حق گنړي او دا وائي چې څه كوم او معافي ترينه هم نه طلب كوي اوس قانون دا دے چې يو كس غلطي وكړي او هغې ته غلطي او وائي او د دې سره طلب د معافۍ هم وكړي؛ نو عقل وائي چې معاف ئې كړه؛ څكه چې د خپل عجز اظهار ئې وكړو، خو كه يو كس غلطي وكړي او پدې دپاسه غلطۍ ته غلطي هم نه وائي او نه ترينه طلب د معافۍ كوي؛ نو د داسې كس معاف كول خلاف الحكمت كار دے. او د الله تعالى خلاف الحكمة كار كول عقلا ناجائز او ناممكن عمل دے؛ نو كفر او شرك معاف كول هم عقلًا جائز نه شوه.

---

(۱).. بعض علمآء د مذكوره استدلال نه جواب كړے دے ا- دا چې دا دليل بنا دے پدې خبره باندې چې د مطيع او عاصي په مينځ كښې فرق كول په الله تعالى واجب شي، حلانكه په الله تعالى وجوب د هيڅ څيز هم نشته. ۲- چې د نيكوكار او بدكار په مينځ كښې فرق په تعذيب او عدم تعذيب كښې ندے منحصر بلكه داسې هم كيدے شي چې الله تعالى كافر معاف كړي جنت ته ئې داخل كړي او د نعمتونو نه ئې محروم كړي يا د ديدار الهي نه محروم پاتې شي. ۳- دا منو چې باري تعالى حكيم دے خو دا ضروري نده چې د باري تعالى د هر فعل حكمت دې مونږه ته معلوم وي، لهٰذا دا ممكنه ده چې الله تعالى كافر معاف كړي او په عدم تفرقه كښې ئې هم څه حكمت وي.

قوله: و ایضًا هُو اعتقادُ الأبَد: خلورم دلیل ذکر کوی چې کفر د همیشه عقیده ده یعنې کافر د کفر عقیده تر حیاته لری ، حتی که کافر لره ډیر ژوند ورکړے شی ؛ نو هم دغه عقیده د کفر به ئې وی ، پس کافر ته سزا هم همیشه ورکول عقل تسلیموی په خلاف د عامو ګناهونو باندی ؛ ځکه عام ګناهګار د خپل خواهش پوری ګناه کوی چې کله ئې خواهش پوره شی ؛ نو بیا پخیمانه وی چې دا ئې څه وکړل پدی وجه د عام ګناه معافی عقل منی لیکن د کفر تعفیف عقل نه منی ؛ ځکه شارح رحمة الله علیه وائی: «و هذا بخلاف سائر الذنوب».

بَیَانُ مَسْئَلَةِ جَوَازِ العَفْوِ عَنِ الذُّنُوْبِ

﴿وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاۗءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكَبَائِرِ﴾ مع التَّوْبَةِ او بِدُوْنِهَا خلافًا للمُعْتَزِلَةِ وَفِىْ تَقْرِيْرِ الحكم مُلَاحَظَةٌ لِلْاٰيَةِ الدَّالَّةِ عَلىٰ ثُبُوْتِه ، وَالْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ فِىْ هٰذَا الْمَعْنىٰ كَثِيْرَةٌ وَ المُعْتَزِلَةُ يَخُصُّوْنَهَا بِالصَّغَائِرِ وَبِالْكَبَائِرِ المَقْرُوْنَةِ بِالتَّوْبَةِ وَتَمَسَّكُوْا بِوَجْهَيْنِ. اَلْاَوَّلُ الْاٰيَاتُ وَالْاَحَادِيْثُ الْوَارِدَةُ فِىْ وَعِيْدِ الْعُصَاةِ وَالْجَوَابُ اَنَّهَا عَلىٰ تَقْدِيْرِ عُمُوْمِهَا اِنَّمَا تَدُلُّ عَلَى الْوُقُوْعِ دُوْنَ الْوُجُوْبِ وَقَدْ كَثُرَتِ النُّصُوْصُ فِى الْعَفْوِ فَيُخَصَّصُ الْمُذْنِبُ الْمَغْفُوْرُ عَنْ عُمُوْمَاتِ الْوَعِيْدِ وَزَعَمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخُلْفَ فِى الْوَعِيْدِ كَرَمٌ فَيَجُوْزُ مِنَ اللهِ تَعَالىٰ وَالمُحَقِّقُوْنَ عَلىٰ خِلَافِه كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيْلٌ لِّلْقَوْلِ وَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالىٰ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَىَّ. اَلثَّانِىْ اَنَّ الْمُذْنِبَ اِذَا عَلِمَ اَنَّهُ لَا يُعَاقَبُ عَلىٰ ذَنْبِه كَانَ ذٰلِكَ تَقْرِيْرًا لَّهُ عَلَى الذَّنْبِ وَ اِغْرَاءً لِلْغَيْرِ عَلَيْهِ وَهٰذَا يُنَافِىْ حِكْمَةَ اِرْسَالِ الرُّسُلِ. وَالْجَوَابُ اَنَّ مُجَرَّدَ جَوَازِ الْعَفْوِ لَا يُوْجِبُ ظَنَّ عَدَمِ الْعِقَابِ فَضْلًا عَنِ الْعِلْمِ كَيْفَ وَالْعُمُوْمَاتُ الْوَارِدَةُ فِى الْوَعِيْدِ الْمَقْرُوْنَةِ بِغَايَةٍ مِّنَ التَّهْدِيْدِ تَرَجَّحَ جَانِبَ الْوُقُوْعِ بِالنِّسْبَةِ اِلىٰ كُلِّ وَاحِدٍ وَكَفىٰ بِهٖ زَاجِرًا. **ترجمه:** او بخی هغه ګناه لره چې خکته وی د دغے نه چا لره چې ئې خوخه شی د ورو ګناهونو او لویو ګناهونو نه که سره د توبې نه وی او که بغیر د توبې نه وی. خلاف ثابت دے معتزلو لره ، او په بیانولو د دی حکم «مسئلے» کښې ملاحظه د هغه آیت کریمه ده چې دال دے په ثبوت د دی مسئلے باندی. او آیاتونه او احادیث پدی معنی او مضمون کښې ډیر زیات دی. او معتزله ئې خاص کوی په صغائرُ یا په کبائرُ هغو پوری چې پیوسته وی د توبے سره. او دلیل نیولے دے دوی په دوه طریقو سره. اول هغه آیات او احادیث چې وارد دی په وعید د ګناهګارُ کښې. او جواب دا دے چې دغه نصوص په تقدیر د عموم د دی باندی یقینا چې دلالت کوی په وقوع باندی نه په وجوب باندی ، او بیشکه ډیر نصوص راغلی دی په باره د معافئ کښې پس خاص «مستثنی» کولے شی ګناهګار بخلے شوے د عموماتُ د دغے وعید نه. او ګمان کړے دے بعض چې بیشکه خلاف کول په وعید کښې کَرَمْ دے پس جائز دے «دغه مخالفت» د الله تعالی نه ، او محققین د دی په خلاف دی ، څنګه کیدے شی دا حلانکه دا خو بدلول د وینا دی او یقینا ویلی دی الله تعالی: «نه شی بدلیدلے وینا زمونږه سره» دویم دلیل «د معتزلو» دا چې بیشکه ګناهګار کله چې معلومه شی هغه ته چې ده ته عذاب نه ورکړے کیږی په ګناه د ده باندی نو شی به دا مضبوطول ده لره په ګناه باندی او تیزول بل چا لره په دغه ګناه باندی او دا خو خلاف ده د حکمت د رالیږلو د پیغمبرانو نه. او جواب دا دے چې بیشکه صرفِ جواز د معافئ نه واجبوی ګمان د نشت والی د عذاب لره. باقی لا دا چې یقین پیدا کړی ، څنګه به داسی وشی او حال دا دے چې عام نصوص چې وارد دی په باره د وعید کښې چې پیوسته دی د انتهائی دَمکئ سره ترجیح ورکوی جانب د وقوع لره په نسبت سره هر یو کس ته او کافی دی دغه د منع دپاره.

تَشْرِيْح: **قوله: ويغفر مادون:** ماتن رحمۃ اللہ علیہ د مخکښې مسئلے په جنب کښې دويمه مسئله ذکر کوی چې ديته وائی: «**مسئلة جواز العفو عن الذنوب**» يعنی د کفر شرک نه علاوه نور گناهونه که صغيره وی او که کبيره وی ، بعد التوبه وی او که قبل التوبه وی جائز ده چې الله تعالى ئی معاف کړی چې چاله ئی خوخه شی. دا د اهل السنة و الجماعة مسلک دے.

اَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. مخالفين د دعوی به ذکر کړی «**خلافا للمعتزلة**» سره. ﴿۲﴾.. تحسين او توصيف د متن به وکړی «**و فی تقرير الحکم**» سره. ﴿۳﴾.. د اهل السنة والجماعة دلائل به اجمالا ذکر کړی «**و الايات والاحاديث**» سره. ﴿۴﴾.. دلائل د معتزلو به ذکر کړی سره د جواب نه «**و تمسکوا بوجهين**» سره.

قوله: و فی تقرير الحکم: ۲۔ يعنی کومه مسئله چې ماتن رحمۃ اللہ علیہ په متن کښې ذکر کړه ماتن رحمۃ اللہ علیہ پديکښې اقتباس کړے دے د قرآن کريم نه ، پدې سره اشاره کوی ديته چې دا مسئله د قرآن کريم نه ثابت ده د سورة نساء آيت کريمه دے: {**إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ**} ﴿النساء: ۴۸﴾ دا دليل د دی مسئلے دے چې د کفر شرک نه علاوه د مطلق گناه پس د مشيت د الله تعالى نه معاف جائز ده. دليل داسی دے چې پدی آيت کښې لفظ د «**مَادُوْنَ**» تولو گناهونو ته شامل دے برابره ده که صغيره وی که کبيره وی ، بيا کبيره که قبل التوبة وی او که بعد التوبة وی. ديته وائی: «**قَضِيَّةٌ قِيَاسُهَا مَعَهَا**»

قوله: و الايات والاحاديث: ۳۔ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل موقف باندی د نصوص نه ډير دلائل دی شارح رحمۃ اللہ علیہ هغی ته په اجمالی طريقے سره اشاره وکړه او دا هغه نصوص دی چې په هغې کښې د مغفرت د عبادُ مطلقًا بيان شوے دے مثلا: {**يَا عِبَادِيَ الَّذِيْنَ أَسْرَفُوْا عَلٰى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوْبَ جَمِيْعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ**} ﴿الزمر: ۵۳﴾ {**إِنَّ رَبَّكَ لَذُوْ مَغْفِرَةٍ**} ﴿فصلت: ۴۳﴾ {**نَبِّئْ عِبَادِيْ أَنِّيْ أَنَا الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ**} ﴿الحجر: ۴۹﴾ دغه شان احاديث هم پدی مضمون کښې بيشماره دی.

قوله: و المعتزلة يُخَصِّصُوْنَهَا: يعنی معتزله وائی چې دغه نصوص خاص دی تر صغائرُ چې الله تعالى ئی بغير د توبے نه معاف کوی يا مراد د دينه هغه کبائر دی چې مقرون بالتوبة وی. پاتی شو هغه کبائر چې مرتکب ئی بلا توبه مړ شی هغه د کفر مرادف دی پدی شان چې مرتکب به ئی مخلد فی النار وی کالکافر.

قوله: و تمسکوا بوجهين: ۴۔ معتزله په خپله دعوی باندی دوه قسمه دلائل پيش کوی. ۱۔ هغه نصوص چې د مرتکب د کبيره دپاره پکښې وعيدات راغلی دی. مثلا: {**وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا**} ﴿النساء: ۹۳﴾ {**وَمَنْ يَّعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا**} ﴿النساء: ۱۴﴾ {**بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيْٓئَتُهُ فَأُولٰٓئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ**} ﴿البقرة: ۸۱﴾ وغيره نصوص ، وجه د استدلال ترينه داسی ده چې پدی نصوص کښې د مرتکب د کبيره

دپاره وعیدات او د جهنم د دخول په طریقے د خلود سره خبر موجود دے اوس که الله تعالی دوی بلا توبه معاف کړی ؛ نو لازم به شی تخلف د وعید نه او دغه شان لازم به شی کذب په خبر او کلام د باری تعالی کښې او دا باطل ده.

قوله: والجواب انها علی تقدیر: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب ورکول دی معتزلؤ ته د مذکوره دلیل نه ، جواب په څلور طریقو سره کوی. ۱ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ وائی: «**علی تقدیر عمومها**» یعنی کوم نصوص چې په باره د وعید د اهل الکبائر کښې وارد شوی دی اول خو دا نصوص په عموم ندی محمول بلکه دا خاص دی تر کفارُ پورې یعنی پدې نصوصُ کښې مراد د مرتکبینُ نه فقط کفار دی نه عصاة المؤمنین او د کفارُ دپاره دغه تعذیب او وعیدات اتفاقی دی. ۲ـ «**انما تدل علی الوقوع**» یعنی که اومنو چې دا نصوص په عموم باندې محمول دی او عصاة المؤمنین ته هم شامل دی ؛ نو بیا جواب دا دے چې د دې نصوصُ نه صرف وقوع د عذاب معلومیږی نه وجوب العذاب. او محل د نزاع وقوع العذاب نده بلکه وجوب العذاب دے ، یعنی مونږه وایو چې د مرتکب الکبیره دپاره عذاب ورکول په الله تعالی باندې واجب ندی بلکه جائز ده چې الله تعالی ئې معاف کړی اګر چې بلا توبه مړ وی ، او معتزله وائی چې هغه مرتکب چې بلا توبه مړ شی په الله تعالی واجب دی چې عذاب ورکړی. ۳ـ «**و قد کثرة النصوص فی العفو**» د دریم جواب حاصل دا دے چې منم چې دغه نصوص په عموم او وجوب العذاب باندې محمول دی خو بل طرف ته څه نور نصوص هم شته چې په هغې کښې د شرک نه علاوه تصریح ده په عفو عن الذنوب باندې مطلقًا ، یعنی صغائر وی که کبائر وی بعد التوبة وی او که قبل التوبة وی لکه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ ﴿الزمر: ۵۳﴾ ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ ﴿الحجر: ۴۹﴾ ﴿وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ﴾ ﴿الشوری: ۲۵﴾ ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ ﴿النساء: ۴۸﴾ ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ ﴿الرعد: ۶﴾ وغیره وغیره ، لهذا تعارض راغے په مینځ د نصوصُ کښې ، مونږه د تعارض دفعیه داسې کوو چې هغه عاصی چې د الله تعالی په مشیت سره معاف شی اګر چې مرتکب د کبیره بلا توبةٍ ولی ندے خو د عموماتُ د دغه مخکښې نصوصُ نه مستثنی دے جمعًا بین النصوص لهذا دغه نصوص د قبیلے د عام مخصوص عنه البعض نه شو.

قوله: و زَعَمَ بعضهم اَنَّ الخُلْفَ» شارح رحمۃ اللہ علیہ څلورم جواب کوی. چې معتزلؤ ستاسو پیش کړده نصوص په حق د مرتکبین کښې اګر چې د عذاب په وعید باندې مشتمل دی خو بیا هم چې الله تعالی او غواړی ؛ نو معاف کول کوی ؛ ځکه چې یو خلف فی الوعده دے او دویم خلف فی الوعید دے. خلف فی الوعده مذموم دے او ناروا دے خو خلف فی الوعید غیر مذموم بلکه اعلی درجه کرَم دے. مثلا: حاکم وقت چاته د پانسئ حکم واوروی او بیا ئې معاف کړی ، اوس د حاکم د وعید خپل نه خلاف کول مذموم نه بلکه د دغه حاکم کرم کڼلے شی لهذا خُلف فی الوعید عین کرم د باری تعالی دے.

قوله: والمحققون علی خلافه: شارح رحمۃ اللہ علیہ رد کوی پدې جواب باندې چې دا جواب صحیح ندے ، او هم د دې ضعف په وجه شارح رحمۃ اللہ علیہ دا جواب په «زَعَمَ» سره مُصدَّر کړو. وجه د ضعف ئې دا ده چې پدې جواب کښې لازمیږی تبدیل د قول د باری تعالی ، حلانکه باری تعالی فرمائی:

{مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ} ترجمه: نه بدليږي وينا زمونږه سره. د دې آيت په سباق چې نظر واچولے شي ؛ نو ښكاره به شي دا چې خلف في الوعيد ناجائز دے ؛ ځكه باري تعالى اول د عذاب او وعيد تذكره كړې ده فرمائي: {الَّذِيْ جَعَلَ مَعَ اللهِ إِلٰهًا اٰخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيْدِ (٢٦) قَالَ قَرِيْنُهٗ رَبَّنَا مَا أَطْغَيْتُهٗ وَلٰكِنْ كَانَ فِيْ ضَلَالٍ بَعِيْدٍ (٢٧) قَالَ لَا تَخْتَصِمُوْا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيْدِ (٢٨) مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ} «ق: ٢٦ - ٢٩» بيا مراد د محققين نه ماتريديه دي ؛ ځكه دا آخرى جواب اشاعرو كړے دے چې د دوى په نيز باندې خلف في الوعيد جائز دے او هغه مخكښې درې جوابونه ماتريديه كړي دي او د دوى په نيز باندې خلف في الوعيد ناجائز دے.

قوله: الثَّانِيْ انَّ المذنِبَ: معتزله په خپل موقف باندې دويم دليل دا بيانوي چې كه د مرتكب الكبيره معافي بلا توبه جائز شي ؛ نو دا به د ده دپاره په گناه باندې د بر قرار پاتې كيدلو سبب وگرځي او د نورو خلقو دپاره به ورتيزول شي په گناه باندې او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. **«دليل الملازمه»** ظاهر دے ؛ ځكه چې يو كس ته سزا په جرم نه ميلاويږي ؛ نو دے به هغه گناه كوي خامخا. **«دليل بطلان التالي»** شارح رحمة الله عليه ذكر كوي چې **«و هذا ينافي حكمة ارسال الرسل»** ځكه چې د ارسال الرسل حكمت قرآن ذكر كړے دے چې: {وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِيْنَ إِلَّا مُبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ} «الأنعام: ٤٨» اوس چې يو پيغمبر خلقو ته دا وائي چې څۀ عمل كوئ او الله تعالى غفور الرحيم دے تول گناهونه به ستاسو معاف كړي برابره خبره ده كه صغيره وي كه كبيره وي ، بعد التوبه وي كه قبل التوبه وي د ېرې څه خبره نشته ؛ نو بنده خو به هډو گناه پرېږدي نه او دا د ارسال الرسل سره منافي خبره ده.

قوله: والجواب ان مجرد: د جواب حاصل دا دے چې يو جواز العفو دے او بل د عفو يقين دے مونږه د جواز او امكان العفو قائل يو نه د يقين العفو چې خامخا به ورته الله تعال معاف كوي ، او صرف جواز العفو د عدم العذاب يقين څه چې گمان هم نه پيدا كوي ؛ ځكه چې كوم وعيدات چې وارد دي په حق د مرتكب الكبائر كښې هغه اكثر د انتهائي دمكۍ «تهديد» سره پيوسته چې هغې جانب د وقوع العذاب راجح كړے دے په عدم وقوع باندې او دا د زجر دپاره كافي دي.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ جَوَازِ الْعِقَابِ عَلَى الصَّغِيْرَةِ

﴿وَيَجُوْزُ الْعِقَابُ عَلَى الصَّغِيْرَةِ﴾ سَوَاءٌ اجْتَنَبَ مُرْتَكِبُهَا الْكَبِيْرَةَ أَمْ لَا لِدُخُوْلِهَا تَحْتَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ وَلِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً إِلَّا أَحْصٰهَا وَ الْإِحْصَاءُ إِنَّمَا يَكُوْنُ لِلسُّؤَالِ وَالْمُجَازِ إِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاٰيَاتِ وَالْأَحَادِيْثِ. وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِلٰى أَنَّهٗ إِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجُزْ تَعْذِيْبُهٗ لَا بِمَعْنٰى أَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنٰى أَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ أَنْ يَّقَعَ لِقِيَامِ الْأَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلٰى أَنَّهٗ لَا يَقَعُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ. وَ أُجِيْبَ بِأَنَّ الْكَبِيْرَةَ الْمُطْلَقَةَ هِيَ الْكُفْرُ لِأَنَّهُ الْكَامِلُ وَجَمْعُ

الْإِسْمِ بِالنَّظَرِ إِلىٰ أَنْوَاعِ الْكُفْرِ ، وَإِنْ كَانَ الْكُلُّ مِلَّةً وَاحِدَةً فِي الْحُكْمِ. أَوْ إِلىٰ أَفْرَادِهِ الْقَائِمَةِ بِأَفْرَادِ الْمُخَاطَبِيْنَ عَلىٰ مَا مُهِّدَ مِنْ قَاعِدَةِ أَنَّ مُقَابَلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ يَقْتَضِيْ اِنْقِسَامَ الْآحَادِ كَقَوْلِنَا رَكِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّهُمْ وَلَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ. ﴿وَالْعَفْوُ عَنِ الْكَبِيْرَةِ﴾ هٰذَا مَذْكُوْرَةٌ فِيْمَا سَبَقَ إِلَّا أَنَّهُ أَعَادَهُ لِيَعْلَمَ أَنَّ تَرْكَ الْمُؤَاخَذَةِ عَلَى الذَّنْبِ يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظَ الْمَغْفِرَةِ وَلِيَتَعَلَّقَ بِهِ قَوْلُهُ ﴿إِذَا لَمْ تَكُنْ عَنِ اسْتِحْلَالٍ وَالْإِسْتِحْلَالُ كُفْرٌ﴾ لِمَا فِيْهِ مِنَ التَّكْذِيْبِ الْمُنَافِيْ لِلتَّصْدِيْقِ وَبِهٰذَا يَأَوَّلُ النُّصُوْصُ الدَّالَّةِ عَلىٰ تَخْلِيْدِ الْعُصَاةِ فِي النَّارِ أَوْ عَلىٰ سَلْبِ اِسْمِ الْإِيْمَانِ عَنْهُمْ. ترجمه: او جائز ده سزا ورکول په گناه صغیره باندې برابره خبره ده که مرتکب د دې ځان بچ ساتلے وی د کبیره نه او که نه وی ؛ د وجه د دخول د دینه په دې قول د الله تعالی کښې "وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ" او د وجه د قول د الله تعالی نه چې «نه پرېږدی دا عمل نامه وړه گناه او نه لویه گناه مگر راگیره کړې او مندرج کړې ئې ده هغې لره» او «احصاها» د سوال او سزا دپاره وی ، او د دینه علاوه نور آیاتونه او احادیث. او تگ کړے دے بعض معتزلو دیته چې شان دا دے چې کله مرتکب د صغیره ځان ساتی د کبائرُ نه پس نده جائز په عذاب کول د دے ، پدې معنی سره نه چې دا ممتنع دی عقلاً بلکه پدې معنی سره چې ندی جائز چې واقع شی ؛ د وجه د قیام د دلائل سمعیه نه پدې خبره چې دا به نه واقع کیږی. لکه دا قول د الله تعالی: «که چرته تاسو ځان وساتلو د لویو گناهونو هغو نه چې تاسو منع شوی ئې د هغی نه ؛ نو معاف به کړو مونږه تاسو ته واړه گناهونه ستاسو» او جواب ورکړے شوے دے د دینه چې بیشکه کبیره مطلقه صرفِ کفر دے ؛ ځکه چې دا کامل دے ، او جمع کول د «الکبائر» اسم په نظر سره انواعُ د کفر ته ده اگر چې دا ټول ملّة واحده دے په اعتبار د حکم سره. او یا (جمع د الکبائر اسم په نظر سره) افرادُ د کفر هغه ته دی چې قائم دی په افرادُ د مخاطبینُ پوری ، بنا په هغه چې غوړولے شوی ده د قاعدے نه چې مقابله د جمع د جمع سره تقاضا کوی د تقسیم د آحادُ په آحادُ باندی لکه دا قول زمونږه چې «سواره شو قوم په خپلو سورلو باندی ، او واغوستلے قوم خپلے جامې» «او معافی د گناه کبیره نه هم جائز ده» دا خبره مخکښې مذکوره وه خو دومره ده چې دوباره ئې معاد کړه د دې دپاره چې معلومه شی دا چې نه نیول په گناه باندی پدې اطلاق د لفظ د عفوِ هم کیږی لکه څنگه چې پرې اطلاق د لفظ د مغفرت کیږی. او بل د دې دپاره ئې ذکر کړه چې متعلق شی د دې سره دا قول د ماتن رحمة الله علیه: «کله چې نه وی دا گناه کول په طریقے د حلال گڼړلو دی گناه لره او حلال گڼړل د گناه کفر دے» ځکه چې پدیکښې هغه تکذیب دے چې منافی دے د تصدیق سره. او هم پدې وجه تاویل کیدے شی د هغه نصوص چې دال دی په مُخلّد فی النار کیدلو د گناهگارو مؤمنانُ یا (هغه نصوص چې دال دی) په سلب د نوم د ایمان د هغوی نه.

تَشْرِیْحٌ: قوله: و یجوز العقاب: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره د مخکښې مسئلے متعلق یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې «**مسئلة جواز العقاب علی الصغیرة**» ورته وائی. پدی مسئله کښې هم اختلاف دے چې سزا ورکول بنده ته په گناه صغیره باندی جائز دی کنه ؟ د اهل السنة والجماعة موقف دا دے چې جائز ده سزا ورکول برابره خبره ده که مرتکب د دې ځان د گناه کبیره نه ساتلے وی او که نه وی. د معتزلو موقف دا دے چې کله یو بنده ځان د کبائرُ نه ساتلے وی ؛ نو په گناه صغیره باندی د ده معذّب کول ناجائز دی بلکه په الله تعالی واجب دی چې جنت ته ئې داخل کړی. ماتن رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة موقف ذکر کوی او رد کوی په معتزلو باندی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. تتمه د دعوی به وکړی «**سواء اجتنب**» سره. ﴿۲﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**الدخوله تحت**» سره. ﴿۳﴾.. مخالفین د دعوی او د هغوی دعوی به

ذکر کړی «و ذهب بعض المعتزلة» سره. ﴿٤﴾.. دلیل د معتزلو به ذکر کړی «کقوله تعالی ان» سره.
﴿٥﴾.. جواب به وکړی د دوی د دلیل نه «و اجیب بان الکبیرة» سره.

قوله: لدخولها تحت: ۲ـ د اهل السنة والجماعة یو دلیل دا دے چې الله تعالی فرمائی: {وَيَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ} ﴿النساء:٤٨﴾ طریقه د استدلال دا ده چې گناه صغیره په «مَا دُوْنَ ذٰلِكَ» کښې داخل ده؛ ځکه «مَا» د الفاظ عامه نه دے او باری تعالی د شرک نه علاوه د باقی ټولو گناهونو مغفرت په خپل مشیت پورې موقوف کړے دے اوس که د الله تعالی خوښه شوه؛ نو صغائر او کبائر به معاف کړی او که خوښه ئې نه شوه؛ نو نه ئې معاف کوی بلکه سزا به پرې ورکوی لهذا په صغیره باندې هم سزا جائز شوه بغیر د دې تفصیل نه چې مرتکب د دې د گناه کبیره نه ځان ساتلے دے او که نه، او دغه زمونږه مدعی ده.

قوله: و لقوله تعالی لا یغادر: شارح رحمة الله علیه دویم دلیل ذکر کوی. پدې آیت کښې باری تعالی د کفّارُ حالت او کیفیت بیان کړے دے چې کله دوی ته عمل نامے پیش کړے شی؛ نو دوی به د هغې نه مرعوب شی او وائی به: {يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً إِلَّآ أَحْصَاهَا} ﴿الکهف:٤٩﴾ طریقه د استدلال دا ده چې پدې آیت کښې صغیره او کبیره دواړه په عمل نامه کښې شمیرل او مندرج کول د سزا دپاره دی؛ ځکه که په صغائرُ سزا ورکول نه وی؛ نو بیا خو د دې مندرج کول عبث کار گرځی، دویم دا چې که پدې سزا نه وی؛ نو بیا به دغه کفارُ په خپله جزع فزع کښې د صغائرُ تذکره هم نه کوله. معلومه شوه چې صغائر کبائر دواړه د اسبابُ د گناه نه دی لهذا پدې باندې سزا ورکول جائز دی.

قوله: و ذهب بعض المعتزلة: ۳ـ د معتزلو موقف دا وو چې په صغائرُ باندې سزا ورکول جائز ندی کله چې بنده ځان د کبائرُ نه ساتلے وی. **اعتراض:** د معتزلو د عدم جواز مقصد به دا وی چې عقلا به سزا ورکول ممتنع وی او دا خو صحیح نده؛ ځکه معتزله د امتناع عقلی ندی قائل؟ **جواب: «لا بمعنی انه یمتنع»** واقعی معتزله د امتناع عقلی ندی قائل بلکه د دوی مقصد د عدم جواز نه عدم وقوع ده، یعنی مرتکب د صغیره ته به عدم د سزا باندې دلائل سمعیه موجود دی د هغه دلائل نه یو دلیل دا آیت دے: {إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ} ﴿النساء:٣١﴾ پدې آیت کښې د «سَيِّئَاتِ» نه مراد صغائر دی؛ ځکه چې دا د «كَبَآئِرَ» په مقابله کښې ذکر دی. دا واضح دلیل دے د دې چې د کبائرُ نه څوک ځان ساتی؛ نو صغائر به ئې خود بخود معاف کیږی.

قوله: و اجیب بان: ٥ـ په دوه طریقو سره جواب ورکوی، اول دا چې د دې آیت نه ستاسو استدلال تام ندے؛ ځکه چې دلته مراد د «كَبَآئِرَ» نه کفر دے نه چې مطلق گناه؛ ځکه چې «كَبَآئِرَ» دلته مطلق ذکر شوے دے او کله چې شیٔ مطلق ذکر شی؛ نو د هغې انصراف کیږی فرد کامل ته او فرد کامل د «كَبَآئِرَ» دپاره کفر دے. او د «سَيِّئَاتِ» نه مراد مطلق گناه ده، اوس د آیت کریمه معنی دا شوه چې «که تاسو ځان بچ وساتو د کفر نه؛ نو معاف به کړو مونږه تاسو ته عام گناهونه ستاسو» که کبائر وی او که صغائر وی خو پس د مشیت د الله تعالی نه؛ ځکه د دې آیت

معنی او مفهوم هم هغه دے کومه چې د سورة نساء د آيت: {إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} ﴿النساء: ٤٨﴾ دے.

قوله: وَجَمْعُ الإِسْمِ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع د اعتراض ده چې د «كَبَائِرَ» نه كفر مراد اغستل صحیح ندی ؛ ځکه چې «كَبَائِرَ» صيغه د جمع ده او كفر مفرد دے اوس د جمع معنی په مفرد سره څنګه صحیح کیدے شی ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ په دوه طريقے سره جواب کړے دے. ١ـ «وجمع الاسم بالنظر» چې كفر تيک ده مفرد دے خو انواع ئې ډير دی مثلا: هنوديت ، يهوديت ، نصرانيت ، مجوسيت ، بت مت ، زنديقيت وغيره لهذا «كَبَائِرَ» صغيه د جمع د دی انواع په وجه راوړے شوی ده. **اعتراض:** فقهآء خو وائی: «الكفر ملةٌ واحدةٌ» ته څنګه وائې چې د كفر مختلف انواع دی ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی «و ان كان الكل ملة واحدة فى الحكم» يعنی كفر ته چې ملة واحده ويلے شوے دے ؛ نو د دی مطلب دا دے چې باعتبار الحکم کفر یو ملت دے یعنی احکام په هره نوعَ د کفر يو شان جاری کیږی ، هم دغه وجه ده چې يو ورور يهودی بل نصرانی وی ؛ نو دوی د يو بل نه ميراث وړے شی حلانکه اختلاف د دينين د موانع د ميراث نه يو سبب دے. دغه شان په دخول الی الحرم کښې ټول کفار يو شان دی لهذا په حکم کښې کفر يو ملت دے ، خو بيا هم وحدت فی الحکم مستلزم نه کرځی وحدت فی الحقيقت لره.

قوله: او الی افراده: د اصل استدلال نه دويم جواب دے. چې په آيت کښې لفظ د «كَبَائِرَ» جمع راوړل د كفر د هغه افرادُ په اعتبار دی چې قائم دی په افرادُ د مخاطبينُ پوری. مثلا: كفر د ابوجهل ، كفر د ابولهب ، كفر د عتبه ، شيبه ، كفر د فرعون وغيره پدی افراد کښې د هر يو كفر كبيره ده پدی وجه «كَبَائِرَ» جمع راوړل صحيح دی. **اعتراض:** دا جواب دی په کوم بنياد وکړو؟ **جواب:** دا خو عامه قاعده ده چې جمع په مقابله د جمع کښې واقع شی ؛ نو د يوی جمع افراد په افرادُ د دويمی جمع د تقسيم تقاضا کوی. لکه: «ركب القوم دوابهم ، و لبسوا ثيابهم» د دی معنی دا نده چې «قوم په ټولو سورلو باندی سواره شو ، او ټولو واغوستی ټولی جامے» بلکه د دی معنی ده چې «قوم ټول سواره شو خپلے سورلئ ته ، او واغوستی ټولو خپلے جامے» يعنی هر يو په خپله سورلئ سور شو او هر يو خپلے جامی واغوستلی ؛ ځکه چې ټول کسان خو په يوځل په ټولو سورلو نه شی سوريدلے او نه ټول خلق ټولے جامی اغوستے شی. لهذا د آيت کريمه معنی شوه «ان تجتنب كل واحد منكم كبيرته نكفر عن كل واحد سيئته» او پدی معنی هيڅ اعتراض نشته.

قوله: و العفو عن الكبيرة: لفظا د دی عبارت عطف د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی قول دے «العقاب على الصغيرة» او قانون دا دے چې ماقبل د معطوف عليه نه معاد وی په معطوف کښې پس تقدير د عبارت شو «و يجوز العفو عن الكبيرة» يعنی د كبيره نه معاف جائز ده.

قوله: هذا مذكور فی ما سبق: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره اعتراض کول دی په ماتن رحمۃ اللہ علیہ باندی چې عبارت د ماتن رحمۃ اللہ علیہ صحيح ندے ؛ ځکه چې مشتمل دے په استدراک باندی ؛ ځکه مخکښې د ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا عبارت چې «و يغفر مادون ذلک» صغيره او كبيره داوړو ته

شامل دے او ده د کبیره ذکر دوباره وکړو چې استدراک دے ، او استدراک خو صحیح نه وی خاصکر په متونُ کښې ؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه په «الا انه اعاده» سره جواب کوی چې استدراک واقعی چې صحیح کار ندے خو چې څه فائده پرې بنا نه وی او کله چې د څه فائده په بنیاد استدراک او تکرار شوے وی بیا جائز دے دلته د دوه فائدو دپاره تکرار شوے دے. ۱۔ «لیعلم» یعنی ماتن رحمة الله علیه دا ښکاره کول غواړی چې «نه نیوکه په گناه» باندی پدی چې څنګه اطلاق د «مغفرة» کبیرې دغه شان پرې اطلاق د «عفو» هم کیږی. **بالفاظ دیگر:** ماتن رحمة الله علیه اظهار د ترادف کوی په مینځ د لفظ د «مغفرة» او «عفو» کښې. ۲۔ فائده ماتن رحمة الله علیه دا ظاهروی چې روسته عبارت د ماتن رحمة الله علیه «اذا لم یکن عن استحلال» پورې متعلق شی ، یعنی د اهل السنة والجماعة په نیز باندی گناه معاف کیدے شی بغیر د توبے نه خو هله چې دغه گناه ئی د حلال گنړلو په طور نه وی کړې ورنه بیا نه معاف کیږی ؛ څکه چې گناه «داسې گناه چې په دلیل قطعی سره د هغی گناه کیدل ثابت وی» حلال گنړل کفر دے ؛ څکه چې پدی صورت کښې تکذیب د شارع راځی هغه تکذیب چې منافی دے د تصدیق سره او کفر الله تعالی بغیر د توبے نه نه معاف کوی.

قوله: و بهذا یؤل النصوص: غرض د شارح رحمة الله علیه تفریع کول دی. روسته مسئله د «تخلید عصاة المؤمنین فی النار» را روانه ده په هغی کښې معتزله د هغه نصوصُ نه استدلال نیسی چې په هغی کښې د بعض گناهونو د مرتکبینُ دپاره د تخلید فی النار ، یا د سلب د اسم الایمان تذکره ده ؛ نو اهل السنة والجماعة هغوی ته مختلف جوابونه کوی چې په خپل مقام به راشی ، خو یو جواب پکښې دا هم کوی چې دغه نصوص د هغه خلقو په باره کښې دی چې دغه گناهونه حلال گنړی مثلا: قتل د مؤمن څوک حلال گنړی ، سود ، زنا ، سرقه یا بله گناه حلاله گنړی ؛ نو د هغوی دپاره جهنم دے په طریقے د خلود سره.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ الشَّفَاعَةِ

﴿وَ الشَّفَاعَةُ ثَابِتَةٌ لِلرُّسُلِ وَ الْاَخْيَارِ فِىْ حَقِّ اَهْلِ الْكَبَائِرِ بِالْمُسْتَفِيْضِ مِنَ الْاَخْبَارِ﴾ خِلَافًا لِّلْمُعْتَزِلَةِ وَ هٰذَا مَبْنِىٌّ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ جَوَازِ الْعَفْوِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِدُوْنِ الشَّفَاعَةِ فَبِالشَّفَاعَةِ اَوْلٰى وَعِنْدَهُمْ لَمَّا لَمْ يَجُزْ لَمْ تَجُزْ ، لَنَا قَوْلُهُ تَعَالٰى: وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنِيْنَ. وَقَوْلُهُ تَعَالٰى: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ. فَاِنَّ اُسْلُوْبَ هٰذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلٰى ثُبُوْتِ الشَّفَاعَةِ فِى الْجُمْلَةِ وَ اِلَّا لَمَا كَانَ لِنَفْىِ نَفْعِهَا عَنِ الْكَافِرِيْنَ عِنْدَ الْقَصْدِ اِلٰى تَقْبِيْحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيْقِ يَأْسِهِمْ مَعْنًى ؛ لِاَنَّ مِثْلَ هٰذَا الْمَقَامِ يَقْتَضِىْ اَنْ يُوْسَمُوْا بِمَا يَخُصُّهُمْ لَا بِمَا يَعُمُّهُمْ وَغَيْرَهُمْ وَلَيْسَ الْمُرَادُ اَنَّ تَعْلِيْقَ الْحُكْمِ بِالْكَافِرِ يَدُلُّ عَلٰى نَفْيِهِ عَمَّا عَدَاهُ حَتّٰى يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ اِنَّمَا يَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَقُوْلُ بِمَفْهُوْمِ الْمُخَالَفَةِ. وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: شَفَاعَتِىْ لِاَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ اُمَّتِىْ. وَهُوَ مَشْهُوْرٌ بَلِ الْاَحَادِيْثُ فِىْ بَابِ الشَّفَاعَةِ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنٰى. وَ احْتَجَّتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِمِثْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَاتَّقُوْا يَوْمًا لَا تَجْزِىْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَيْئًا وَّلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ. وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: مَا لِلظّٰلِمِيْنَ مِنْ حَمِيْمٍ وَّلَا شَفِيْعٍ يُّطَاعُ. وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعُمُوْمِ فِىْ

الْأَشْخَاصِ وَالْأَزْمَانِ وَالْأَحْوَالِ اَنَّهُ يَجِبُ تَخْصِيصُهَا بِالْكُفَّارِ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدِلَّةِ ، وَلَمَّا كَانَ اَصْلُ الْعَفْوِ ثَابِتًا بِالْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ: بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكَبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ. وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِاَنَّ التَّائِبَ وَمُرْتَكِبَ الصَّغِيْرَةِ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيْرَةِ لَايَسْتَحِقَّانِ الْعَذَابَ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْنٰى لِلْعَفْوِ. وَ اَمَّا الثَّانِيْ فَلِاَنَّ النُّصُوْصَ دَالَّةٌ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنٰى طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجِنَايَةِ. **ترجمه:** او شفاعت ثابت دے د پیغمبرانو او د غوره خلقو دپاره په حق د غټو ګناهونو واله کښې په مشهورو احادیثُ سره. خلاف ثابت دے معتزلو لره، او دا اختلاف بنا دے په هغه اختلاف چې مخکښې تېر شوی دی د جواز د عفوِ او بخښے بغیر د شفاعت نه، پس په شفاعت سره به خو په طریق اولی بخلے کیږی. او د معتزلو په نیز باندی کله چې نه وو جائز مغفرت د کبائرُ؛ نو شفاعت هم جائز ندے. زمونږه دپاره دلیل دا وینا د الله تعالٰی ده: «اے نبی» بخښنه غواړه د خپلے کوتاهئ او د مؤمنانُ سړو او ښځو دپاره» او دا قول د الله تعالٰی: «پس فائده به نه ورکوی دوی «کفارُ» ته شفاعت د شفاعت کونکو» ځکه چې اُسلوب د دی کلام دلالت کوی په ثبوت د شفاعت باندی څه نه څه، ورنه نه به شی د کفارُ نه د شفاعت د فائدهٔ مند کیدلو د نفی په وخت د قصد کولو د بیان د بدحالئ او د ثبوت د نااُمیدئ د حال د دوی څه معنی؛ ځکه چې مثل د دی مقام تقاضا کوی د دی خبری چې دوی دی داغدار شی په هغه څه چې خاص وی تر دوی سره، نه هغه چې شامل وی دوی ته او غیر د دویته. او دا مراد ندے چې بیشکه معلق کول د حکم «عدمِ نفع د شفاعت» په کافرو پورې دلالت کوی په نفی د دی حکم د علاوه د دوینه. تر دی چې وارد شی اعتراض چې بیشکه دا دلیل خو قائمیږی په هغه چا باندی چې قول کوی د مفهوم مخالف. او «بل دلیل» وینا د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ده: «چې شفاعت ځما ثابت دے ځما د امت د غټو ګناه کونکو دپاره» او دا حدیث مشهور دے بلکه احادیث په باب د شفاعت کښې په اعتبار د معنی سره متواتر دی. او دلیل نیولے دے معتزلو په مثل د قول د الله تعالٰی: «ویریږئ د هغه ورځ نه چې بدله به نه شی ورکولے یو نفس د بل نفس نه هیڅ شئ. او نه به قبلیدے شی د دغه نفس نه څه شفاعت» او بل دا وینا د الله تعالٰی چې «نه به وی د ظالمانُ دپاره خوک ګرم دوست او نه سفارشی چې خبره ئی اومنلے شی» او جواب پس د منلو د دلالت د دی آیت نه په عموم تولو اشخاصُ او ازمانُ او احوالُ ته دا دے چې واجب ده چې دا آیت خاص شی تر کفارُ پورې دپاره د تطبیق کولو د تولو دلائلُ. او هر کله چې اصلِ (نفسِ) معافی او شفاعت ثابت دی په دلائلُ قطعیه د کتاب او سنت او اجماع د امت سره پس وینا کوی معتزله: د معافئ د صغائرُ نه مطلقا، او د معافئ د کبائرُ نه پس د توبے نه، او په شفاعت سره دپاره د زیادت د ثواب. او دا دواړه خبرې د دوی فاسد «غلطے» دی. هر چې اوله خبره ده؛ نو په دی وجه چې توبه ګار او مرتکب د ګناه صغیره چې ځان بچ ساتی د کبائرُ نه مستحق د عذاب ندے د دوی په نیز باندی پس څه معنی نه جوړیږی د عفوِ. او هر چې دویمه خبره ده؛ نو ځکه چې نصوص دال دی په شفاعت باندی په معنی د طلب د معافئ د جرم نه.

تَشْرِيْحُ: چند خبري په طریقی داجمال او بیا د هغی تفصیل وړاندی کولے شی. ربط، معنی لغوی د شفاعت، معنی اصطلاحی د شفاعت، اقسام د شفاعت، تعین د ما هو المراد ههنا، او په هغی کښې اختلاف.

۱- ربط ظاهر دے چې ماتن رحمة الله علیه بله مسئله د سمعیاتُ ذکر کوی چې دیته «**مسئلة الشفاعة**» وائی.

۲- شفاعت په لغت کښې په معنی د جُفت سره راځی د «**شَفْع**» نه ماخوذ دے مقابل ددی «**وَتْر**» راځی قال تعالی: **وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ** ﴿الفجر: ۳﴾ د مونځ دوه رکعتونو ته هم «**شُفْع**» وائی؛ ځکه چې پدیکښې هم یو رکعت د بل سره یو ځائے شوے وی. مصطلح شفاعت کښې هم شفیع مشفوع لره د ځان سره یو ځائې کوی او د ځان غوندی ازادی ورلره غواړی؛ نو د هغه سره جُفت شی. دغه شان حاجت او ضرورت «**وَتْر**» وی او د شفاعت د شفیع سره «**شفع**» شی.

۳۔ اصطلاحی معنی د شفاعت علماء کوی: «رَفعُ العُقُوبَةِ وَ طَلَبُ التَّجَاوُزِ وَ المغفِرَةِ عَنِ الذَّنبِ»

۴۔ **أقسام:** شفاعت اولا په دوه قسمه دے: «دنیوی، اخروی» بیا شفاعت دنیوی په دوه قسمه دے: «حسنه، سیئه» دواړه قرآن مجید ذکر کړی دی {**مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا**} «النساء: ۸۵» او حدیث کښې هم د شفاعت حسنه طرف ته ترغیب راغلے دے روایت د ابو موسی اشعری رضی الله عنه دے عن النبی صلی الله علیه وسلم **قال اشفعوا ولتؤجروا وليقض الله على لسان نبيه ما شاء** «سنن الترمذی: ۵/ ۴۲» دا شفاعت اتفاق دے. دغه شان رسول علیه السلام فرمائی: **الدَّالُّ على الخَيرِ كفاعِلِه** «سنن الترمذی: ۵/ ۴۱»

۵۔ **تعين ماهو المراد ههنا:** دلته شفاعة اخرویه مراد دے نه دنیویه ځکه هغه اتفاق دے.

۶۔ **اختلاف:** د شفاعة اخرویه په ثبوت او عدم ثبوت کښې درې مذاهب دی.

۱۔ **مشرکین:** دوی د شفاعة قهریه قائل دی. چې زمونږه آلهه به په الله تبارک وتعالی مونږه په زوره بخی (**معاذالله**) قرآن کریم ددوی د دی عقیده تردید کوی فرمائی: {**وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ**} «یونس: ۱۸» دا قسم شفاعت بالاتفاق مردود دے. ۲۔ معتزله په شفاعة اخرویه کښې صرف په شفاعت لرفع الدرجات فی الجنة قائل دی باقی د عصاة المؤمنین دپاره شفاعت یا نور اقسام د شفاعت نه منی. ۳۔ اهل السنة والجماعة د شفاعت اخرویه د کل اقسامُ د جواز قائل دی. هغه اقسام دا دی.

اَقْسَامُ الشَّفَاعَةِ

۱۔ **الشَّفَاعَةُ العُظمٰی**: دا هغه شفاعت دے .ﺑ د دی په وجه به الله تبارک وتعالی په محشر کښې حساب شروع کړی لکه په صحیح مسلم کښې اورد حدیث دے په روایت د انس رضی الله عنه باندی. (۱)

(۱).. عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: يَجْمَعُ اللهُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَهْتَمُّونَ لِذَلِكَ، وَقَالَ ابْنُ عُبَيْدٍ: فَيُلْهَمُونَ لِذَلِكَ، فَيَقُولُونَ: لَوِ اسْتَشْفَعْنَا عَلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا، قَالَ: فَيَأْتُونَ آدَمَ صلى الله عليه وسلم، فَيَقُولُونَ: أَنْتَ آدَمُ، أَبُو الْخَلْقِ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ، وَنَفَخَ فِيكَ مِنْ رُوحِهِ، وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ فَسَجَدُوا لَكَ، اشْفَعْ لَنَا عِنْدَ رَبِّكَ حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا، فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا، وَلَكِنِ ائْتُوا نُوحًا أَوَّلَ رَسُولٍ بَعَثَهُ اللهُ، قَالَ: فَيَأْتُونَ نُوحًا صلى الله عليه وسلم فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، فَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا، وَلَكِنِ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ صلى الله عليه وسلم الَّذِي اتَّخَذَهُ اللهُ خَلِيلًا، فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ صلى الله عليه وسلم فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا، وَلَكِنِ ائْتُوا مُوسَى صلى الله عليه وسلم، الَّذِي كَلَّمَهُ اللهُ وَأَعْطَاهُ التَّوْرَاةَ، قَالَ: فَيَأْتُونَ مُوسَى عليه السلام، فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، فَيَسْتَحْيِي رَبَّهُ مِنْهَا، وَلَكِنِ ائْتُوا عِيسَى رُوحَ اللهِ وَكَلِمَتَهُ، فَيَأْتُونَ عِيسَى رُوحَ اللهِ وَكَلِمَتَهُ، فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَلَكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا صلى الله عليه وسلم عَبْدًا قَدْ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: فَيَأْتُونِي فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي، فَيُؤْذَنُ لِي، فَإِذَا أَنَا رَأَيْتُهُ وَقَعْتُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ، فَيُقَالُ: يَا مُحَمَّدُ، ارْفَعْ رَأْسَكَ، قُلْ تُسْمَعْ، سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَأَرْفَعُ رَأْسِي، فَأَحْمَدُ رَبِّي بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ رَبِّي، ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا، فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ، وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، ثُمَّ أَعُودُ فَأَقَعُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَدَعَنِي، ثُمَّ يُقَالُ: ارْفَعْ يَا مُحَمَّدُ، قُلْ تُسْمَعْ، سَلْ تُعْطَهْ، اشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَأَرْفَعُ رَأْسِي، فَأَحْمَدُ رَبِّي بِتَحْمِيدٍ يُعَلِّمُنِيهِ، ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا، فَأُخْرِجُهُمْ مِنَ النَّارِ وَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، قَالَ: فَلَا أَدْرِي فِي الثَّالِثَةِ، أَوْ فِي الرَّابِعَةِ، قَالَ فَأَقُولُ: يَا رَبِّ، مَا بَقِيَ فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ، أَيْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ. «صحیح مسلم: ۱/ ۱۲۴»

۲۔ **شفاعة التعجيل:** دا هغه شفاعت دے چې د دې په وجه به د امّت د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ سره د ټولونه مخکښې حساب شروع شي او جنّت ته به هم اول داخل شي ، دا دواړه قسمه شفاعت د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ خصوصيت دے.

۳۔ **الشفاعة لدخول الجنة اولًا:** دا شفاعت د هغه چا دپاره دے چې فيصله ئې د دخول الى النار شوې وي ليکن بغير د دخول نه جهنم ته په شفاعت سره به ئې د دخول الى الجنّة فيصله وشي. دا قسم شفاعت به انبيآء ، اولياء ، علمآء ، شهدآء ، حُفّاظ ټول کولے شي.

۴۔ **الشفاعة لتخفيف العذاب:** لکه شفاعت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د خپل تره ابوطالب دپاره ، د عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روايت دے وائي: **قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ اِنَّ اَبَا طَالِبٍ كَانَ يَحُوطُكَ وَيَنْصُرُكَ فَهَلْ نَفَعَهُ ذٰلِكَ قَالَ نَعَمْ وَجَدْتُهُ فِي غَمَرَاتٍ (۱) مِنَ النَّارِ فَاَخْرَجْتُهُ اِلَى ضَحْضَاحٍ** ﴿صحيح مسلم: ۱/ ۱۳۵﴾

اعتراض: د نص نه خو عدم نفع د شفاعت معلوميږي په حق د کفارُ کښې **قال تعالى: {فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ}** ﴿المدثر: ۴۸﴾ ؟

جواب: مراد د عدم نفع نه نفع کامله ده چې خروج من النار دے نه نفع فى الجمله.

۵۔ **الشفاعة لدخول الجنة بغير حساب:** د يو قوم او يوې ډلې دپاره به شفاعت وشي چې بې حسابه جنّت ته داخل شي.

۶۔ **الشفاعة لا هل الجنة لدخول الجنة:** د عامُ جنتيانو د اجازت د دخول الى الجنّة سفارش به کيږي پس د حساب کتاب نه لکه د انس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روايت دے فرمائي: **قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: آتِي بَابَ الْجَنَّةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَسْتَفْتِحُ ، فَيَقُولُ الْخَازِنُ : مَنْ أَنْتَ ؟ فَأَقُولُ : مُحَمَّدٌ ، فَيَقُولُ : بِكَ أُمِرْتُ لاَ أَفْتَحُ لِأَحَدٍ قَبْلَكَ.** ﴿صحيح مسلم: ۱/ ۱۲۹﴾

۷۔ **الشفاعة لاهل الكبائر:** دا شفاعت د اهل الكبائر من المؤمنين دپاره دے د خروج عن النار. (۲)

۸۔ **الشفاعة لرفع الدرجات:** د بعض مؤمنانو دپاره به يوه درجه په جنت کښې ثابته وي په سفارش سره به د هغوى درجه ؤچته شي. (۳) معتزله صرف دا آخرى قسم منى د نورو نه انکار کوي.

---

(۱).. فِي غَمَرَاتٍ: أي المواضع التي تكثر فيها النار ﴿لسان العرب – ۵ / ۲۹﴾ والضَّحْضَاحُ في الأصل ما رَقَّ من الماء على وجه الأرض ما يبلغ الكعبين واستعاره للنار ﴿لسان العرب: ۲/ ۵۲۴﴾

(۲).. د دې قسم شفاعت دپاره دلائل ډير دي لکه روايت د ابو سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چې اورد حديث دے په هغې کښې فرمائي: مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ بِأَشَدَّ مُنَاشَدَةً لِلّٰهِ فِي اسْتِقْصَاءِ الْحَقِّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لِلّٰهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ فِي النَّارِ ، يَقُولُونَ : رَبَّنَا كَانُوا يَصُومُونَ مَعَنَا وَيُصَلُّونَ وَيَحُجُّونَ ، فَيُقَالُ لَهُمْ : أَخْرِجُوا مَنْ عَرَفْتُمْ ، فَتُحَرَّمُ صُوَرُهُمْ عَلَى النَّارِ ، فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كَثِيرًا قَدْ أَخَذَتِ النَّارُ إِلَى نِصْفِ سَاقَيْهِ ، وَإِلَى رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ يَقُولُونَ : رَبَّنَا مَا بَقِيَ فِيهَا أَحَدٌ مِمَّنْ أَمَرْتَنَا بِهِ ، فَيَقُولُ : ارْجِعُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ دِينَارٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ ، فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كَثِيرًا ، ثُمَّ يَقُولُونَ : رَبَّنَا لَمْ نَذَرْ فِيهَا أَحَدًا مِمَّنْ أَمَرْتَنَا ، ثُمَّ يَقُولُ : ارْجِعُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ نِصْفِ دِينَارٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ ، فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كَثِيرًا ، ثُمَّ يَقُولُونَ : رَبَّنَا لَمْ نَذَرْ فِيهَا مِمَّنْ أَمَرْتَنَا أَحَدًا ، ثُمَّ يَقُولُ : ارْجِعُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ فَأَخْرِجُوهُ ، فَيُخْرِجُونَ خَلْقًا كَثِيرًا ثُمَّ يَقُولُونَ : رَبَّنَا لَمْ نَذَرْ فِيهَا خَيْرًا. وَكَانَ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ يَقُولُ : إِنْ لَمْ تُصَدِّقُونِي بِهٰذَا الْحَدِيثِ فَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ : {إِنَّ اللهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا} ، فَيَقُولُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ : شَفَعَتِ الْمَلاَئِكَةُ ، وَشَفَعَ النَّبِيُّونَ وَشَفَعَ الْمُؤْمِنُونَ ، وَلَمْ يَبْقَ إِلاَّ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ ، فَيُخْرِجُ مِنْهَا قَوْمًا لَمْ يَعْمَلُوا خَيْرًا قَطُّ «الحديث» ﴿صحيح مسلم : ۱/ ۱۱۶﴾

(۳).. د دې مثال لکه روايت د صحيح مسلم شريف دے: عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ ، قَالَتْ : دَخَلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَبِي سَلَمَةَ وَقَدْ شَقَّ بَصَرُهُ ، فَأَغْمَضَهُ ، ثُمَّ قَالَ : إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ الْبَصَرُ ، فَضَجَّ نَاسٌ مِنْ أَهْلِهِ ، فَقَالَ : لاَ تَدْعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ بِخَيْرٍ ، فَإِنَّ الْمَلاَئِكَةَ يُؤَمِّنُونَ عَلَى مَا تَقُولُونَ

ماتن رحمۃ اللہ علیہ رد کوی په معتزلو باندی پس وائی : «و الشفاعة ثابتة» ...

أغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. مخالفین د دعوی به ذکر کړی «خلافا للمعتزلة» سره. ﴿۲﴾.. حیثیت د دی اختلاف به ذکر کړی «و هذا مبنیٌّ» سره. ﴿۳﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «لنا قوله تعالی» سره. ﴿٤﴾.. دلائل د معتزلو به رانقل کړی مع الاجوبة «و احتجت المعتزلة» سره.

قوله: و هذا مبنی: ۲۔ حیثیت د دی اختلاف ذکر کوی چې د اختلاف اختلاف بنائی دے یعنی په یو بل اختلاف باندی بنا دے چې مخکښې د هغی بیان شوے دے. په «وَ يَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ» کښې هغه دا چې مغفرت د مطلق ګناهونو بغیر د توبے او شفاعت نه جائز دے که نه؟ د اهل السنة و الجماعة په نیز باندی جائز وو ، او د معتزلو په نیز باندی ناجائز وو. اوس چې بغیر د توبے او شفاعت نه عندنا مغفرت او عفوَ جائز وه ؛ نو په شفاعت خو په طریق اولی سره جائز شوه. لهذا دا اختلاف بنائی دے. خو شارحین فرمائی چې د شارح رحمۃ اللہ علیہ دا اختلاف بنائی ګرځول صحیح ندی ؛ ځکه چې د مغفرت او شفاعت په مینځ کښې څه تلازم نشته.

قوله: لنا قوله تعالی و استغفر: ۳۔ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل موقف باندی مختلف دلائل دی یو دلیل دا قول د الله تعالی دے: { فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ} ﴿محمد: ۱۹﴾ طریقه د استدلال ظاهره ده چې الله تعالی نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته فرمائی: چې بخنه غواړه د خپلو تقصیراتُ او د مؤمنانُ سرو او خزو د تقصیراتُ دپاره ، اوس لفظ د «ذَنْب» عام دے هر قسم ګناه ته شامل دے که صغیره وی او که کبیره وی البته انبیاء معصوم دی د هر قسم ګناه نه ؛ نو لفظ د «ذَنْب» به په حق د انبیاء کښې محمول وی په بوج ، ذمواریٔ یا په ترک د اولی باندی. بیا چونکه استغفار او استشفاع الفاظ مترادفه دی لهذا د آیت نه ثبوت د شفاعت د مطلق ګناهونو دپاره ظاهر دے.

دویم دلیل دا قول د الله تعالی دے فرمائی: {فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِيْنَ} ﴿المدثر: ٤٨﴾ «پس فائده به نه ورکوی دوی ته شفاعت د شافعینُ»

قوله: فَإِنَّ أُسْلُوْبَ هذا: شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی آیت نه د استدلال وضاحت بیان فرمائی چې طریقه د استدلال دا ده چې پدی آیت کریمه کښې الله تعالی د قیامت د ورځے د کفارُ د بدحالیٔ او د مایوسیٔ تذکره کوی فرمائی: چې دوی ته به د قیامت په ورځ باندی شفاعت د شافعین هیڅ قسم فائده نه ورکوی. اوس قانون دا دے چې خوک د چا د بدحالیٔ او مایوسیٔ د بیان په وخت کښې څه ذکر کوی ؛ نو دا هغه حالات وی چې د هغی سره خاص وی. لهذا د نفع د شفاعت نفی به هم خاص وی تر کفارُ پوری ، باقی شو مؤمنان ؛ نو ظاهره ده چې هغوی ته به شفاعت د شافعین فائده ورکوی ورنه کفار به مسلمانانو ته وائی چې پدی صفت کښې خو مونږه او تاسو یو شان یو لهذا د دی مونږه ته څه زور او خفګان نه راځی.

قوله: و لیس المراد: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده چې روسته ئی پخپله ذکر کوی پدی عبارت سره چې «حَتّٰى يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ» حاصل د اعتراض دا دے چې د دی آیت نه ستاسو

ثُمَّ قَالَ : اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِأَبِيْ سَلَمَةَ وَارْفَعْ دَرَجَتَهُ فِي الْمَهْدِيِّيْنَ ، وَاخْلُفْهُ فِيْ عَقِبِهِ فِي الْغَابِرِيْنَ ، وَاغْفِرْ لَنَا وَلَهُ يَا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ ، وَافْسَحْ لَهُ فِيْ قَبْرِهِ ، وَنَوِّرْ لَهُ فِيْهِ. ﴿صحيح مسلم : ۳/ ۳۸﴾

استدلال په خلاف د معتزلۀ په فائده مند ثابتیدلو د شفاعت صحیح ندے؛ ځکه چې ستاسو استدلال د آیت نه بنا دے په مفهوم مخالف باندی. «صغری» او دلیل بنا کول په مفهوم مخالف باندی صحیح ندی «کبری» نتیجه ظاهره ده. «دلیل الصُّغری» دا دے چې په آیت مذکوره کښې د کفارُ په حق کښې د شفاعت د فائده مند کیدلو نفی شوی ده. خو آیت د مؤمنانُ په حق کښې د شفاعت د فائده مند کیدو او نه فائده مند کیدو نه ساکت دے. بل طرف ته تاسو د مؤمنانُ دپاره شفاعت فائده مند کیدل هم د دی آیت نه ثابتوئ او دا ندے مگر مفهوم مخالف دے؛ ځکه مفهوم مخالف دیته وائی چې په مسکوت عنه کښې حکم ثابت شی په خلاف د منطوق باندی او د دینه علمآء تعبیر کوی په «التنصیص علی الشئ یَدُلُّ علی نَفْیِ ما عَدَاهُ» سره، مثلا: فقهآء وائی: چې کومه څاروی «اُخان، گډی، بیزے، غواگانےوغیره» د کور نه بهر خوراک کوی په هغی کښې زکوٰة شته چې کله نصاب ته ورسیږی. او کومه څاروی چې په کور کښې خوراک کوی په هغی کښې زکوٰة نشته؛ ځکه په حدیث کښې راځی: فی کُلِّ خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ ﴿المستدرك للحاكم: ۱/ ۵۵۲﴾ «په هر یو د پنځه اُخانو څریدونکو کښې یوه بیزه ده» د دینه د مسکوت عنه یعنی غیر سائمه څاروو حکم معلوم شو چې په هغی کښې به زکوٰة نه وی او هم دغه د امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مسلک دے. «دلیل الکبری» چونکه مفهوم مخالف عند الشوافع حجت دے خو عند الاحناف او عند المعتزلة حجت نه دے؛ نو بنا کول د دلیل په مفهوم مخالف یقینا چې په خلاف د معتزلۀ حجت نه جوړیږی. جَوَاب: صغری دی مسلم نده؛ ځکه چې زمونږه دلیل د آیت نه په طریقے د مفهوم مخالف سره ندے بلکه په طریقے د اسلوب الکلام دے. کما مرَّ تفصیله.

قوله: وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: شارح رحمۃ اللہ علیہ د اهل السنة و الجماعة دپاره دویم دلیل ذکر کوی حدیث د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے چې امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړے دے په روایت د انس رضی اللہ عنہ فرمائی: شَفَاعَتِی لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِی ﴿سنن ابی داود: ٤/ ۲۳٦﴾ په حدیث کښې تصریح ده چې شفاعت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د اهل الکبائر دپاره ثابت دے. اعتراض: دا حدیث په استدلال کښې پیش کول صحیح نه دی؛ وجه دا ده چې دا خبر واحد دے او اخبار احاد په باب د عقائدُ کښې نه چلیږی؟ جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: «و هو مشهور» یعنی دا خبر واحد ندے بلکه خبر مشهور دے او مشاهیر احادیث په باب د عقائدُ کښې چلیږی. بیا شارح رحمۃ اللہ علیہ ترقی په ما سبق کوی فرمائی: چې په باب د شفاعت کښې چې کومه روایات وارد دی هغه معنًی متواتر دی اکثر چې روایةً ئی مرتبه کمه ده.

قوله: و احتجَّت المعتزلة: ٤ـ دلائل د معتزلۀ په خپل موقف باندی چې د عاصی د بخشش دپاره یا د جهنم نه د خروج دپاره شفاعت نشته مختلف دلائل دی، د نصوصُ نه ئی یو دلیل دا قول د الله تعالی دے: { وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ } ﴿البقرة: ۱۲۳﴾ دویم دلیل ئی دا قول د الله تعالی دے: { مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ } ﴿غافر: ۱۸﴾ د آیتین نه استدلال ظاهر دے. د دینه علاوه ئی نور دلائل هم شته خو د تولو حاصل یو دے.

قوله: و الجواب بعد تسلیم: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د معتزلۀ د مذکوره دلائلُ نه په څلور طریقے سره جواب کول دی. ۱ـ «بعد تسلیم دلالتها علی العموم فی الاشخاص» پدی عبارت سره یو جواب وشو چې مونږه دا نه منو چې پدی آیتین کښې دلالت په عموم فی الاشخاص دے چې هیڅ یو کس د هیڅا

د طرف نه بدله نه شي ورکولے او نه د چا د بل کس دپاره شفاعت فائده مند کيدے شي که مؤمن دے او که کافر دے بلکه دا خاص دي تر کفارُ پورې لهٰذا معنیٰ دا شوه چې «هيڅ يو کس به د کافر د طرف نه، نه څه حق ادا کولے شي او نه به د يو کس د طرف نه د کافر دپاره شفاعت فائده مند ثابت کيدے شي» او پدې خبره مونږه هم قائل يو چې د کافرو دپاره نه څه فديه شته او نه ئې شفاعت کيدے شي؛ څکه د اهل السنة والجماعة په نيز باندې د شفاعت دپاره پنځه شرائط دي: ۱ـ پس د اذن الهی نه. ۲ـ پس دشفاعت کبرىٰ نه. ۳ـ توحيد د شفيع. ۴ـ توحيد د مشفوع له. ۵ـ علم د شفيع په توحيد د مشفوع له باندې سره د فراغت د شفيع د خپل حساب کتاب نه.

۲ـ «وَالْاَزْمَانْ» که اومنو چې په آيت کښې دلالت په عموم في الاشخاص دے؛ نو بيا دويم جواب دا دے چې دا آيتونه په نفي د شفاعت په هره زمانه کښې دلالت نه کوي بلکه کيدے چې د شفاعت د عدم انتفاع دپاره مخصوص وخت وي چې په هغې کښې د هيڅ کس د هر چا دپاره شفاعت نه قبليږي. مثلاً: اِذْنِ اِلٰهِیْ نه وي شوے، يا شفاعت عظمىٰ نه وي شوے او يو کس د چا دپاره شفاعت شروع کړي؛ نو ظاهره ده چې دغه شفاعت نه شي قبليدلے.

۳ـ «وَالْاَحْوَال» که دا هم او منو چې په آيتين کښې دلالت په عموم في الاشخاص والازمان دے؛ نو بيا جواب دا دے چې دا درسره نه منو چې دغه آيتونه په نفي د شفاعت دلالت کوي په کل احوالُ کښې بلکه کيدے شي چې نفي د شفاعت خاص وي تر بعض احوالُ پورې مثلاً: شفاعت به هله فائده مند وي چې د يو چا د جهنم قطعي فيصله نه وي شوې بلکه په کش مکش کښې وي، يا په بعض نور احوالُ کښې؛ څکه په قيامت کښې بعض حالات او مواطن داسې دي چې هلته به بالکل د نفسي نفسي عالم وي حتى چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ به هم د نفسي نفسي په عالَم کښې وي دعائشه رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا روايت دے امام ابو داؤد رحمۃ اللہ علیہ (۱) نقل کړے دے عائشة رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ته وائي: ته به د قيامت په ورځ خپل اهل عيال يادوې؟ رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته اوفرمايل: چې درې مواطن داسې دي چې په هغې کښې به هيڅ څوک هيچا لره هم نه يادوي. عند الميزان چې اعمال تللے کيږي، عند الكتاب چې عمل نامې تقسيميږي، او عند الصراط. معلومه شوه چې په قيامت کښې کل احوال يو شان ندي بلکه په بعض حالات کښې انبياء حتى چې رسول مقبول صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به هم شفاعت نه شي کولے.

۴ـ «انه يجب تخصيصها بالكفار» يعنى که دا هم تسليم کړو چې په دغه آيتونو کښې دلالت په عموم في الاشخاص، و الازمان، والاحوال تړلو دے؛ نو بيا جواب دا دے چې دا نصوص خاص دي تر کفارُ پورې؛ څکه چې په ثبوت د شفاعت باندې زمونږه سره قطعي نصوص موجود دي اوس چې کله تعارض د منفي او مثبت راغے؛ نو ضروري ده چې تطبيق وکړو. لهٰذا د معتزلوُ دلائل به د عام مخصوص عنه البعض د قبيلے نه واخلو او تر کفارُ به ئې خاص کړو، او ثبوت د شفاعت به خاص کړو تر مؤمنانو پورې عام د دينه که عاصي وي او که غير عاصي وي.

---

(۱).. عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا ذَكَرَتِ النَّارَ فَبَكَتْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا يُبْكِيكِ؟» قَالَتْ: ذَكَرْتُ النَّارَ فَبَكَيْتُ، فَهَلْ تَذْكُرُونَ أَهْلِيكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " أَمَّا فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ فَلَا يَذْكُرُ أَحَدٌ أَحَدًا: عِنْدَ الْمِيزَانِ حَتَّى يَعْلَمَ أَيَخِفُّ مِيزَانُهُ أَوْ يَثْقُلُ، وَ عِنْدَ الْكِتَابِ حِينَ يُقَالُ {هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ} حَتَّى يَعْلَمَ أَيْنَ يَقَعُ كِتَابُهُ أَفِي يَمِينِهِ أَمْ فِي شِمَالِهِ أَمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِهِ، وَعِنْدَ الصِّرَاطِ إِذَا وُضِعَ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ ﴿سنن أبي داود: ۴/ ۲۴۰﴾

قوله: ولما كان اصل العفو: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده. چې ستاسو رد په معتزلؤ باندی صحیح ندے؛ ځکه چې معتزله خو د عفوِ او شفاعت قائل دی پدی معنی چې باری تعالی عفوَ د صغائرُ نه کوی مطلقا یعنی په صغائرُ هیچا لره عذاب نه ورکوی؛ ځکه چې مؤمن مجتنب عن الکبائر خو معاف دے د وجه د دی قول د باری تعالی نه: { **إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ** } «النساء: ۳۱» او مرتکب د کبیره او کافران؛ به ځکه په صغیره نه وی معذَّب چې هغوی به د خپل کفر او د گناه کبیره په عذاب کښې اخته وی او مخلد فی النار به وی لهذا دوی نه د دغه سزا نه فرصت نه شی میلاویدے چې په صغائرُ باندی معذَّب شی او نه ئی په سزا کښې زیادت راتلے شی؛ ځکه د کفر او گناه کبیره سزا آخری درجه غټه سزا ده چې په هغې باندی د اضافے تصور نه شی کیدے. او د کبائرُ نه هم بعد التوبة عفوَ کوی، دغه شان شفاعت د زیادت د ثواب دپاره هم دوی منی لهذا رد په دوی باندی نه صحیح کیږی. **جواب:** چونکه عفوَ او شفاعت په نصوص قطعیه سره ثابت دی لهذا د معتزلؤ دا جرأت نه شی کیدے چې هغوی د دینه انکار وکړی. باقی شوه دا چې هغوی د عفو او شفاعت دوه معنو سره کوم تفصیل کړے دے؛ نو دغه دواړه معنی د هغوی فاسد دی. شارح رحمۃ اللہ علیہ د فساد تفصیل کوی وائی: «**أما الاول فلان التائب**» چې مرتکب د کبیره چې کله توبه گار شی، دغه شان مرتکب د صغیره چې ځان ئی د گناه کبیره نه ساتلے وی د دوی په نیز هغه مستحق دِ عذاب ندے؛ نو عفوَ د دوی عبث او بے معنی شوه؛ ځکه د عفوِ معنی ده د سزا نه مخ اړول او درگزر کول. «**و أما الثّانی فلان**» دویم تفصیل د دوی ځکه فاسد دے چې نصوص دال دی پدی چې شفاعت په معنی دِ عفوِ عن الجنایة باندی دے لکه بره روایات ذکر شو. اوس محمول کول د شفاعت په معنی د زیادت فی الثواب باندی مخالف ده د هغه نصوصُ نه چې په هغې کښې تصریح ده په معنی د عفوِ عن الجنایة باندی او دا صحیح نده.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ عَدَمِ خُلُوْدِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ فِي النَّارِ

﴿وَ أَهْلُ الكَبَائِرِ مِنَ المُؤْمِنِيْنَ لَا يُخَلَّدُوْنَ فِي النَّارِ وَ إِنْ مَاتُوْا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَنَفْسُ الْإِيْمَانِ عَمَلٌ خَيْرٌ لَايُمْكِنُ اَنْ يُرٰى جَزَآءَهُ قَبْلَ دُخُوْلِ النَّارِ ثُمَّ يُدْخِلُ النَّارَ لِاَنَّهُ بَاطِلٌ بِالْإِجْمَاعِ فَتَعَيَّنَ الْخُرُوْجُ مِنَ النَّارِ وَلِقَوْلِهِ تَعَالىٰ: وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنّٰتٍ وَقَوْلِهِ تَعَالىٰ: اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ النُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰى كَوْنِ الْمُؤْمِنِ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ مَعَ مَا سَبَقَ مِنَ الْاَدِلَّةِ الْقَاطِعَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى اَنَّ الْعَبْدَ لَا يَخْرُجُ بِالْمَعْصِيَةِ عَنِ الْاِيْمَانِ. وَ اَيْضًا الْخُلُوْدُ فِي النَّارِ مِنْ اَعْظَمِ الْعُقُوْبَاتِ وَ قَدْ جُعِلَ جَزَاءً لِلْكُفْرِ الَّذِيْ هُوَ اَعْظَمُ الْجِنَايَاتِ فَلَوْ جُوْزِيَ بِهٖ غَيْرُ الْكَافِرِ لَكَانَتْ زِيَادَةً عَلٰى قَدْرِ الْجِنَايَةِ فَلَا يَكُوْنُ عَدْلًا. وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلٰى اَنَّ مَنْ اُدْخِلَ النَّارَ فَهُوَ خَالِدٌ فِيْهَا لِاَنَّهٗ اِمَّا كَافِرٌ اَوْ صَاحِبُ كَبِيْرَةٍ مَاتَ بِلَاتَوْبَةٍ اِذِ الْمَعْصُوْمُ وَالتَّائِبُ وَصَاحِبُ الصَّغِيْرَةِ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَيْسُوْا مِنْ اَهْلِ النَّارِ عَلٰى مَا سَبَقَ مِنْ اُصُوْلِهِمْ وَ الْكَافِرُ مُخَلَّدٌ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا صَاحِبُ الْكَبِيْرَةِ مَاتَ بِلَا تَوْبَةٍ بِوَجْهَيْنِ:

اَلْاَوَّلُ اَنَّهٗ يَسْتَحِقُّ الْعَذَابَ وَهُوَ مَضَرَّةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ فَيُنَافِيْ اِسْتِحْقَاقَ الثَّوَابِ الَّذِيْ هُوَ مَنْفَعَةٌ خَالِصَةٌ دَائِمَةٌ. وَ الْجَوَابُ مَنْعُ قَيْدِ الدَّوَامِ بَلْ مَنْعُ الْاِسْتِحْقَاقِ بِالمعنَى الَّذِيْ قَصَدُوْهُ وَ هُوَ الْاِسْتِيْجَابُ. وَ اِنَّمَا الثَّوَابُ فَضْلٌ مِّنْهُ وَالْعَذَابُ عَدْلٌ فَاِنْ شَآءَ عَفَا وَاِنْ شَآءَ عَذَّبَهٗ مُدَّةً ثُمَّ يُدْخِلُهُ الْجَنَّةَ. اَلثَّانِيْ النُّصُوْصُ الدَّالَّةُ عَلَى الْخُلُوْدِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا وَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ. وَالْجَوَابُ اَنَّ قَاتِلَ الْمُؤْمِنِ لِكَوْنِهٖ مُؤْمِنًا لَايَكُوْنُ اِلَّا كَافِرًا. وَكَذَا مَنْ تَعَدّٰى جَمِيْعَ الْحُدُوْدِ وَ كَذَا مَنْ اَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْئَتُهٗ وَشَمِلَتْهُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ. وَ لَوْ سُلِّمَ فَالْخُلُوْدُ قَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي الْمُكْثِ الطَّوِيْلِ كَقَوْلِهِمْ سِجْنٌ مُّخَلَّدٌ. وَلَوْ سُلِّمَ فَمُعَارَضٌ بِالنُّصُوْصِ الدَّالَّةِ عَلٰى عَدَمِ الْخُلُوْدِ كَمَا مَرَّ ترجمه: اولنی گناه واله د مؤمنانو نه به همیشه نه وی په ووَر کښې اګر چې مړه شی بغیر د توبې نه. د وجه د قول د الله تعالی نه "پس چا چې عمل وکړو په اندازه د ذره باندې خیر، او به ووینې بدله د هغې" او نفس ایمان خیر دے نده ممکن دا چې ولیدلے شی بدله د دی مخکښې د ننوتلو نه ووَر ته چې بیا ننوزی ووَر ته؛ ځکه چې دا باطل ده په اجماع د امت سره. پس متعین شو وتل د ووَر نه. او د وجه د وینا د الله تعالی نه "وعده کړی ده الله تعالی د مؤمنانو سرو او خزو سره د جنتونو" او دا قول د الله تعالی "بیشکه هغه کسان چې ایمان ئې راوړے دے او عملونه کوی نیک وی به د دوی دپاره جنت الفردوس" د دینه علاوه نور نصوص چې دال دی په کیدلو د مؤمن د جنت واله نه. سره د هغه نه چې مخکښې تیر شوی دی د دلائل قطعیه داله نه پدې باندې چې عبدِ مؤمن نه وځی په معصیت سره د ایمان نه. او دغه شان همیشه پاتې کیدل په وور کښې د لویو سزاګانو نه دے. او بیشکه کرځولے شوی ده دا سزا د کفر هغه چې لوی د جرمونو نه دے پس که بدله ورکړے شی پدې سره علاوه د کافر نه بل چاته؛ نو شی به دا زیادت په قدر د جُرم باندې پس نه به شی دا عدل. او تګ کړے دے معتزلو دیته چې بیشکه څوک چې داخل شو وور ته پس دا به همیشه وی پدیکښې؛ ځکه چې یا به دے کافر وی او یا به صاحب د کبیره وی چې مړ وی بغیر د توبې نه؛ ځکه چې معصوم او توبه ګار او صاحب د صغیره کله چې خان ساتی د کبائر نه، دوی د ووَر واله نه دی بنا په هغه چې تیر شوی دی د اُصول د دوینه. او کافر خو همیشه دے په ووَر کښې بالاجماع. او دغه شان صاحب د کبیره هم چې مړ شی بلاتوبه د دوه وجهٔ نه. اول دا چې مرتکب د کبیره مستحق د عذاب دے. او دا مضرتِ خالصه دائمه دے پس دا منافق دے د استحقاق د ثواب هغه سره چې هغه منفعتِ خالصه دائمه دے. او جواب د دی انکار دے د قید د وام نه بلکه انکار د استحقاق نه هم دے په هغه معنی چې دوی قصد کړے دے هغې لره چې هغه وجوب دے په الله تعالی باندې؛ ځکه چې "عندنا" ثواب فضل د الله تعالی او عذاب ئې عدل دے، پس که د الله تعالی خوښه شوه؛ نو معافی به وکړی او که خوښه ئې شوه؛ نو عذاب به ورکړی څه موده بیا به ئې باسی ده لره جنت ته. دویم "دلیل د معتزلو" هغه نصوص دی چې دال دی په خُلُود باندې لکه دا قول د الله تعالی شو. "او چا چې مړ کړو مؤمن لره قصدًا پس بدله د دی جنهم ده چې همیشه به وی پدیکښې" او قول د الله تعالی: "او چا چې نافرمانی وکړه د الله تعالی او رسول د هغه او تجاوز ئې وکړو د حدودُ نه پس داخل به کړی ده لره ووَر ته چې همیشه به وی پدیکښې" او قول د الله تعالی "چا چې وکړه بدئ لره او ګیره واچوله پده باندې ګناهونو د ده پس دغه کسان ووَر واله "جهنمیان" دی دوی به وی پدیکښې همیشه" او جواب دا دے چې مړ کونکے د مؤمن پدی وجه چې دے مؤمن دے نه کیږی مګر کافر. او دغه شان چا چې تجاوز وکړو د تولو حدودُ نه. او دغه شان هغه څوک چې ګیره واچوله په هغه باندې ګناهونو د هغه او شامل شو دغه ګناه د هر طرف نه "نو دا هم ندے مګر کافر دے" او که او منلے شو؛ نو لفظ د خُلُود کله استعمالیږی په ډیر وخت درنګ تیرولو کښې لکه دا قول د دوی چې "سِجنٌ مخلّدٌ په معنی د اوږد قید باندې" او که او منلے شی؛ نو بیا دا نصوص معارض دی د هغه نصوص سره چې دال دی په عدم خُلُود د مؤمن باندې لکه چې مخکښې تیر شوی دی.

تَشْرِيْح: قوله: و اهل الکبائر: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره یوه مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائی "مَسْئَلَةُ عَدَمِ خُلُوْدِ عُصَاةِ الْمُؤْمِنِيْنَ فِي النَّارِ" دا مسئله اتفاقی ده چې مشرک او کافر به

مخلد فی النار وی البته اختلاف پدیکښې دے چې «مرتکب الکبیرة من المؤمنین» به مخلد فی النار وی که نه یوځل نه یوځل به د جهنم نه راوځی ؟ د معتزلؤ او خوارجُ مذهب دا دے چې دے به د کفارُ په شان مخلّد فی النار وی که بِلَا توبه مړ وو. او د اهل السنة و الجماعة مذهب دا دے چې مرتکب الکبیرة اګر که بلاتوبه مړ وی خو دے به همیشه په وور کښې نه وی بلکه یوځل نه یوځل به راوځی. ماتن رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة مسلک ذکر کوی او رد کوی په معتزلؤ باندی فرمائی: «و اهل الکبائر»..

أغرض الشارح رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**القوله تعالی**» سره. ﴿۲﴾.. مخالفین د دعوی د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**و ذهبت المعتزلة**» سره. ﴿۳﴾.. دلائل د معتزلؤ به ذکر کړی «**بوجهین الاول**» سره. ﴿٤﴾.. جواب به وکړی د دوی د دلائلُ نه «**و الجواب**» سره.

قوله: لقوله تعالی: فَمَنْ يَّعْمَلْ: ۱ـ د اهل السنة والجماعة دپاره په خپل موقف باندی ډیر دلائل دی. اول دلیل دا قول د الله تعالی دے. **فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهُ** ﴿الزلزلة: ۷﴾ «پس چاچې عمل وکړو په اندازه د ذره سره خیر لره ؛ نو اُو به وینی بدله د هغی» طریقه د استدلال دا ده چې نفس ایمان خیر عمل دے بلکه افضل عمل دے د روایاتُ په بنا باندی. اوس هر کله چې نفس ایمان عمل خیر شو ؛ نو تپوس کوو چې د دی بدله به دویته میلاویږی که نه ؟ که وائی چې نه به میلاویږی ؛ نو دا خو عندکم عدل او انصاف نه شو. او که میلاویږی ؛ نو دوه صورتونه دی. ۱ـ دا چې په دنیا کښې ورته دغه بدله میلاو شی ، خو دا صورت باطل دے ؛ ځکه چې دنیا دار العمل دے دار الجزاء ندے دویم دا چې دا شق د نصوصُ نه هم خلاف دے ؛ ځکه حدیث کښې د ایمان بدله جنت خودلے شوی ده رسول علیه السلام فرمائی: **قَالَ لِی جِبْرِيلُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِكَ لاَ يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ** ﴿صحیح البخاری: ٤/ ۱۱۳﴾. او په روایت د صحیح مسلم کښې دی رسول علیه السلام فرمائی: **مَنْ مَاتَ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ** ﴿صحیح مسلم: ۱/ ٤۱﴾.

۲ـ صورت دا دے چې په آخرت کښې ورته دغه بدله میلاو شی. پدیکښې بیا دوه صورتونه دی: یو دا چې دغه بدله ورته داسې میلاو شی چې اول جنت ته داخل شی او د ایمان ثواب ورته د نعمت په شکل کښې ورکړے شی او بیا د ګناه کبیره د سزا ورکولو دپاره همیشه دپاره جهنم کښې داخل کړے شی. دویم صورت دا چې اول په جهنم کښې سزا وار شی د کبیره په وجه او بیا د ایمان د بدلے او ثواب ورکولو دپاره جنت ته داخل کړے شی. شق اول په اجماع د امت سره باطل دے ؛ ځکه چې جنت ته یوځل څوک ننوزی ؛ نو بیا ترینه خروج نشته ، د دی سره دلائل قطعیه هم موجود دی قرآن کریم وائی: **وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴿البقرة: ۲۵﴾ دغه شان روایاتُ کښې راځی چې جنتیانُ ته به څه اعلانات کیږی یو به هغی کښې د خلود اعلان دے لکه په سنن دارمی کښې روایت دے : **نُودُوا: أَنْ صِحُّوا فَلاَ تَسْقَمُوا وَانْعَمُوا فَلاَ تَبَاْسُوا وَشِبُّوا فَلاَ تَهْرَمُوا وَاخْلُدُوا فَلاَ تَمُوتُوا** ﴿سنن الدارمی: ۳/ ۱۸٦٤﴾ لهذا شق ثانی چې د جهنم نه وتل دی متعین شو او دغه زمونږه دعوی ده.

قوله: و لقوله تعالی وَعَدَ اللهُ الَّذِيْنَ: د قرآن کریم بے شمیره آیتونه د اهل السنة والجماعة د موقف تائید کوی ، شارح رحمة الله علیه د سورة التوبة: آیت [۷۲] او د سورة الکهف: آیت [۱۰۷] ذکر کړه چې پدیکښې تصریح ده پدی خبره چې مؤمن من اهل الجنة دے لهذا مرتکب د کبیره به هم جنتی وی.

قوله: مع ما سبق من الادلة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دفع داعتراض ده چې تیک ده خو پدی نصوص کښې پدی تصریح ده چې مؤمن به جنتي وي حالانکه مرتکب د کبیره خو مؤمن ندے؛ ځکه چې په ارتکاب د کبیره سره دے د ایمان نه خارج شوے دے؟ **جواب:** دا خو تاسو وائی چې مرتکب دکبیره مؤمن ندے زمونږه مذهب دا دے چې مرتکب د کبیره مؤمن دے او مخکښې پدی باندی مونږه دلائل قطعیه پیش کړی دی چې په ارتکاب د کبیره سره مؤمن د ایمان نه، نه وځي.

قوله: و ایضا الخلود فی النار: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د اهل السنة والجماعة دلیل عقلی رانقل کوی. چې **خلود فی النّار** په سزاګانو کښې اعلی درجه سزا ده چې باری تعالی دی لره د عظیم جرم چې کفر دے سزا مقرر کړی ده، اوس که دا سزا د کافر نه علاوه مرتکب د کبیره ته هم ورکړے شی په عام معصیت باندی؛ نو دغه سزا به د جرم د مقدار نه زیاته سزا شی او د جرم د مقدار نه چاله زیاته سزا ورکول عقلًا قبیح عمل دے؛ ځکه چې دا عندکم بے انصافی ده. پس ثابته شوه چې مرتکب د کبیره لره سزا ورکول په طریقے د **خلود فی النار** سره ستاسو په مذهب باندی عدل او انصاف نه دے او عندکم په الله تعالی باندی عدل واجب دے.

﴿فائدة﴾ دا دلیل د اهل السنة والجماعة یو قسم لره دلیل عقلی التزامی دے په خلاف د معتزلو باندی؛ ځکه چې دا د هغوی په مذهب باندی بنا دے پدی شان سره چې د دوی په نیز باندی حُسن او قبح په اشیاء کښې عقلی ده او بیا عقل حاکم هم دے.

قوله: و ذهبت المعتزلة: ۲ـ مخالفینِ د دعوی د اهل السنة و الجماعة معتزله دی. دوی وائی چې څوک هم جهنم ته داخل شو پس دے به **مخلّد فی النار** وی. شارح رحمۃ اللہ علیہ د دوی د عوی تَشْرِیْحْ کوی چې پدی شان چې دغه داخل الی النار به خالی نه وی، یا به کافر وی او یا به مرتکب د کبیره وی چې بغیر د توبے نه مړ وی؛ ځکه چې معصوم مِن مطلق المعصیة او تائب عن الکبیرة او صاحب د صغیره چې ځان ئی ساتلے وی د کبیره نه د اصولُ د معتزلو په رنړا کښې من اهل النار نه دی، پس دوی به جهنم ته داخلیږی هم نه، لهذا جهنمیان دوه قسمه خلق شو ۱ـ کافر. ۲ـ مرتکب الکبیره چې بلاتوبه مړ شی. کافر خو بالاتفاق مخلد فی النار دے. پاتی شو مرتکب د کبیره؛ نو دا به هم مخلد فی النار وی او د دی دپاره دوه وجهې دی.

قوله: الاول انه یستحق: ۳ـ د معتزلو اولنے دلیل عقلی دے. چې مرتکب د کبیره بالاتفاق مستحق د عذاب دے، بل طرف ته د جهنم عذاب مَضَرَّة خالصه دائمه دے، او جنت ته دخول منفعة خالصه دائمه دے او د دی دوارو په مینځ کښې منافات ظاهر دے اوس چې چاته مضرة خالصه دائمه میلاو شو؛ نو هغه منفعة خالصه دائمه ته را ویستل اجتماع د متنافیینُ ده چې ناجائز ده.

قوله: و الجواب منع قید: ۴ـ غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د معتزلو د دلیل مذکور نه جواب ورکول دی په طریقے د ممانعے سره. چې د عذاب سره چې تاسو کوم قید د **دوام** ولګوو "چې عذاب مضرة خالصه دائمه دے" دا قید در سره مونږه نه منو، یعنی تیک ده چې عذاب د جهنم مضرت خالصه دے خو دائمه ندے لهذا د دی منافات د ثواب سره چې منفعت خالصه دے نشته. "**بل منع الاستحقاق**" ترقی فی الجواب ده چې دوی کوم اتفاق اصل ذکر کړو چې "مرتکب د کبیره مستحق د عذاب دے" دغه استحقاق د عذاب ورسره هم نه منو په هغه معنی چې دوی ئی قصد کوی؛ ځکه چې دوی استحقاق

په معنی د وجوب علی الله باندی اخلی بلکه مونږه وایو چې دخول الی الجنة محض فضل د الله تعالی دے او دخول الی النار بنا دے په عدل د الله تعالی باندی او په الله تعالی باندی د هیڅ شیٔ وجوب نشته نه د ثواب او نه د عذاب ، پس ممکنه ده چې الله تعالی مرتکب د کبیره ته معاف وکړی او که خوښه ئی شی جهنم ته ئی داخل کړی او څه موده پس ئی په خپل فضل او کرم سره یا د چا په شفاعت سره د جهنم نه را اوباسی او جنت ته ئی داخل کړی.

قوله: الثانی النصوص: دویم دلیل د معتزلؤ نقلی دے او دا هغه نصوص دی چې په هغی کښې د مرتکبینُ د کبیره په سزا کښې لفظ د «**خلود**» ذکر شوے دے. شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغی نه دری آیتونه ذکر کړی دی: **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا** ﴿النساء: ۹۳﴾ **وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا** ﴿النساء: ۱۴﴾ **بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴿البقرة: ۸۱﴾ د دی آیتونو نه استدلال ظاهر دے ؛ ځکه قتل د مؤمن او عصیان د الله تعالی او د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ او کسب د سیئه ټول کبائر دی چې د مرتکب حکم ئی خلود فی النار دے.

قوله: والجواب ان قاتل المؤمن: شارح رحمۃ اللہ علیہ په دری طریقو سره د معتزلؤ د پیش کړه نصوصُ نه جواب ورکوی. ۱۔ **جواب:** چې ستاسو استدلال د دی نصوصُ نه تام وو خو هله چې پدی نصوصُ کښې سزا د مرتکبین د کبائرُ ذکر وه خو مُراد پدی نصوصُ کښې کُفَّار دی ؛ ځکه د اوَّل آیت مطلب دا دے چې چا قتل کړو مؤمن لره د ایمان په وجه باندی یعنی قتل د مؤمن حلال ګنړی ، او مستَحِل د قتل د مؤمن نه وی مګر کافر وی. او د دویم آیت مطلب دا دے چې چا خلاف د الله او د رسول د هغه نه وکړو او پدی خلاف کښې ئی تجاوز وکړو د حدودُ نه یعنی کل حدود د اسلام ئی پار کړه پدی شان چې ټول احکام ئی ترک کړه برابره ده که د عمل سره ئی تعلق وی او که د فعل یا قول سره ئی تعلق وی ؛ ځکه اضافت د «**حُدُوْدَهٗ**» اضافت استغراقی دے ، او په احکام کښې یو حکم د ایمان هم دے او چې ایمان ترک شی پس بنده کافر شی او د کافر دپاره خلود فی النار دے. او په دریم آیت کریمه کښې د کسب د سیئة نه روسته لفظ د احاطے ذکر دے چې مطلب ئی دا دے چې داسی ګناه چا وکړه چې مکمل ئی ګیر کړو هم ظاهرًا او هم باطنًا ، او چې مکمل څوک په ګناه کښې ګیر شی هغه نه وی مګر کافر وی ؛ ځکه چې په باطن کښې تصدیق هم دے او چې تصدیق ختم شی پس بنده کافر شی.

قوله: وَلَوْ سُلِّمَ فَالْخُلُوْدُ: ۲۔ **جواب:** دے. چې که او منو چې مذکوره آیتونه په حق د کفارُ کښې نه بلکه د مرتکبینُ د کبیره په باره کښې دی ؛ نو بیا جواب دا دے چې «**خُلُوْد**» په معنی د استمرار او دوام سره ندے بلکه «**خُلُوْد**» کله په معنی د اُوږد وخت تیرولو «**مکثِ طَوِیل**» سره هم راځی. لکه عرب وائی: «**سِجْنٌ مُخَلَّدٌ**» اوږد جیل. او دا د جیل خانو «**مَحْبَسْ**» خپل اصطلاحات دی. لکه څنګه چې زمونږه د جیلونو اصطلاح ده چې بعض مجرمانو ته دوی د «عمر بر قید» سزا اوروی چې دا کنایه ده د ډیر قید نه داسی نه چې د ده جنازه به د جیل نه وځی. بیا دوی اصطلاح مقرر کړی ده چې د عمر بر قید مدت به ۲۵ کاله وی. او د کال شپه ورځ حسابیږی ؛ نو د دینه ۱۲ کاله جوړیږی. دلیل د دی دا دے چې بعض جیلیانو ته دوی ډبل عمر بر قید سزا اوروی چې دا به پوره ۲۵ کاله حسابیږی ؛ ځکه د دی دا مطلب هیڅکله نه شی کیدے چې په جیل کښې به یو ځل مړ شی او بیا به ژوندے شی او بیا به مړ شی ؛ ځکه ظاهره ده چې داسی ممکنه نده.

قوله: و لَوْ سُلِّم فَمُعارِضٌ: ٣۔ جواب: كه اومنو چې مراد د خلود نه مكث طويل ندے بلكه استمراري معنى مراد ده ؛ نو بيا جواب دا دے چې ستاسو پيش كړده نصوص معارض دي د هغه نصوصُ سره چې هغه دال دي په عدم خلود د اهل الكبائرُ باندې چې څه د هغې نه مخكښې بيان شو. دغه شان حديث د ابوذر رضي الله عنه هم تير شوے چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته او ويل: «و ان زنى و ان سرق» اوس كله چې تعارض راغے ؛ نو استدلال د دوى تام نه شو.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ الْإِيْمَانِ

﴿وَالْإِيْمَانُ﴾ فِي اللُّغَةِ التَّصْدِيْقُ اَيْ اِذْعَانُ حُكْمِ المخبِرِ وَقَوْلِه وجَعْلِه صَادِقًا اِفْعَالٌ مِنَ الْاَمْنِ كَاَنَّ حَقِيْقَةَ اٰمَنَ بِه اٰمَنَهُ التَّكْذِيْبَ وَ المخَالَفَةَ يُعَدّٰى بِاللَّامِ كَمَا فِيْ قَوْلِه تَعَالىٰ حِكَايَةً عَنْ اِخْوَةِ يُوْسُفَ: وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا اَيْ بِمُصَدِّقٍ، وَ بِالْبَاءِ كَمَا فِيْ قَوْلِه عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْاِيْمَانُ اَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ اَلْحَدِيْثُ، اَيْ تَصْدُقَ، وَ لَيْسَتْ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ اَنْ تَقَعَ فِي الْقَلْبِ نِسْبَةُ الصِّدْقِ اِلَى الْخَبَرِ اَوِ المخْبِرِ مِنْ غَيْرِ اِذْعَانٍ وَقُبُوْلٍ بَلْ هُوَ اِذْعَانٌ وَقُبُوْلٌ ذٰلِكَ بِحَيْثُ يَقَعُ عَلَيْهِ اِسْمُ التَّسْلِيْمِ عَلٰى مَا صَرَّحَ بِهِ الْاِمَامُ الْغَزَالِيُّ. وَبِالْجُمْلَةِ المعْنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بگرويدن هُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ المقَابِلِ لِلتَّصَوُّرِ حَيْثُ يُقَالُ فِيْ اَوَائِلِ عِلْمِ الميْزَانِ: اَلْعِلْمُ اِمَّا تَصَوُّرٌ وَ اِمَّا تَصْدِيْقٌ صَرَّحَ بِذٰلِكَ رَئِيْسُهُمُ ابْنُ سِيْنَا، فَلَوْ حَصَلَ هٰذَا الْمَعْنٰى لِبَعْضِ الْكُفَّارِ كَانَ اِطْلَاقُ اِسْمِ الْكَافِرِ عَلَيْهِ مِنْ جِهَةِ اَنَّ عَلَيْه شَيْئًا مِنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ كَمَا فَرَضْنَا اَنَّ اَحَدًا صَدَّقَ بِجَمِيْعِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ وَ سَلَّمَهُ وَ اَقَرَّ بِه وَعَمِلَ وَ مَعَ ذٰلِكَ شَدَّ الزُّنَّارَ بِالْاِخْتِيَارِ اَوْ سَجَدَ لِلصَّنَمِ بِالْاِخْتِيَارِ نَجْعَلُهُ كَافِرًا لِمَا اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَعَلَ ذٰلِكَ عَلَامَةَ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ، وَتَحْقِيْقُ هٰذَا المقَامِ عَلٰى مَا ذَكَرْتُ يُسَهِّلُ لَكَ الطَّرِيْقَ اِلٰى حَلِّ كَثِيْرٍ مِنَ الْاِشْكَالَاتِ المورَدَةِ فِيْ مَسْئَلَةِ الْاِيْمَانِ. **ترجمه:** او ايمان په لغت كښې نوم دے د تصديق، يعني يقين كول په حكم د خبر وركونكي او د هغې قبلول او رشتونے گرځول ده لره. باب افعال دے د «اَمْنٌ» مصدر نه گويه كښې حقيقي معنى د «اٰمَنَ به» دا ده چې محفوظ ئې كړو ده لره د دروغ او مخالفت نه. متعدي كيږي په «لام» سره لكه په دې قول د الله تعالى كښې چې حكايت كوي د رونړو د يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ نه «وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا» يعني تصديق كونكے زمونږه. او په «با» سره هم متعدي كيږي لكه په دې قول د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ كښې «الايمان ان تؤمن بالله» حديث ولوله. يعني چې ته تصديق وكړې. او ندے حقيقت د تصديق دا چې واقع شي په زړه كښې نسبت د رشتونوالى خبر يا خبر وركونكي ته بغير د يقين او قبلولو نه، بلكه تصديق يقين او قبلول د دغه خبر دي په داسې شان سره چې واقع شي پدې باندې نوم د منلو «تسليم» بنا په هغه چې تصريح كړې ده پدې باندې امام غزالي رحمة الله عليه. او حاصل دا شو چې هغه معنى چې په فارسۍ كښې د هغې نه تعبير كولے شي په «گرويدن» يعني باور كولو سره هم دغه معنى د تصديق هغه ده چې مقابل د تصور دے څنگه چې په اول سر د علم منطق كښې ويلے كيږي «العلم امّا تصوّرٌ و امّا تصديقٌ» تصريح كړې ده پدې باندې مشر د دوى ابن سينا. پس كه چرته حاصل شي دا معنى د بعض كفار دپاره ؛ نو وي به اطلاق د نوم د كافر په هغوى باندې د دې جهت نه چې په دوى به وي څه شيۍ د علامات د تكذيب او انكار نه. لكه چې فرض كړو مونږه چې يو كس تصديق وكړو د ټول هغه څه چې په نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ باندې راغلي دي، او د دې اقرار كوي او عمل هم كوي؛ خو سره د دينه ئې زنّار وتړلو په خپل اختيار باندې، او يا ئې سجده وكړه بوت ته په خپل اختيار باندې پس گرځوو مونږه ده لره كافر؛ پدې وجه چې نبي

عَلَيْهِ السَّلَامُ کرځولی ده دا علامه د تکذیب او انکار. او تحقیق د دی مقام په هغه طریقه چې ما وکړو اسانه به کړی تا لره لاره حل کولو د ډیرو اشکالاتُ ته چې وارد دی په مسئله د ایمان کښې.

تَشْرِيْح: قوله: وَالْإِيْمَانُ: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائی: «**مسئلة الایمان**» د ایمان لغوی او شرعی تحقیق ضروری دے، پدیکښې د لغوی تحقیق خدمت شارح رحمة الله علیه کوی فرمائی: «**فی اللُّغة**»

قوله: التصديق ای اذعان: د لغوی معنی د تَشْرِيْح سره شارح رحمة الله علیه صرفی تَشْرِيْح د ایمان هم کوی. د ایمان د صرفی تَشْرِيْح په باره کښې دوه رائی دی. ۱۔ دا چې ایمان مصدر د باب افعال دے پدیکښې همزه یا د تعدیت دپاره ده په معنی د «**جَعْلُ الْغَيْرِ أمِنًا**» سره یعنی بل چا لره امن واله کرځول. یا دغه همزه د صیرورت دپاره ده په معنی د «**صَيَّرت أمنا**» یعنی امن واله کیدل. بیا شرع دی لره د معنی لغوی نه نقل کړو تصدیق ته. د دی رائی واله په نیز باندی تصدیق چې معنی شرعی د ایمان ده د معنی لغوی نه منقول ده.
۲۔ مذهب د صاحب کشاف رحمة الله علیه او د شارح علامه تفتازانی رحمة الله علیه دے دوی وائی چې نقل خلاف الاصل عمل دے لهذا تحقیق دا دے چې د ایمان معنی لغوی تصدیق ده یعنی یقین کول په حکم د مُخبر «**متکلم**» او قبلول او کرځول د هغه خبری لره رشتیا، لکه څنګه چې معنی شرعی ئی تصدیق ده. فرق بین المعنیین دا دے چې معنی لغوی د ایمان مطلقه ده، او معنی شرعی د ایمان مقیده ده. لهذا دواړه معنی د ایمان حقیقی او اصلی معنی دی او مناسبت په مینځ د معنی لغوی او شرعی کښې هم ظاهر دے؛ ځکه چې په تصدیق شرعی کښې هم «**جَعْلُ الْغَيْرِ أمِنًا**» وی پدی شان چې څوک د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ تصدیق وکړی؛ نو ګویه کښې دے هغه لره د تکذیب او مخالفت نه مامون او بې خوفه کوی. دوی وائی چې ایمان مصدر د باب افعال دے متعدی بنفسه دے یو مفعول ته لکه «**اٰمَنْتُهٗ**» یعنی «**أعْطَيْتُ لَهُ الْأَمْنَ**» کله چې باب افعال ترینه جوړ شو؛ نو بیا متعدی شو مفعولین ته لکه «**اٰمَنْتُ زيدًا عمروًا أیْ جعلتُ زيدًا أمِنًا من عَمْرٍو**» بیا چونکه په ایمان یعنی تصدیق کښې معنی د «**اذعان**» هم پرته ده یعنی متضمن دے معنی د اذعان لره او **اذعان** متعدی په لام سره کرځی خلق وائی: «**أَذْعَنَ زيدٌ لِأمْرِ بَكْرٍ**» پدی وجه ایمان هم متعدی «**باللام**» کرځی لکه رونړه د یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ خپل پلار ته وائی: **وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِيْنَ** ﴿یوسف: ۱۷﴾ او ته نه ئی یقین کونکے په مونږه اګر چې مونږه یو رشتینی. بل طرفته په کښې معنی د اعتراف او اقرار هم پرته ده او د اعتراف او اقرار په صله کښې «**با**» راځی پدی وجه د ایمان په صله کښې هم کله «**بَا**» راشی. لکه: په حدیث د جبرئیل عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې د ایمان د تپوس په باره کښې رسول علیه السلام جواب ورکوی: **الْإِيْمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهٖ** ﴿صحیح البخاری: ۱/ ۱۹﴾ دلته ایمان په معنی د تصدیق او اقرار دے.

قوله: و لیست حقیقة التصدیق: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دفع د سوال ده. چې بعض کفارُ د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ تصدیق کولو او اظهار به ئی کولو چې نبی کریم صادق دے بلکه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ئی په صادق او امین سره مشهور کړے وو؛ نو ښکار ده چې دغه خلقو ته بیا مؤمنان او ویلے شی حالانکه دغه مونږه کافر کڼړو معلومه شوه چې په شریعت کښې ایمان د تصدیق نه ندے؟ **جواب:** شارح رحمة الله علیه وائی: چې حقیقت د تصدیق یواځی دا ندے چې یو خبر یا خبر ورکونکی ته صادق او

ویلے شي او په زړه کښې د هغه تصدیق راشي بغیر د اذعان او بغیر د قبولولو نه بلکه تصدیق کول او یقین کول په دغه خبر یا مخبر باندي په داسې طریقه سره چې هغې ته تسلیم او منل وائي ځنګه چې امام غزالي رحمۃ اللہ علیه پدې باندي تصریح کړې.

قوله: و بالجملة المعنى الذي: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه حاصل الجواب ذکر کول دي. چې تصدیق د زړه هغه کیفیت دے چې په فارسۍ کښې د هغې نه تعبیر کولے شي په **"گرویدن"** سره "یعنې مطیع او فرمانبردار کیدل" او دا معنې د هغه تصور ده چې مقابل د تصدیق دے کوم چې د علم منطق په اول کښې د علم تقسیم راځي تصور او تصدیق ته ځنګه چې د دوي مشر ابن سینا پدې باندي تصریح کړې ده.

قوله: فلو حصل هذا المعنى: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدې عبارت سره دفع د بل اعتراض ده. چې منم چې تصدیق بغیر د تسلیم نه د ایمان دپاره نه کافي کیږي خو که یو کافر تسلیم هم وکړي پس د تصدیق نه ؛ نو بیا پکار ده چې هغې ته مؤمن او ویلے شي حلانکه تاسو بیا هم هغه مؤمن نه ګنړئ؟

جواب: اول خو د کفارُ دپاره دا معنې او کیفیت حاصلیدلے نه شي او که د بعض کفّارُ دپاره دغه کیفیت حاصل شي ؛ نو بیا د کفر اطلاق په هغوي د دي وجه نه ندے چې دوي تصدیق مع التسلیم نه دے کړے بلکه په هغوي کښې به څه علامه د تکذیب او انکار موجوده وي ځکه به کافر ګنړلے کیږي. مثلا یو سړي تصدیق د رسول عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ وکړو په ټول هغه څه کښې هغه راوړي دي او اقرار هم کوي او د دي سره سره عمل هم کوي (۱) خو بل طرف ته ئې په اختیاري طریقے سره زُنّار غاړے ته اچولے دے یا ئې بُت ته سجده وکړه یا ئې د قرآن کریم بے حرمتي وکړه یا ئې الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ او یا ئې رسول عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ ته کنځلے وکړې ، یا برائت عن الکفر نه کوي ؛ نو ده لره مونږه کافر ګرځوو ؛ ځکه چې زنّار اچول غاړې ته چې شعار خاصه د کفارُ دے یا سجده کول غیر الله ته وغیره هغه خبرې دي چې نبي عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ او شریعت دي لره علامات د تکذیب او انکار مقرر کړې دي. لهذا دغه تصدیق او دغه اقرار او عمل د دي اعمال سره کالعدم دے او عدمي شئ هیڅ اعتبار نشته.

قوله: و تحقيق هذا المقام: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه د خپل تحقیق توصیف کول دي. وائي د ایمان تحقیق چې ما ځنګه وکړو چې ایمان په لغت او شرع دواړو کښې عبارت دے د تصدیق نه په داسې طریقه چې علامه د تکذیب او انکار ورسره نه وي موجود دا ډیر بهتر تحقیق دے ؛ ځکه چې ډیر هغه اشکالات چې په باب د ایمان کښې واردیږي د هغې د حل کولو لارے ئې اسانے کړے. مثلا: خوک دا ویلے شي چې ابوطالب چې د نبي عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ تره دے دا دي مؤمن وګنړلے شي ؛ ځکه چې ده د رسول عَلَيۡهِ ٱلسَّلَامُ ډیره مرسته کړې ده او د دعوت نه ئې روسته تصدیق او اقرار علانیة په ډاکه کړے دے وائي: شعـــــــــــر.

والله لَنۡ یَّصِلوا الیكَ بجمعهـمۡ ... حَتی أُوَسَّدَ فی التُّراب دَفـینَا

(۱).. یعنی د ټولو مسلمانانو په نیز باندي د مؤمن مصداق دے پدې شان چې تصدیق ئې هم شته ؛ نو د هغه خلقو په نیز هم مؤمن شو چې ایمان عبارت وائي فقط د تصدیق نه ، او اقرار ئې هم کړے دے ؛ نو د هغه خلقو په نیز هم مؤمن شو چې ایمان عبارت وائي د تصدیق او اقرار دواړو نه ، او د خپل طاقت موافق عمل هم کوي ؛ نو د هغه خلقو په نیز هم مؤمن شو چې ایمان عبارت وائي د اشیاء ثلثه نه چې تصدیق ، اقرار او عمل بالارکان دے.

فاصْدَعْ بأَمرِكَ ما عليكَ غَضاضةٌ ... وابشِرْ وَقَرَّ بذاكَ مِنكَ عُيونا

ودَعَوْتنى وزَعَمْتَ أنكَ ناصحى ... ولَقد صَدَقْتَ وكُنْتَ ثَمَّ أمينا

وعَـرَضْتَ دينًا لا مَحَالَـةَ أنّه ... مِنْ خَيرِ أديانِ البَرِيَّةِ دِينـا

دا خه برابر تصديق د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے خو بيا هم دے کافر ګڼړلے شی ؛ ځکه ده برائت عن الكفر نه کولو او دا علامه د تکذيب ده. يا پدی زمانه کښې څوک تصديق او اقرار وکړی او پنځه وخت مونځ کوی او روژه نيسی يعنی فرائض واجبات ادا کوی خو د دی سره استهزآء بالشريعة کوی يا د قرآن بے حرمتی کوی ؛ نو پکار ده چې دے مؤمن وګڼړلے شی. اوس چې دے مؤمن نه شی ګڼړلی د هغوی وجه دا ده چې دا ټول علامات د تکذيب او انکار دی.

وَاِذا عرفت حَقِيْقَةَ معنى التَّصْديق فَاعْلَمْ انَّ الايمان فى الشَّرع هُوَ ﴿التَّصْديق بما جآء به من عِنْدِ الله تعالى﴾ اَىْ تَصْديق النَّبِىّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالقَلْبِ فى جَمِيْعِ مَا عُلِمَ بالضَّرُورَةِ مَجِيْئُهُ بِه عِنْدَالله تعالى اجمالًا فانَّهُ كافٍ فى الخُروج عن عُهْدَةِ الايمان ولاتَنْحَطُّ درجتُه عن الايمان التَّفصيلى فالمشرِكُ المصدّق بِوُجُوْدِ الصَّانِعِ وصِفَاتِه لايكون مؤمنًا الا بِحَسَبِ اللُّغة دُوْنَ الشَّرع لِاِخْلَالِه بالتَّوْحيد واليه الإِشَارَةُ بقوله تعالى وَمَا يُؤْمِنُ اَكْثَرُهُمْ بِاللهِ اِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُوْنَ ﴿وَ الإِقْرارُبِه﴾ اَىْ بِاللِّسان اِلَّا انَّ التَّصْدِيْقَ ركنٌ لا يحتمل السُّقُوْطَ اصلًا والاقرار قد يَحْتَمِلُهُ كما فِى حالة الإِكْرَاهِ ، فان قيل قد لا يبقى التَّصديق كما فى حالة النَّوْمِ والغَفْلَةِ ؟ قُلنا التَّصْدِيْقُ باقٍ فى القلب والذُّهُول انَّما هو عن حصوله ، ولَوْ سُلِّم فالشَّارِعُ جعل المحقَّقَ الَّذِىْ لم يطرء عليه ما يُضَادُّهُ فى حكم الباقى حتى كانَ المؤمن اِسْمًا لمن اٰمَنَ فى الحال او فى الماضى ولم يَطْرَءْ عليه ما هو علامة التَّكذيب. هٰذاالذى ذكره من انَّ الايمان هو التَّصديق والإِقْرارُ مذهب بعض العُلَمَاء وهو اِخْتِيَارُ الإِمَامِ شَمْسُ الأَئِمَّةِ وفَخْرُ الاسْلَام. ترجمه: او کله چې تا معلوم کړو حقيقت د تصديق د معنی ؛ نو پوهه شه چې ايمان په شريعت کښې "تصديق دے د ټول هغه څه چې راوړی دی هغه هغی لره د طرفه د الله تعالی نه" يعنی تصديق د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په زړه باندی په ټول هغه څه کښې چې معلوم دے راتګ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ په هغی سره په يقينی طور باندی د طرفه د الله تعالی نه په طريقے د اجمال سره ؛ ځکه چې ايمان اجمالی کافی دے په وتلو کښې د لوظ او ذمدارئ د ايمان نه ، او نه کميږی درجه د دی د ايمان تفصيلی نه ، پس هغه مشرک چې تصديق کونکے دے د صانع د وجود او د هغه د صفاتُ دا نه شی کيدے مؤمن مګر په اعتبار د لغت سره نه په اعتبار د شرعِ سره ؛ د وجه کوتاهئ د ده نه په توحيد کښې او هم ديته اشاره شوی ده پدی قول د الله تعالی کښې چې "ايمان نه راوړی ډير د دوينه په الله تعالی باندی مګر وی دوی مشرکان" او "دويم" "اقرار کول دی پدی سره" يعنی په ژبه سره ، مګر دومره ده چې تصديق داسی رکن دے چې احتمال د سقوط نه لری هيڅ کيز او اقرار کله احتمال د سقوط لری لکه په حالت د اکراه کښې. پس که او ويلے شی په طور د اعتراض باندی چې کله خو تصديق هم باقی نه شی پاتی کيدے لکه په حالت د خوب او ناخبرئ کښې ؟ مونږه وايو په جواب کښې چې په زړه کښې تصديق باقی دے او ناخبری او غفلت د حصول د دينه دے. او که او منلے شی ؛ نو پس شارع ګرځولے دے مُحَقَّق موجود لره چې نه وی طاری شوے په هغے باندی ضد د هغی په حکم د باقی کښې. تر دی چې مؤمن نوم دے د هغه کس چې ايمان ئی راوړے وی فی الحال يا په تيره زمانه کښې او نه وی طاری شوے په هغی باندی هغه چې علامه د تکذيب وی. دا هغه چې ده ذکر کړو ده هغی لره چې ايمان عبارت دے د تصديق او اقرار نه مذهب د بعض علمآء دے او دا مختاره د امام شمس الائمه او د فخر الاسلام هم دے.

تَشْرِيْحُ: قوله: اذا عرفت هذا: غرض د شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره ربط د مابعد عبارت ذكر كوى د ماقبل سره چې مخكښې معنى لغوى او حقيقى د ايمان وه اوس ئې معنى شرعى او اصطلاحى ذكر كوى.

بَيَانُ اِخْتِلَافِ الْعُلَمَآءِ فِيْ مَعْنَى الشَّرْعِيِّ لِلْاِيْمَانِ

قوله: هو التصديق بما: په معنى اصطلاحى د ايمان كښې اختلاف دے د علمآء چې مشهور پكښې پنځه مذاهب دى. ۱ـ مذهب د بعض علمآء دے او دا مختاره مذهب د امام شمس الائمه سرخسى رحمة الله عليه او د امام فخر الاسلام البزدوى رحمة الله عليه دے دوى وائى: چې ايمان مركب دے د ركنينُ نه يو ركن ئې تصديق قلبى دے او دويم ركن ئې اقرار لسانى دے. د دى مذهب حاصل دا دے چې ايمان مركب دے د جزئين نه.

۲ـ مذهب د جمهورُ محققينُ او د امام اعظم ابو حنيفة رحمة الله عليه دے او دا مذهب مختاره د امام ابومنصور ماتريدى رحمة الله عليه دے دوى وائى: چې ايمان عبارت دے فقط د تصديق قلبى نه او اقرار لسانى ورلره شرط دے. د دى مذهب حاصل دا شو چې ايمان بسيط دے اجزآء نه لرى.

۳ـ مذهب د كراميه دے دوى وائى: ايمان عبارت دے فقط د اقرار لسانى نه او د تصديق او اعمال هيڅ حيثيت نشته په ايمان كښې نه شطرًا او نه شرطًا. د دى مذهب حاصل هم دا دے چې ايمان بسيط دے اجزآء نه لرى.

۴ـ مذهب د جمهورُ فقهآءُ، محدثينُ، ائمه ثلثه، متكلمين، معتزله او خوارجُ دے، دوى وائى: ايمان عبارت دے د اشيآء ثلثه نه چې تصديق بالجنان، اقرار باللسان، او عمل بالاركان دى. د دى مذهب حاصل دا شو چې ايمان مركب دے او درى اجزآء ئې دى.

۵ـ د قدريه دے دوى وائى: ايمان عبارت دے فقط د معرفت نه. د دوى په نيز هم ايمان بسيط دے. دا پنځه مذاهب مشهور دى ماتن رحمة الله عليه او شارح رحمة الله عليه دا مذاهب په جمع سره ذكر كوى څه په متن كښې او څه په شرح كښې. پديكښې اولنے مذهب ماتن رحمة الله عليه ذكر كړو چې د ايمان دپاره ركنين دى چې يو تصديق قلبى او بل اقرار لسانى دے.

قوله: فانه كاف فى: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د سوال ده چې آيه ايمان اجمالى د فريضه ايمان د ذمدارى نه د خلاصيدلو دپاره كافى كيږى څه؟ **جواب:** آو ايمان اجمالى كافى دے او د دى درجه د ايمان تفصيلى نه خكته نده مثلا: يو كس اقرار د ايمان وكړو په طريقے د ايمان مجمل سره چې: «**امنت بالله كما هو باسمآئه و صفاته و قبلت جميع احكامه اقرار باللسان و تصديق بالقلب**» دا سړے مؤمن دے د هغه كس په شان چې هغه اقرار د ايمان په طريقے د ايمان مفصل سره كړے وى چې «**امنت بالله و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الاخر و القدر خيره و شره من الله تعالى و البعث بعد الموت**».

قوله: الا ان التصديق ركن: غرض د شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره فرق ذكر كوى په مينځ د ركنين د ايمان كښې چې ركن اول چې تصديق قلبى دے ركن اصلى دے پدى شان چې احتمال د

سقوط قطعًا نه لري بلکه همیشه دپاره به باقي او برقرار وي. او رکن ثاني چې اقرار لساني دے رکن اصلي ندے بلکه رکن زائده دے؛ ځکه چې کله احتمال د سقوط لري لکه په حالت د اکراه کښې.

قوله: فان قيل قد لا يبقى: منشأ د اعتراض دا ځکښې بیان الفرق بین الرکنین دے چې تاسو وائی چې تصدیق رکن اصلي دے پدی بنان چې احتمال د سقوط نه لري دا خبره نه منو؛ ځکه تصدیق هم احتمال سقوط لري او همیشه دپاره باقي نه شي پاتي کیدے لکه په حالت د غفلت عن الایمان کښې او په حالت د خوب کښې تصدیق قلبي برقرار نه وي.

قوله: قلنا التصديق باق: په دوه طریقو سره جواب کوي یو دا چې په حالت د خوب او غفلت کښې هم تصدیق برقرار دے البته ناخبري او غفلت د حصول د تصدیق نه د بے توجهۍ په وجه ده چې د ده توجه ورته نشته اوس که توجه ئې ورته راغله؛ نو تصدیق به موجود او موی، مثال ئې داسې دے چې لکه د یو سړي په جیب کښې یو څیز پروت وي خو د ده ورته پام نه وي هیر وی ترینه اوس که پام ئې ورته را وګرځیدلو؛ نو موجود به ئې او موی. دویم جواب «و لو سلم» سره کوي چې که او منو چې په حالت د خوب او غفلت کښې تصدیق باقي نه وي؛ نو بیا جواب دا دے چې تصدیق یو ځل موجود شي او د هغې ضد نه وي طاري شوے؛ نو د اپه منزله د موجود او باقي باندې د شریعت په رو باندې ګنړلے شي او په حالت د خوب او غفلت کښې خو د تصدیق ضد چې تکذیب دے ندے طاري شوے لهذا شارع دی لره په حکم د موجود کښې کړځوی.

مَوْقِفُ الْمُحَقِّقِيْنَ فِيْ مَعْنَى الْإِيْمَانِ

وَذَهَبَ الْمُحَقِّقُوْنَ اِلٰى اَنَّهٗ هُوَ التَّصْدِيْقُ بِالْقَلْبِ وَ اِنَّمَا الْاِقْرَارُ شَرْطٌ لِاِجْرَاءِ الْاَحْكَامِ فِى الدُّنْيَا لِمَا اَنَّ تَصْدِيْقَ الْقَلْبِ اَمْرٌ بَاطِنٌ لَا بُدَّ لَهٗ مِنْ عَلَامَةٍ فَمَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِهٖ وَ لَمْ يُقِرَّ بِلِسَانِهٖ فَهُوَ مُؤْمِنٌ عِنْدَ اللهِ وَ اِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا فِىْ اَحْكَامِ الدُّنْيَا وَمَنْ اَقَرَّ بِلِسَانِهٖ وَلَمْ يُصَدِّقْ بِقَلْبِهٖ كَالْمُنَافِقِ فَبِالْعَكْسِ ، وَ هٰذَا هُوَ اِخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِىْ مَنْصُوْرٍ رحمة الله عليه ، وَالنُّصُوْصُ مُعَاضِدَةٌ لِذٰلِكَ قَالَ اللهُ تَعَالٰى: اُولٰٓئِكَ كَتَبَ فِىْ قُلُوْبِهِمُ الْاِيْمَانَ. وَقَالَ اللهُ تَعَالٰى: وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ. وَقَالَ اللهُ تَعَالٰى: وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْاِيْمَانُ فِىْ قُلُوْبِكُمْ. وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَللّٰهُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِىْ عَلٰى دِيْنِكَ. وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِاُسَامَةَ رضي الله عنه حِيْنَ قَتَلَ مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللهُ: هَلَّا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهٖ. **ترجمه:** او تګ کړے دے جمهورُ محققین دیته چې ایمان صرف تصدیق قلبي دے او بیشکه اقرار شرط دے دپاره د اجراء د احکامُ په دنیا کښې؛ ځکه چې تصدیق قلبي یو باطني امر دے لابدی ده د دی دپاره د علامے نه، پس چا چې تصدیق وکړو په زړه باندې او اقرار ئې په ژبه ونکړو پس دا د الله تعالی په نیز مؤمن دے اګر چې ندے مؤمن په احکامُ د دنیا کښې. او څوک چې اقرار وکړی په ژبه خپله او تصدیق ونکړی په زړه باندې لکه منافق؛ نو هغه په عکس دے. او دا مذهب مختاره دے په نیز د ابو منصور ماتریدی رحمة الله عليه او نصوص مؤید دی د دی مذهب، وائی الله تعالی: «دغه کسان لیکلے شوے دے په زړونو د دوی کښې ایمان» او ویلی دی الله تعالی: «او زړه د ده مطمئن وی په ایمان باندې» او ویلی دی الله تعالی: «او لا تر اوسه ندے داخل شوے ایمان په زړونو د دوی کښې» او ویلی دی نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ: «یا الله مظبوط کړے زړه زما په دین خپل باندې» او ویلی وو نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ اسامه رضي الله عنه ته کله چې ده وژلے وو هغه کس چې لا اله الا الله «کلمه» ئې ویلې وه: «تا ولې نه شلولو زړه د هغه لره».

تَشْرِیْح: قوله: و ذهب جمهور المحققين: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دویم مذهب ذکر کوي چې دا مذهب د جمهورُ محققین دے او مختاره مذهب د ابومنصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ دے. حاصل ئې دا دے چې ایمان عبارت دے فقط د تصدیق قلبي نه او اقرار لساني شرط دے د اجراء د احکامِ دنیویه دپاره ، مثلاً چې چا اقرار د ایمان وکړو ؛ نو د ده سره به زندګی د اسلامی رسم رواج موافق تیروو چې په ده پسې به مونځ کوو ، په ده به جنازه کوو ، د مسلمانانُ په مقبره کښې به ئې دفن کوو ، ګاوند به ورسره د مسلمان غوندې تیروو ، د عُشر او زکوٰة وصولی به ترینه کوو وغیره ؛ وجه دا ده چې تصدیق قلبي امرِ باطنی د زړه شئ دے د دې دپاره څه علامه ضروری ده چې خلقو ته پته ولګی چې دے مؤمن دے.

قوله: فمن صدق بقلبه: شارح رحمۃ اللہ علیہ تفریع کوی په دې مذهب باندې. چې د دې مذهب په رو سره هغه کس چې تصدیق قلبي ئې شته او سره د دینه چې په اقرار لساني ئې باندې ئې قدرت شته خو اقرار نه کوی پس دا سړے مؤمن دے فِي مَا بَيْنَه و بَيْنَ الله تعالی اګر چې فی مَا بَيْنَهٗ و بین الناس مؤمن نه شمارلے کیږی ، او که چا اقرار لساني وکړو خو تصدیق قلبي ئې نشته لکه منافق ؛ نو هغه فی مان بینه و بین الناس مؤمن ګڼرلے کیږی اګر چې فی ما بینه و بین الله تعالی مؤمن ندے. البته هغه کس چې تصدیق قلبي ئې شته او قصد د اقرار ئې وکړو خو عاجز دے د اقرار لساني نه مثلاً چاړی دے دا کس بالاتفاق مؤمن دے. او د دې بالمقابل یو کس تصدیق قلبي لری او د اقرار لساني نه عاجز ندے او مطالبه د اقرار لساني ترینه وشوه خو د دې باوجود ئې اقرار ونکړو دا کس بالاتفاق کافر دے ؛ ځکه د مطالبې باوجود اقرار نه کول د دغه کس په انکار باندې محمولولے شی. البته هغه کس چې د جمیع ضروریات الدین تصدیق لری او اقرار نه کوی خو چا ترینه مطالبه د اقرار هم نده کړی دا سړے مؤمن دے که نه ؟ د بره تفریع نه معلومه شوه چې د مذهب ثانی واله په نیز باندې دا سړے فی ما بینه و بین الله مؤمن دے اګر چې فی ما بینه و بین الناس مؤمن ندے ، او د اول مذهب واله په نیز باندې دا سړے هدو مؤمن ندے. وجه دا ده چې په مذهب اول کښې اقرار لساني شَطَرْ ، رکن او جزء من حقیقة الایمان دے او دغه سړی اقرار ندے کړے ؛ نو څنګه مسلمان کیدے شی ، او مذهب ثانی واله په نیز باندې چونکه اقرار لساني شرط دے دایمان دپاره نه چې شَطَرْ او رُکن دے لهذا دا کس فی ما بینه و بین الله مؤمن دے.

قوله: و النصوص معاضدة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره د مذهب ثانی دلائل ذکر کوی چې نصوص معاضد د دې مذهب دی ؛ ځکه چې په نصوصُ کښې د ایمان محل زړه خودلے شوے دے او دا ویلے شوی دی چې ایمان د زړه فعل دے او د زړه فعل ندے مګر تصدیق دے. په دې نصوص کښې په اولنی دری نصوصُ کښې چې آیاتونه دی تصریح ده پدې باندې چې ایمان په زړه کښې دے لهذا استدلال نیول ترینه ظاهر دی. او په دریم نص کښې چې دعاء د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ذکر ده او په هغې کښې «دِیْنِکَ» لفظ راغلے دے استدلال نیول ترینه داسې دی چې «دین» مرادف د اسلام دے ؛ ځکه الله تعالی فرمائی: **إِنَّ الدِّيْنَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ** ﴿آل عمران: ١٩﴾ چې دین او اسلام مرادف شو ؛ نو دین ایمان هم شو «**لان الایمان والاسلام واحدٌ کما سیأتی**» پس د حدیث معنی دا شوه چې «یا الله خما زړه په ایمانِ باندې مظبوط کړه» او د دویم حدیث چې مشهورے واقعی طرف ته پکښې اشاره ده د اسامة بن زید رضی اللہ عنہ چې مفسرینُ د سورة نساء د آیت ٩٤ لاندې بیان کړی ده ، طریقه د استدلال ترینه دا ده چې کله اسامه رضی اللہ عنہ د «**لا اله الا الله**» د اقرار کولو باوجود هغه کس له قتل کړو او نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته

شکایت وشو او د خفگان اظهار ئې وکړو؛ نو اسامة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ورته او ویل: چې مؤمن نه وو هسې د ځان بچ کولو دپاره ئې اقرار کړے وو. رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته زجرًا او ویل: «هَلَّا شَقَقْتَ قَلْبَهُ» یعنی ایمان خو د زړه فعل دے او د اجراء د احکام دنیویه دپاره هغه کلمه ویلی وه چې یو په هغه احکامُ کنبې دا حکم هم وو چې دے به محقون الدّم یعنی د ده وینه به محفوظه وی او تا دغه حفاظت ده لره ور نکړو.

مَوْقِفُ الْكَرَّامِيَّةِ فِيْ مَعْنَى الْإِيْمَانِ

فَإِنْ قُلْتَ: نَعَمْ اَلْإِيْمَانُ هُوَ التَّصْدِيْقُ لٰكِنَّ اَهْلَ اللُّغَةِ لَا يَعْرِفُوْنَ مِنْهُ اِلَّا التَّصْدِيْقَ بِاللِّسَانِ وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ اَصْحَابُهُ كَانُوْا يَقْنَعُوْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ وَيَحْكُمُوْنَ بِاِيْمَانِهِ مِنْ غَيْرِ اِسْتِفْسَارٍ عَمَّا فِيْ قَلْبِه. قُلْتُ: لَاخِفَاءَ فِيْ اَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّصْدِيْقِ عَمَلُ الْقَلْبِ حَتّٰى لَوْ فَرَضْنَا عَدَمَ وَضْعِ لَفْظِ التَّصْدِيْقِ لِمَعْنًى اَوْ وَضْعَهُ لِمَعْنًى غَيْرِ التَّصْدِيْقِ الْقَلْبِيْ لَمْ يَحْكُمْ اَحَدٌ مِّنْ اَهْلِ اللُّغَةِ وَالْعُرْفِ بِاَنَّ الْمُتَلَفِّظَ بِكَلِمَةِ صَدَّقْتُ مُصَدِّقٌ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُؤْمِنٌ بِه. وَ لِهٰذَا صَحَّ نَفْيُ الْاِيْمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُقِرِّيْنَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللهُ تَعَالٰى: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ. وَقَالَ اللهُ تَعَالٰى: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا. وَ اَمَّا الْمُقِرُّ بِاللِّسَانِ وَحْدَهُ فَلَا نِزَاعَ فِيْ اَنَّهُ يُسَمّٰى مُؤْمِنًا لُغَةً وَتَجْرِيْ عَلَيْهِ اَحْكَامُ الْاِيْمَانِ ظَاهِرًا وَ اِنَّمَا النِّزَاعُ فِيْ كَوْنِه مُؤْمِنًا فِيْمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللهِ تَعَالٰى. وَالنَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَنْ بَعْدَهُ كَمَا كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِاِيْمَانِ مَنْ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ كَانُوْا يَحْكُمُوْنَ بِكُفْرِ الْمُنَافِقِ فَدَلَّ عَلٰى اَنَّهُ لَا يَكْفِيْ فِي الْاِيْمَانِ فِعْلُ اللِّسَانِ، وَ اَيْضًا الْاِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ عَلٰى اِيْمَانِ مَنْ صَدَّقَ بِقَلْبِه وَقَصَدَ الْاِقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَنَعَهُ مِنْهُ مَانِعٌ مِنْ خَرَسٍ وَنَحْوِهٖ، فَظَهَرَ اَنْ لَيْسَتْ حَقِيْقَةُ الْاِيْمَانِ مُجَرَّدُ كَلِمَتَيِ الشَّهَادَةِ عَلٰى مَا زَعَمَتِ الْكَرَّامِيَّةُ. ترجمه. پس که ته او وائی په اعتراض کنبې چې آو ایمان صرفِ تصدیق دے لیکن اهل لغت نه پیژنی د دینه مګر تصدیق باللسان، او نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او د هغه ملګری وو دوی چې صبر یدل به د مؤمن نه په کلمے د شهادت سره او حکم به ئی لګولو په ایمان د ده باندی بغیر د تپوس کولو نه د هغه څه په باره کنبې چې په زړه د ده کنبې وو؟ مونږه وایو په جواب کنبې چې نشته دے څه پټ والے په دیکنبې چې معتبر په تصدیق کنبې د زړه عمل دے تر دی چې مونږه فرض کړو نه وضع کول د لفظ د تصدیق د یوی معنی دپاره، او یا ئی فرض کړو وضع د یوی معنی دپاره علاوه د تصدیق قلبی نه؛ نو حکم نه لګوی هیڅ څوک د اهل لغت او عُرف والؤ نه پدی چې تلفظ کونکے په کلمه د «صَدَّقْتَ» باندی تصدیق کونکے دے د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ، ایمان لرونکے دے په ده باندی. هم دغه وجه ده چې صحیح ده نفی د ایمان د بعض اقرار کونکو نه یواځې په ژبه باندی، پس نشته دے جګړه پدیکنبې چې دا مُسمّی کولے شی په مؤمن باندی لغةً او جاری کیږی پده باندی احکام د ایمان په اعتبار د ظاهر سره، بیشکه جګړه په کیدلو د ده کنبې ده مؤمن په مینځ د ده او د الله تعالی کنبې. او نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او د هغه نه روستو خلقو لکه چې حکم لګولے دے په ایمان د هغه چا چې تکلّم په کلمة الشهادة وکړی؛ نو ورو دوی حکم لګونکی په کفر د منافق باندی هم. پس دلالت کوی دا چې نه کافی کیږی په ایمان کنبې فعل د ژبې. او دغه شان اجماع منعقده ده په ایمان د هغه چا چې تصدیق ئی وکړو په زړه باندی او قصد د اقرار لسانی ئی وکړو خو منع کړو د دینه څه مانع چې مثلًا چاړی والے دے یا د دی غوندی بل څه. پس ظاهره شوه چې ندے حقیقت د ایمان صرفِ دوه کلمے د شهادت لکه چې ګمان کړے دے کرامیه ډلے.

تَشْرِيْحُ: قوله: نعم الايمان: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دریم مذهب ذکر کول دی په معنی اصطلاحی د ایمان کښې، دا مذهب د کرامیه دے دوی وائی: چې ایمان عبارت دے فقط د اقرار لسانی نه. شارح رحمۃ اللہ علیہ دا مذهب په طریقے د سوال او جواب سره ذکر کوی او په مخکښې تحقیق باندی بنا دے چې ایمان په لغت او شرع دواړو کښې عبارت دے د تصدیق نه. سوال به دلیل د کرامیه شی او جواب به ئې رد د دلیل شی. کرامیه د خپل رائی دپاره دوه دلیله نقل کوی چې دواړه شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کړی دی. ۱۔ اعتراض او دلیل: منو چې ایمان عبارت دے د تصدیق نه خو اهل لغت او عرف واله د دینه تصدیق لسانی مراد اخلی چې مرادف دے د اقرار لسانی سره، پس معلومه شوه چې ایمان عبارت دے د اقرار لسانی نه، بل طرف ته تاسو د دی قائل ئې چې ایمان شرعی د ایمان لغوی نه منقول ندے؛ ځکه نقل خلاف الاصل کار دے بلکه ایمان لغوی او شرعی یو شئ دے فرق صرف د اطلاق او تقیید دے، لهذا ایمان شرعی هم اقرار لسانی شو لکه چې ایمان لغوی اقرار لسانی دے، البته فرق ئې دا شو چې ایمان لغوی مطلق اقرار لسانی دے او ایمان شرعی اقرار لسانی **بما جاء به النبی عَلَیْهِ السَّلَامُ من عنده** دے.

قوله: و النبی عَلَیْهِ السَّلَامُ: ۲۔ اعتراض او دلیل: کرامیه وائی چې د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ په وخت کښې به چا د کلمة الشهادة اقرار وکړو؛ نو دوی به حکم لګولو په ایمان د دغه مقر باندی بغیر د ځان پوهه کولو نه په هغه څه باندی چې په زړه د ده کښې دی، یعنی نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ د چانه دا تپوس ندے کړے چې ستا تصدیق قلبی شته کنه، بلکه دغه اقرار لسانی ئې کافی ګڼړلو او فیصله د ایمان د هغه به ئې کوله، دا دلیل د دے خبری دے چې ایمان عبارت دے فقط د اقرار لسانی نه.

قوله: قلت لا خفآء: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د کرامیه د استدلالَیْنُ نه جواب کول دی. د اول استدلال نه جواب داسی کوی چې اهل لغت او عُرف واله چرته هم د ایمان معنی په تصدیق لسانی سره نده کړی او نه تصدیق فعل لسانی دے بلکې، تصدیق فعل القلب دے؛ وجه دا ده که تصدیق فعل لسانی وی؛ نو پکار ده چې د لفظ د **«صَدَّقْتُ»** ویونکے مصَدّق د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ او مؤمن جوړیدلے برابره خبره ده که د **«تصدیق»** وضع د څه معنی دپاره شوی وی او که نه وی بلکه مهمل لفظ وی، او یا ئې وضع د اذعان او تسلیم نه علاوه د بلې معنی دپاره شوی وی. معلومه شوه چې د عُرف او اهل لغت په نیز باندی تصدیق فعل لسانی ندے بلکه د دی محل قلب دے لهذا ایمان هم فعلِ قلب شو. هم دغه وجه ده د بعض مقرین باللسان نه نفی د ایمان شوی ده شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغی دپاره د سورة البقرة آیت [۸] او د سورة الحجرات آیت [۱۴] نه استدلال نیولے دے چې ظاهر دے.

قوله: و أما المقر باللسان وحده. غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع سوال ده چې څوک تصدیق لسانی وکړی یوائې؛ نو ده ته مؤمن ویلے شی او احکام د مؤمنانُ په ده جاری کولے شی کنه؟ که شق اول اخلئ؛ نو غلطه ده ځکه اجماع د امت ده پدی خبره چې ده ته به مؤمن وایو او احکام ورته هم متوجه دی. او که شق ثانی اخلئ؛ نو بیا خو ایمان عبارت د تصدیق لسانی نه شو ځنګه چې د کرامیه مذهب دے؟ **جواب:** هغه کس چې هغه اقرار لسانی لری بغیر د تصدیق قلبی نه؛ نو هغی ته مؤمن ویل په اعتبار د معنی لغوی سره دی، چې ظاهرًا دے منقاد دے او د دی ظاهر په وجه باندی به

په ده احکام د مؤمنانُ جاری کولے شی او پدی خبره اتفاق او اجماع ده خو زمونږه نزاع پدیکښې نده بلکه زمونږه نزاع په معنی اصطلاحی او شرعی د ایمان کښې ده چې دے فیمابینه و بین الله مؤمن دے کنه ؟

قوله: و النبی عَلَيْهِ السَّلَامُ و من بعده: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه د دویم استدلال او اعتراض نه جواب دے او دا په دوه طریقو سره کوی. ۱۔ په طریقے د معارضی سره کوی چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او صحابه کرامُ چې خنګه د ایمان حکم د هغه چا دپاره کړے چې تلفظ په کلمة الشهادة وکړی ؛ نو دغه شان ئې حکم په کفر د منافق هم لګولے دے چې اقرار لسانی خو لری لیکن تصدیق قلبی نه لری ، دا دلیل د دی شو چې صرف تصدیق لسانی ندے کافی د ایمان شرعی دپاره. ۲۔ جواب داسی کوی چې مخکښې تیر شوی دی چې اجماع منعقده ده پدی چې یو کس په زړه سره تصدیق وکړی د **ماجاء به النبی** عَلَيْهِ السَّلَامُ او په ژبه د اقرار اراده وکړی خو مانع عن الاقرار واقع شی مثلًا چاړی وی یا بل څه مانع وی ورته ، داسی کس بالاتفاق مؤمن دے سره د دینه چې اقرار لسانی ئې نشته. معلومه شوه ایمان د اقرار لسانی نوم ندے بلکه دا فعل القلب دے.

قوله : فظهر ان لیست: شارح رحمۃ اللہ علیه تفریع کوی په ماسبق بحث باندی او د کرامیه د مذهب په تردید باندی تصریح کوی.

مَوْقِفُ الْمُحَدِّثِيْنَ ، وَالْمُتَكَلِّمِيْنَ ، وَالْفُقَهَاءِ فِيْ مَعْنَى الْإِيْمَانِ

وَلَمَّا كَانَ مَذْهَبُ جُمْهُوْرُ المحَدِّثِيْنَ وَ المتَكَلِّمِيْنَ وَ الْفُقَهَاءِ اَنَّ الْاِيْمَانَ تَصْدِيْقٌ بِالْجَنَانِ وَ اِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْاَرْكَانِ اَشَارَ اِلٰى نَفْيِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهٖ ﴿فَاَمَّا الْاَعْمَالُ﴾ اَيِ الطَّاعَاتُ ﴿فَهِيَ تَتَزَايَدُ فِيْ نَفْسِهَا وَالْاِيْمَانُ لَا يَزِيْدُ وَلَايَنْقُصُ﴾ فَهٰهُنَا مَقَامَانِ اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْاَعْمَالَ غَيْرُ دَاخِلَةٍ فِي الْاِيْمَانِ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّ حَقِيْقَةَ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصْدِيْقُ فَقَطْ وَلِاَنَّهٗ قَدْ وَرَدَ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَطْفُ الْاَعْمَالِ عَلَى الْاِيْمَانِ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى: اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمُغَايَرَةَ وَعَدَمَ دُخُوْلِ المعطُوْفِ فِي الْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ. وَ وَرَدَ اَيْضًا جَعْلُ الْاِيْمَانِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ الْمَشْرُوْطَ لَا يَدْخُلُ فِي الشَّرْطِ لِامْتِنَاعِ اِشْتِرَاطِ الشَّيْءِ لِنَفْسِهٖ. وَ وَرَدَ اَيْضًا اِثْبَاتُ الْاِيْمَانِ لِمَنْ تَرَكَ بَعْضَ الْاَعْمَالِ كَمَا فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا عَلٰى مَا مَرَّ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهٗ لَا تَحَقُّقَ لِلشَّيْءِ بِدُوْنِ رُكْنِهٖ. وَلَايَخْفٰى اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ بِحَيْثُ اَنَّ تَارِكَهَا لَا يَكُوْنُ مُؤْمِنًا كَمَا هُوَ رَاْيُ الْمُعْتَزِلَةِ لَا عَلٰى مَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّهَا رُكْنٌ مِّنَ الْاِيْمَانِ الْكَامِلِ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ. وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّكَاتُ الْمُعْتَزِلَةِ بِاَجْوِبَتِهَا فِيْمَا سَبَقَ.

ترجمه: او هر کله چې وو مذهب د جمهور محدثینُ او متکلمینُ او فقهاءُ دا چې ایمان تصدیق دے په زړه باندی او اقرار دے په ژبه باندی او عمل دے به اندامونو باندی. پس مصنف اشاره وکړه نفی د دیته پدی قول سره "پس هر چې اعمال دی یعنی طاعات پس دا زیاتیږی فی نفسها او ایمان نه زیاتیږی او نه کمیږی" پس دلته دوه مقامه دی. اول دا چې بیشکه اعمال داخل ندی په ایمان کښې د وجه د هغه نه چې مخکښې تیر شوی دی چې حقیقت د ایمان صرف

تصدیق دے. او بل پدی وجه چې راغلی دی په کتاب او سنت کښې عطف د اعمالُ په ایمان باندی لکه قول د الله تعالی: إِنَّ الَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوْا الصَّالِحَاتِ سره د یقین نه پدی چې عطف تقاضا کوی د مغایرت او د نه داخلیدلو د معطوف په معطوف علیه کښې. او راغلی دے دغه شان کرځیدل د ایمان شرط دپاره د صحت د اعمال لکه پدی قول د الله تعالی کښې: وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ سره د یقین نه پدی خبره چې مشروط نه داخلیږی په شرط کښې؛ د وجه د امتناع د اشراط د شیٔ نه د خپل ځان دپاره، او راغلی دے دغه شان اثبات د ایمان د هغه چا دپاره چې پریخودی ئی وی بعض اعمال لره لکه پدی قول د الله تعالی کښې: وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا بنا په هغه چې مخکښې تیر شوی دی، سره د یقین نه پدی خبره چې نه وی تحقق د شیٔ دپاره بغیر د رکن د هغی نه. او پټه نده دا چې دا دلائل بیشکه ودریږی حجت په هغه چا چې کرځوی طاعاتُ لره جزء د حقیقت د ایمان نه پدی شان سره چې بیشکه پریخودونکے د دی نه کبیری مؤمن لکه چې څنګه دا رائی د معتزلؤ ده، نه په مذهب د هغه چا باندی چې هغوی تګ کړے دے دیته چې دا رکن دے د ایمان کامل نه په داسی شان سره چې نه وځی پریخودونکے د دے د حقیقت دایمان نه لکه چې دا مذهب د امام شافعی رحمۃ اللہ علیه دے، او بیشکه تیر شوی دی دلائل د معتزلؤ د جوابونو سره مخکښې.

تَشْرِيْحُ: قوله: و لما کان: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره ربط د ما بعد متن دے د ماقبل سره او خلورم مذهب ذکر کول دی چې د ائمه ثلثه، محدثینُ، فقهآءُ، اشاعرؤ، معتزلؤ، خوارجُ مذهب دے. شارح رحمۃ اللہ علیه فرمائی چې ماتن رحمۃ اللہ علیه رد کوی پدی مذهب واله باندی او فرمائی: چې اعمال جزء د حقیقت د ایمان نه نه شی کیدے؛ څکه چې په اعمالُ کښې زیادت او نقصان راځی پدی شان سره چې یو بنده په یو وخت کښې شل رکعاته نفل وکړی او بل لس رکعاته وکړی د یو عمل کم او د بل هغه زیات شو حلانکه په ایمان کښې زیادت او نقصان نه راځی.

أُغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمۃ اللہ علیه: ﴿۱﴾.. اول به تجزیه د متن وکړی چې دلته دوه مسئلے قابل غور دی «**فههنا مقامان**» سره. ﴿۲﴾.. اوله مسئله به ذکر کړی او په هغے به د احنافُ دلائل رانقل کړی «**الاول / لما مرّ من**» سره. ﴿۳﴾.. حیثیت د دی اختلاف به ذکر کړی «**و لا یخفی ان هذه**» سره. ﴿۴﴾.. د معتزلؤ دلائل او د هغی جواباتٌ ته به اشاره وکړی «**و قد سبقت تمسکات**» سره. ﴿۵﴾ .. دویمه مسئله او په هغی به دلائل د احناف ذکر کړی «**المقام الثانی / لما مر من**» سره.

قوله: فههنا مقامان: ۱ـ د متن نه دوه مسئلے معلومیږی. یو دا چې د اعمال د ایمان سره څه حیثیت دے آیه دا ئی جزء حقیقی دے کنه؟ دویم دا چې په ایمان کښې زیادت او نقصان راځی کنه؟

قوله: لما مرّ من ان حقیقة الایمان. ۲ـ په اوله مسئله کښې د احناف رائی دا ده چې اعمال په حقیقت د ایمان کښې داخل ندی. شارح رحمۃ اللہ علیه څلور دلائل د دوی دپاره ذکر کوی. اول دا دے چې مخکښې تیر شوی دی چې حقیقت د ایمان تصدیق قلبی دے چې دا فعل القلب دے. او د اعمال تعلق د ظاهری اندامونو سره دے پس د ایمان او عمل محل جدا شو او کله چې محل جدا شو؛ نو د دی دواړو په مینځ کښې مغایرت راغے او یو مغائر د بل مغائر د حقیقت نه جزء نه شی کرځیدلے. دویم دلیل دا دے چې د اعمالُ عطف په ایمان باندی شوے دے او معطوف په معطوف علیه کښې نه شی داخلیدلے. دریم دلیل دا دے چې د اعمال دصحت دپاره ایمان شرط مقرر شوے دے لکه پدی قول د الله تعالی کښې وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴿النساء: ۱۲۴﴾ «او څوک چې عمل وکړی د نیکو نه نارینه وی او که زنانه وی په داسی حال کښې چې دے وی مؤمن» پدی آیت کښې «**وَهُوَ مُؤْمِنٌ**» شرط او قید دے د ماقبل عامل چې «**يَعْمَلْ**» دے؛ څکه دلته واو حالیه دے او دا جمله حال دے او

حال قید وی دپاره د عامل د ذوالحال او قید او شرط یو شئ دے. اوس که اعمال جزء شی د حقیقت د ایمان نه ؛ نو لازم به شی دا چې مشروط به داخل شی په شرط کښې او دا باطل ده ؛ ځکه لازمیږی د دی سره شرطیت د شئ لنفسه. څلورم دلیل دا دے چې که اعمال جزء د حقیقت د ایمان نه شی ؛ نو بکار ده چې په ترک د بعض اعمالُ سره ایمان ختمیدلے لکن التالی باطل فالمقدم مثله. «**دلیل الملازمة**» ظاهر دے ؛ ځکه انتفاء د جزء مستلزم گرځی انتفاء د کل لره «**دلیل بطلان التالی**» منصوصی دے ؛ ځکه په نصوص کښې د بعض تارکین د اعمال دپاره د مؤمن لقب ثابت دے لکه: **یَآ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی** ﴿البقرة: ۱۷۸﴾ پدی آیت کښې د قتلِ عَمد حکم ذکر دے چې قصاص دے او خطاب په «**اٰمَنُوْا**» سره شوے دے. دغه شان په خپل مینځ کښې جنگ جگړې کول ترک د بعض عمل دے او قرآن ورته مؤمنان ویلی دی فرمائی: **وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا** ﴿الحجرات: ۹﴾ دا دلائل د دی شو چې د اعمال دپاره دخله په ایمان کښې نشته نه شطرًا او نه شرطًا.

قوله: و لا یخفی ان: ۳۔ حیثیت د دی اختلاف ذکر کوی او دفع د سوال ده چې کله اعمال جزء شی د حقیقت د ایمان نه او دغه عمل ترک شی ؛ نو د دی سره به خو ایمان هم منتفی شی لکه په بره دلائلُ سره دا واضح شوه دا خو بعینه مذهب د معتزلؤ او خوارجُ دے چې هغوی په ترک د عمل سره مؤمن لره د ایمان نه خارج کنړی او دا مذهب په اجماع د امت سره باطل دے ، اوس دا مذهب ائمه ثلثه او د احنافُ نه علاوه محدثین ، فقهآء څنګه اختیار کړے دے ؟ **جواب:** مذکوره دلائل د ائمه ثلثه ، محدثین او فقهاء په خلاف نه ودریږی بلکه یواځې د معتزلؤ او خوارجُ په خلاف حجت دی ؛ ځکه معتزله او خوارج اعمال جزء د مطلق ایمان د حقیقت گنړی په خلاف د ائمه ثلثه چې د دوی په نیز اعمال جزء د مطلق ایمان چې مُنجی فی الجمله دے ندی بلکه د ایمان کامل مُنجی کاملاً هغه ایمان چې د هغې په وجه دخول الی الجنة اولاً راشی جزء گنړی ، پاتې شو مطلق ایمان نو هغه په ترک دعمل سره نه زائله کیږی. حاصل دا شو اختلاف د احنافُ او جمهور محدثین فقهآء اختلاف لفظی دے او د معتزلؤ او خوارجُ سره اختلاف حقیقی دے.

قوله: و قد سبقت: ۴۔ د معتزلؤ دلائل او د هغې جوابات اشارة ذکر کوی او حواله ئې ورکوی چې د دی تفصیل مخکښې تیر شوے دے په مسئله د حکم د مرتکب الکبیره کښې پدی عبارت د ماتن کښې چې «**و الکبیرة لا تخرج**» الخ.

مَسْئَلَةُ زِیَادَةِ الْاِیْمَانِ وَ نُقْصَانِه

اَلْمَقَامُ الثَّانِیْ اَنَّ حَقِیْقَةَ الْاِیْمَانِ لَا تَزِیْدُ وَلَا تَنْقُصُ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنَّهَا التَّصْدِیْقُ الْقَلْبِیُّ الَّذِیْ بَلَغَ حَدَّ الْجَزْمِ وَالْاِذْعَانِ وَ هٰذَا لَا یُتَصَوَّرُ فِیْهِ زِیَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ حَتّٰی اَنَّ مَنْ حَصَلَ لَهٗ حَقِیْقَةُ التَّصْدِیْقِ فَسَوَآءٌ اَتٰی بِالطَّاعَاتِ اَوِ ارْتَکَبَ الْمَعَاصِیَ فَتَصْدِیْقُهٗ بَاقٍ عَلٰی حَالِهٖ لَا تَغَیُّرَ فِیْهِ اَصْلًا وَالْاٰیَاتُ الدَّالَّةُ عَلٰی زِیَادَةِ الْاِیْمَانِ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰی مَا ذَکَرَهُ اَبُوْحَنِیْفَةَ رحمۃاللہ علیہ اَنَّهُمْ کَانُوْا اٰمَنُوْا فِی الْجُمْلَةِ ثُمَّ یَاْتِیْ فَرْضٌ بَعْدَ فَرْضٍ وَکَانُوْا یُؤْمِنُوْنَ

بِكُلِّ فَرْضٍ خَاصٍ. وَحَاصِلُهُ اَنَّهُ كَانَ يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ مَا يَجِبُ بِهِ الْاِيْمَانُ وَ هٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ فِيْ غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ الْاِطِّلَاعَ عَلٰى تَفَاصِيْلِ الْفَرَائِضِ مُمْكِنٌ فِيْ غَيْرِ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْاِيْمَانُ وَاجِبٌ اِجْمَالًا فِيْمَا عُلِمَ اِجْمَالًا وَتَفْصِيْلًا فِيْ مَا عُلِمَ تَفْصِيْلًا وَلَاخِفَاءَ فِيْ اَنَّ التَّفْصِيْلِيَّ اَزْيَدُ بَلْ اَكْمَلُ، وَمَا ذَكَرَمَنْ اَنَّ الْاِجْمَالِيَّ لَا يَنْحَطُّ عَنْ دَرَجَتِهٖ فَاِنَّمَا هُوَ فِي الْاِتِّصَافِ بِاَصْلِ الْاِيْمَانِ. وَقِيْلَ اِنَّ الثَّبَاتَ وَالدَّوَامَ عَلَى الْاِيْمَانِ زِيَادَةٌ عَلَيْهِ فِيْ كُلِّ سَاعَةٍ وَحَاصِلُهُ اَنَّهُ يَزِيْدُ بِزِيَادَةِ الْاَزْمَانِ لِمَا اَنَّهُ عَرَضٌ لَا يَبْقٰى اِلَّا بِتَجَدُّدِ الْاَمْثَالِ. وَفِيْهِ نَظَرٌ لِاَنَّ حُصُوْلَ الْمِثْلِ بَعْدَ اِنْعِدَامِ الشَّيْءِ لَايَكُوْنُ مِنَ الزِّيَادَةِ فِيْ شَيْءٍ كَمَا فِيْ سَوَادِ الْجِسْمِ مَثَلًا. وَقِيْلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمَرَتِهٖ وَ اِشْرَاقُ نُوْرِهٖ وَضِيَائِهٖ فِي الْقَلْبِ فَاِنَّهُ يَزِيْدُ بِالْاَعْمَالِ وَيَنْقُصُ بِالْمَعَاصِيْ. وَمَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ جُزْءٌ مِنَ الْاِيْمَانِ فَقُبُوْلُهُ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ ظَاهِرٌ وَلِهٰذَا قِيْلَ اِنَّ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ فَرْعُ مَسْئَلَةِ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جُزْءًا مِنَ الْاِيْمَانِ. وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ لَانُسَلِّمُ اَنَّ حَقِيْقَةَ التَّصْدِيْقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ بَلْ تَتَفَاوَتُ قُوَّةً وَضُعْفًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ تَصْدِيْقَ اٰحَادِ الْاُمَّةِ لَيْسَ كَتَصْدِيْقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلِهٰذَا قَالَ اِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ.

ترجمه: دویم مقام دا چې حقیقت د ایمان نه زیاتیږی او نه کمیږی. ځکه چې مخکښې تیر شوی دی چې دا تصدیق د زړه هغه دے چې رسیدلے وی حد د جزم او یقین ته. او نه متصور کیږی پدیکښې زیادت او نقصان، تر دی چې هغه خوک چې حاصل شی هغه ته حقیقت د تصدیق؛ نو برابره ده که راتګ کوی په نیکو یا ارتکاب د ګناهونو کوی خو تصدیق به ئې باقی وی په خپل حال باندی بدلون به پکښې نه راځی هیرګیز. او هغه آیاتونه چې دال دی په زیادت د ایمان باندی محمول دی په هغه چې ذکر کړی دی امام ابوحنیفة رحمۃ اللہ علیہ چې بے شکه دوی ایمان راوړے دے اجمالی بیا به نازلیدلو یو فرض پس د بل فرض نه او دوی به ایمان راوړو په هر خاص فرض باندی، او حاصل د دی «تاویل» دا شو چې ایمان به زیاتیدلو په زیادت د هغه څه چې واجب کیدلو په هغې باندی ایمان. او دا زیادت نه متصور کیږی بغیر د زمانے د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ نه. او پدیکښې نظر دے؛ ځکه چې خبردارے په تفاصیلُ د فرضِ باندی ممکن دے بغیر د زمانے د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ نه، او ایمان واجب دے اجمالًا په هغه څه باندی چې معلوم دی اجمالًا او تفصیلًا په هغه څه باندی چې معلوم دی تفصیلًا، او نشته دے پټ والے پدیکښې چې ایمانِ تفصیلی ډیر زیات دے بلکه ډیر کامل دے د ایمان اجمالی نه، او هغه چې مخکښې ذکر شوی دی دا چې ایمان اجمالی نده کمه درجه د دی د ایمان تفصیلی نه؛ نو بیشکه دغه په موصوف کیدلو کښې ده په اصلِ ایمان باندی. او ویلے شوی دی چې بیشکه ثابت پاتی کیدل او دوام په ایمان باندی زیادت دے په ایمان کښې په هر وخت کښې، او حاصل د دی «تاویل» دا شو چې ایمان زیاتیږی په زیادت د زمانو سره؛ ځکه چې ایمان عرض دے نشته دے د دی دپاره باقی پاتی کیدل مګر په نوی کیدلو د امثالُ سره. او پدیکښې هم نظر دے؛ ځکه چې حصول د مثل پس د ختمیدلو د شیءِ نه نه شی کیدلے د قبیلے د زیادت نه په شیءِ کښې لکه په تور والی د جسم کښې مثلًا. او چا ویلی دی چې مراد زیادت د ثمراتُ او برق د نور او رڼرا د ایمان دے په زړه کښې، بیشکه چې دا زیاتیږی په اعمالُ سره او کمیږی په ګناهونو سره. او چا چې تګ کړے دے دیته چې اعمال جزء دی د ایمان نه، پس قبلول د ایمان زیادت او نقصان لره ظاهر دی. هم دغه وجه ده چې ویلے شوی دی چې دا مسئله فرعَ ده د کیدلو د طاعاتُ جزء من الایمان واله مسئلے دپاره. او ویلی دی بعض محققین چې مونږه نه منو چې حقیقت د تصدیق نه قبلوی زیادت او نقصان لره بلکه پدیکښې په اعتبار د قوة او ضعف سره تفاوت راتلے شی؛ د وجه د یقین نه پدی خبره باندی چې تصدیق د یو کس د امت ندے په شان د تصدیق د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ باندی، او هم دغه وجه ده چې ویلی وو ابراهیم عَلَیْهِ السَّلَامُ «وَلٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ».

تَشْرِیْح: قوله: المقام الثانی. ۵۔ دویمه مسئله ذکر کوی چې دیته وائی: «**مسئلۃُ زیادۃ الایمان و نقصانه**» دا د معرکة الآرآء مسائلُ نه ده پوره تفصیل د دی په بخاری شریف کښې سره د دلائلُ بیانیږی. د احنافُ او متکلمین رائی دا ده چې «**الایمان لا یزید و لا ینقص**» یعنی نفس ایمان په کولو د طاعاتُ او عباداتُ سره زیاتیږی نه، او د ګناهونو او معاصی په وجه باندی کمیږی نه؛ ځکه چې ایمان عندهم

تصدیق قلبي هغه دے چې حد د جزم او یقین ته رسیدلے وی او پدیکښي زیادت او نقصان نه متصور کیږی او نه احتمال د دی لری ، بلکه احتمال د زیادت او نقصان په ظن کښې راځی او ظن منافی دے د تصدیق سره.

قوله: و الایات الدالة علی: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره جوابات دی د دلائلُ د مخالفینُ نه. کوم خلق چې په زیادت او نقصان د ایمان قائل دی د هغوی دپاره دلائل هغه نصوص دی چې په هغی کښې د ایمان د زیادت تذکره ده لکه: **وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا** ﴿الانفال: ۲﴾ **وَيَزْدَادَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِيْمَانًا** ﴿المدثر: ۳۱﴾ وغیره. احناف د دینه مختلف جوابات کوی چې شارح رحمۃ اللہ علیه هغه نقل کړی دی.

۱۔ جواب امام ابوحنیفة رحمۃ اللہ علیه ته منسوب دے چې «**انهم امنوا فی الجملة**» په نصوص کښې د زیادت مقصد دا دے چې خلقو به ایمان مجمل راوړو بیا به یو یو فرض نازلیدلو او خلقو به په هغی تفصیلا ایمان راوړو مثلاً: په ابتدا د اسلام کښې د زکوة ، صوم ، حج وغیره وجوب نه وو او د صحابه کرامُ مجمل ایمان وو چې په نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ څه نازلیږی هغه به مونږه منو ، بیا به یو یو **مؤمَنْ بِهٖ** راتلو او هغوی به پری ایمان راوړو. حاصل د دی جواب دا دے چې په کومو نصوص کښې د زیادت د ایمان تذکره ده هغه حقیقةً په ایمان کښې زیادت ندے بلکه په **مؤمَنْ بِهٖ** یعنی مایجب به الایمان کښې زیادت دے خو مجازًا ئی نسبت ایمان ته شوے دے ، البته دا زیادت صرف تر زمانے د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ پورې خاص وو ؛ څکه چې په نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ به نوی وحی راتله او د فرائضُ تعین به کیدلو ، کله چې دین تام شو او اعلان وشو چې {**اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِيْ**} ﴿المائدة: ۳﴾ ؛ نو د دینه پس په **مؤمَنْ بِهٖ** کښې هم زیادت نه شی متصور کیدے.

قوله: و فیه نظر لانّ الاطلاع: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه اعتراض کول دی په دی شق چې «**و هذا لا يتصور**» حاصل د سوال دا دے چې دا خبره صحیح نده چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د زمانے نه علاوه د دی تصور نه شی کیدے بلکه کیدے شی ؛ څکه چې په ټولو فرائضُ باندی اطلاع د هر چا دپاره ممکن نده مثلاً: یو نو مسلم دے د هغی دپاره په ټولو مایجب به الایمان باندی خبر دارے نه وی بلکه دے به یو فرض پس د بل فرض نه په قلاره قلاره خبریږی ؟

قوله: و الایمان واجب اجمالا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه د یو چا په جواب باندی رد کول دی: د شارح رحمۃ اللہ علیه د مذکور اشکال نه چا جواب کړے دے چې د زمانے د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه روسته څوک ایمان راوړی ؛ نو هغه داسی وائی چې «**اٰمنّا بِجمیع مَاجآءَ به النَّبِيُّ** صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» دا خبره ټولو فرائضُ او واجباتُ ته په طریقے د اجمال سره شامله ده او پدی باندی اضافه نه شی کیدے ؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیه وائی چې منم چې په اجمالی طریقے سره څوک د **مؤمَنْ بِهٖ** تصدیق وکړی او بیا ده ته تفصیلًا یو فرض پس د بل فرض نه سره د احکامُ یاد کړے شی ؛ نو دا په **مؤمَنْ بِهٖ** کښې زیادت شو کنه او دا ظاهره ده چې ایمان تفصیلی په مقابله د ایمان اجمالی کښې ازید او اکمل دے ؛ څکه چې د ایمان اجمالی متعلق یو شئ دے چې «**جمیع ما جآء به النّبیّ**» دے او د ایمان تفصیلی متعلق ډیر اشیآء دی چې مثلاً: **صلوة ، صوم ، زکوة ، حج** وغیره دی.

قوله: و ما ذکر من ان: دفع د سوال ده چې تاخو دلته د ایمان اجمالی او تفصیلی په مینځ کښې فرق ذکر کړو حلانکه مخکښې تا ویلے وو چې «**ولا تنحط درجته عن الایمان التفصیلی**» چې د ایمان

اجمالی درجه د ایمان تفصیلی نه خکته نده دا خو ستا په کلامین کښې تعارض راغے؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې د «ولا تنحط درجته عن الایمان التفصیلی» مقصد دا دے په نفس اتصاف بالایمان کښې دواړه یو شان دی پدی شان چې تفصیلاً د هر مُؤمَنٌ بِه تصدیق کونکے چې څنګه په ایمان متصف دے؛ نو دغه شان په اجمالی طریقے سره تصدیق کونکے د جمیع ما جاء به النبی عَلَيْهِ السَّلَامُ هم متصف بالایمان دے.

جواب: د شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی اشکال نه جواب ممکن دے هغه دا چې زمونږه د خبری مقصود دا دے چې په زمانه د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې چونکه د کل مؤمَنٌ بِه تعین په یو وخت کښې نه وو شوے چې ټول مؤمن به مثلاً دومره دی بلکه تدریجًا به یو یو مؤمَنٌ بِه صحابه کرامؓ ته خودلے شو لهذا زیادت په هغه زمانه کښې متصور کیدے شو. پاتی شو نو مسلم؛ نو پس د ایمان راوړلو نه هغه ته اطلاع ورکولے شی او دا ورته ویلے شی چې کُل مؤمن به دومره دی مثلاً شپږ/٦ یا ووه/٧ دی.

قوله: وقیل اِنَّ الثَّبَات وَالدَّوَام: ۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ د احنافُ دویم جواب نقل کوی چې په کومو آیتونو کښې د زیادت فی الایمان تذکره ده؛ نو د دینه مراد زیادت د امثالُ الایمان دے نه د عینِ ایمان، او زیادت د امثالُ راتځی په دوام او ثبات د شئ په ازمنه مختلفه کښې، یعنی زیادت د امثالُ راتځی په زیادت فی الازمان سره؛ څکه چې ایمان عبارت دے د تصدیق قلبی نه، او تصدیق قسم دے د علم او علم کیفیت دے د کیفیات نفسانیه نه او کیفیات ټول اعراض دی لهذا ایمان هم عرض شو او د اعراضُ بقاء عند الاشاعره په واسطه د تجدد د امثالُ سره ده پدی معنی سره چې عرض د خپل وجود نه پس فنا شی او په وریسی آن «وقت» کښې د هغے مثل پیدا شی او دغه مثل بیا فنا شی او په دریم آن کښې د هغی مثل پیدا شی او دا سلسله هم داسی جاری ساری وی. اوس چې د چا په ایمان باندی ډیره زمانه تیره شوه او د ده ایمان دائم او ثابت وو په دغه زمانو کښې؛ نو ظاهره ده چې د ده دایمان امثال به ډیر زیات وی په نسبت د هغه چا چې د هغه په ایمان کښې دوام او ثبات نه وی لهذا دوام او ثبات علی الایمان مستلزم دے زیادت د امثالُ لره. (دا جواب په حقیقت کښې جواب الزامی دے؛ څکه چې دا په مذهب د اشاعرۀ باندی بنا دے).

قوله: وفیه نظر: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی جواب باندی اشکال کول دی. هغه دا چې د یو شئ مثل پیدا کیدل پس د فنا کیدلو د دغه شئ نه هیڅ ذی عقل هم دیته زیادت فی الشئ نه وائی. مثلاً: سوادُ د جسم یو عرض دے چې د دی وجود او بقا هم په تجدد د امثالُ سره ده حلانکه دغه تجدد د امثالُ ته هیڅ څوک هم زیادت فی السواد نه وائی چې پرون سواد کم وو او نن په تجدد د مثل سره زیات شو؟

جواب: د دی اشکال نه هم جواب ممکن دے، هغه دا چې تور والی د جسم ته په صورت د ثُبات، دوام او استمرار د زمانو کښې د زیادت نسبت کیدے شی مثلاً په یو جسم کښې تور داغ راغلو او هغه داغ مستمرالوجود شو؛ نو خلق د هغی په باره کښې وائی: چې دا داغ خو زیات شو یعنی ډیر وخت پاتی شو. لهذا د زیادت نسبت په صورت د استمرار او تجدد کښې عند العقلاء ثابت دے.

قوله: وقیل المراد زیادة ثمرته: شارح رحمۃ اللہ علیہ د احنافُ دریم جواب او تاویل نقل کول دی. حاصل د دی تاویل دا دے چې په کومو نصوصُ کښې چې د زیادت فی الایمان ذکر شوے دے؛ نو مراد د هغی نه دا ندے چې په تصدیق کښې زیادت راتځی کوم چې حقیقت د ایمان دے بلکه مراد د دی زیادت

نه زیادت د ثمراتُ الایمان دے لکه: زړه نرم کېدل ، **قبول الحق ، قرب الی الحق** ، په زړه کښې نور الایمان محسُوسَوَل ، حلاوت د ایمان محسوسول وغیره. ځکه دا ظاهره ده چې د اعمال صالحه په کولو سره په زړه کښې نورانیت سوا کیږی او د معاصی په ارتکاب سره دغه نورانیت کمیږی او زړه توریږی لکه چې په حدیث د ابوهریرة رضی الله عنه کښې دی چې رسول علیه السلام فرمائی: چې یو بنده ګناه وکړی نو د ده په زړه کښې یو تور ټکے وشی که دے توبه او باسی ؛ نو لرې شی او زړه ئې صفا شی ، خو که ګناه بیا وکړی ؛ نو دغه تور والے زیاتیږی حتی چې ټول زړه ئې تور شی. (۱)

چونکه دا تاویل قوی ترین تاویل دے ؛ ځکه بے شمیره احادیث د دی مؤید دی ، پدی وجه شارح رحمة الله علیه د مخالفینُ د طرف نه پدی څه اشکال رانقل نکړو.

قوله: و من ذهب الی: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره په مسئلة د زیادت فی الایمان و نقصانه کښې اجمالا مذهب د شوافع ، حنابله ، عام محدثین او معتزله ، خوارجُ ذکر کوی ، چونکه د دوی مذهب دا دے چې اعمال داخل دی په حقیقت د ایمان کښې او په اعمال کښې کمے زیاتے راتلے شی لهذا په ایمان کښې هم کمے زیاتے راتلل ظاهر دی.

قوله: و لهذا قیل ان: شارح رحمة الله علیه مقام د دی اختلاف ذکر کوی چې امام رازی رحمة الله علیه او بعض متکلمین وائی: چې دا اختلاف ، اختلاف بنائی دے پدی شان چې د اعمال حیثیت په ایمان کښې معلوم شی ؛ نو د کمی زیاتی د ایمان خبره به په هغې بنا شی. اوس څوک چې قائل دی د دی خبرې چې ایمان عبارت دے فقط د تصدیق قلبی هغه نه چې حد د جزم او یقین ته رسیدلے وی او د اعمال دپاره دخله په حقیقت د ایمان کښې نشته ، د دوی په نیز باندی کمے زیاتے په ایمان کښې نه راځی ؛ ځکه کمے زیاتے په ظنیاتُ کښې راځی نه په یقینیاتُ کښې او ایمان تصدیق یقینی دے. او کوم خلق چې قائل دی د دی چې اعمال جزء دی د حقیقت د ایمان نه او په اعمالُ کښې کمے زیاتے یقینی دے ؛ نو په ایمان کښې هم کمے زیاتے یقینی شو.

قوله: و قال بعض المحققین: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره یو دریم مذهب ذکر کول دی په مسئله د زیادت او نقصان فی الایمان کښې چې دا مذهب د بعض محققین دے لکه **علامه قاضی عضد الدین صاحب المواقف** ، سره د دینه چې دے حنفی دے او قائل دے د دی چې ایمان عبارت دے فقط د تصدیق قلبی نه ، خو دوی وائی چې دا نه منو چې تصدیق قلبی زیادت او نقصان نه قبلوی بلکه تصدیق قلبی په اعتبار د قوت او ضعف سره زیادت او نقصان قبلوی ؛ ځکه چې دا خبره یقینی ده چې تصدیق «**ایمان**» د یو کس د امت په شان د تصدیق «**ایمان**» د رسول علیه السلام خو ندے بلکه پدیکښې د زمکے او اسمان تفاوت دے ؛ ځکه تصدیق د نبی علیه السلام قوی ، ارفع او اعلی دے د تصدیق د افرادُ د امت نه ، لکه څنګه چې ابراهیم علیه السلام سوال وکړو د الله تعالی نه چې: **{رَبِّ أَرِنِيْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلٰى وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِيْ}** ﴿البقرة: ۲۶۰﴾ یعنی ابراهیم علیه السلام ته ایمان او تصدیق خو حاصل وو خو د تصدیق د زیاتولو دپاره ئې سوال وکړو چې ته به مړی څنګه

(۱)- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنْ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ العَبْدَ إِذَا أَخْطَأَ خَطِيئَةً نُكِتَتْ فِي قَلْبِهِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ، فَإِذَا هُوَ نَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ وَتَابَ سُقِلَ قَلْبُهُ وَإِنْ عَادَ زِيدَ فِيهَا حَتَّى تَعْلُوَ قَلْبَهُ ، وَهُوَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَ اللهُ {كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ}. ﴿سنن الترمذی: ۵/ ۲۹۱﴾

ژوندی کوی ؟ الله تعالی ورته او ویل: چې ولې ستا ایمان نشته څه ؟ ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ جواب ورکړو چې ولې نه یا الله خو د زړه اطمنان حاصلولو دپاره می غوښتنه وکړه.

جواب: البته دی دریم مذهب ته جمهور احناف جواب دا ورکوی چې د عدم زیادت او نقصان فی الایمان نه زمونږه مراد د یو سړی په ایمان کښې زیادت او نقصان دے پاتې شو شخصین ؛ نو د هغوی په ایمان کښې تفاوت په اعتبار د قوت او ضعف سره راتلے شی لکه بره مثال چې ذکر شو او د دینه څوک انکار نه کوی.

مَوْقِفُ الْقَدَرِيَّةِ فِيْ مَعْنَى الْاِيْمَانِ

بَقِيَ هٰهُنَا بحثٌ اٰخَرُ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْقَدَرِيَّةِ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْاِيْمَانَ هُوَ المعْرِفَةُ وَ اَطْبَقَ عُلَمَاؤُنَا عَلٰى فَسَادِهٖ لِاَنَّ اَهْلَ الْكِتَابِ كَانُوْا يَعْرِفُوْنَ نبوّة محمّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا كَانُوْا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَاءَهُمْ مَعَ الْقَطْعِ بِكُفْرِهِمْ لِعَدَمِ التَّصْدِيْقِ وَلِاَنَّ مِنَ الْكُفَّارِ مَنْ كَانَ يَعْرِفُ الْحَقَّ يَقِيْنًا وَاِنَّمَا كَانَ يُنْكِرُ عِنَادًا وَّاسْتِكْبَارًا قَالَ اللهُ تَعَالٰى: وَجَحَدُوْا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ. فَلَا بُدَّ مِنْ بَيَانِ الْفَرْقِ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْاَحْكَامِ وَ اِسْتِيْقَانِهَا وَبَيْنَ التَّصْدِيْقِ بِهَا وَ اِعْتِقَادِهَا لِيَصِحَّ كَوْنُ الثَّانِيْ اِيْمَانًا دُوْنَ الْاَوَّلِ. وَالْمَذْكُوْرُ فِيْ كَلَامِ بَعْضِ الْمَشَايِخِ اَنَّ التَّصْدِيْقَ عِبَارَةٌ عَنْ رَبْطِ الْقَلْبِ عَلٰى مَا عُلِمَ مِنْ اِخْبَارِ المخبِرِ وَهُوَ اَمْرٌ كَسْبِيٌّ يَثْبُتُ بِاخْتِيَارِ المصدِّقِ وَلِذَا يُثَابُ عَلَيْهِ وَيَجْعَلُ رَأْسَ الْعِبَادَاتِ بِخِلَافِ المعْرِفَةِ فَاِنَّهَا رُبَّمَا تَحْصُلُ بِلَا كَسْبٍ كَمَنْ وَقَعَ بَصَرُهٗ عَلٰى جِسْمٍ فَحَصَلَ لَهٗ مَعْرِفَةُ اَنَّهٗ جِدَارٌ اَوْ حَجَرٌ. وَهٰذَا مَا ذَكَرَهٗ بَعْضُ المحقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ التَّصْدِيْقَ هُوَ اَنْ تَنْسِبَ بِاخْتِيَارِكَ الصِّدْقَ اِلَى المخبِرِ حَتّٰى لَوْ وَقَعَ ذٰلِكَ فِي الْقَلْبِ مِنْ غَيْرِ اِخْتِيَارٍ لَمْ يَكُنْ تَصْدِيْقًا وَاِنْ كَانَ مَعْرِفَةً. وَهٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ التَّصْدِيْقَ مِنْ اَقْسَامِ الْعِلْمِ وَهُوَ مِنَ الْكَيْفِيَّاتِ النَّفْسَانِيَّةِ دُوْنَ الْاَفْعَالِ الْاِخْتِيَارِيَّةِ لِاَنَّا اِذَا تَصَوَّرْنَا النِّسْبَةَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَشَكَكْنَا فِيْ اَنَّهَا بِالْاِثْبَاتِ اَوِالنَّفْيِ ثُمَّ اُقِيْمَ الْبُرْهَانُ عَلٰى ثُبُوْتِهَا فَالَّذِيْ يَحْصُلُ لَنَا هُوَ الْاِذْعَانُ وَالْقُبُوْلُ لِتِلْكَ النِّسْبَةِ وَهُوَ مَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْحُكْمِ وَالْاِثْبَاتِ وَالْاِيْقَاعِ. نَعَمْ تَحْصِيْلُ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةِ يَكُوْنُ بِالْاِخْتِيَارِ فِيْ مُبَاشَرَةِ الْاَسْبَابِ وَصَرْفِ النَّظَرِ وَرَفْعِ الْمَوَانِعِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ وَبِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ يَقَعُ التَّكْلِيْفُ بِالْاِيْمَانِ وَكَاَنَّ هٰذَا هُوَ المرَادُ بِكَوْنِهٖ كَسْبِيًّا اِخْتِيَارِيًّا وَلَا يَكْفِيْ فِيْ حُصُوْلِ التَّصْدِيْقِ المعْرِفَةُ لِاَنَّهَا قَدْ تَكُوْنُ بِدُوْنِ ذٰلِكَ. نَعَمْ يَلْزَمُ اَنْ تَكُوْنَ المعْرِفَةُ الْيَقِيْنِيَّةُ الْمُكْتَسَبَةُ بِالْاِخْتِيَارِ تَصْدِيْقًا وَلَا بَاسَ بِذٰلِكَ لِاَنَّهٗ ح يَحْصِلُ المعنَى الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالْفَارِسِيَّةِ بگرویدن وَلَيْسَ الْاِيْمَانُ وَالتَّصْدِيْقُ سِوٰى ذٰلِكَ ، وَحُصُوْلُهٗ لِلْكُفَّارِ الْمُعَانِدِيْنَ الْمُنْكِرِيْنَ مَمْنُوْعٌ وَعَلٰى تَقْدِيْرِ الْحُصُوْلِ فَتَكْفِيْرُهُمْ يَكُوْنُ بِاِنْكَارِهِمْ بِاللِّسَانِ وَاِصْرَارِهِمْ عَلَى الْعِنَادِ وَالْاِسْتِكْبَارِ وَمَا هُوَ مِنْ عَلَامَاتِ التَّكْذِيْبِ وَالْاِنْكَارِ.

ترجمه: باقی پاتې دے دلته یو بل بحث او هغه دا چې بعض قدریه تلی دی دیته چې ایمان صرف معرفت دے، او اتفاق کړے دے علماء زمونږه په فساد (غلطئ) د دی مذهب باندی ؛ ځکه چې اهل کتاب وو داسی چې پیژندلو ئی نبوت د محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ لره لکه چې پیژندل دوی خپلو بچو لره، سره د یقین نه په کفر د دوی باندی د وجه د نشت والی د تصدیق نه، او بل پدی وجه چې بعض د کفارو نه وو داسی چې پیژندلو ئی حق لره یقینا او بیشکه دوی انکار کولو د دینه د عناد او تکبر په وجه باندی، ویلی دی الله تعالی: انکار وکړو دی خلقو د معجزاتُ نه حالانکے یقین کړے وو

نفسونو د دوی. پس ضروری دے بیان د فرق نه په مینځ د معرفة الاحکام او د یقین کولو د احکامُ کښې، او په مینځ د تصدیق کولو په احکامُ باندې او عقیده لرو کښې پدې باندې؛ د دې دپاره چې صحیح شی کیدل د دویم ایمان علاوه د اول نه. او ذکر شوی دی په کلام د بعض مشائخ کښې دا چې تصدیق عبارت دے د تړلو د زړه نه په هغه څه پورې چې معلوم دی کیدل د هغې د خبر ورکولو د خبر ورکونکی نه، او دا امر کسبی دے چې ثابتیږی په اختیار د تصدیق کونکی باندې، هم دغه وجه ده چې ثواب ورکولے شی پدې باندې او گرځولے شی دا سر د عباداتُ. په خلاف د معرفت باندې؛ ځکه چې ډیر کرتے دا حاصلیږی بغیر د کسب نه، لکه چې د یو کس نظر واقع شی په یو جسم باندې پس حاصل شی هغې ته دا چې دا دیوال دے او یا کته ده. او دا هغه دے چې ذکر کړے دے دی لره بعض محققین د دینه چې تصدیق دا دے چې ته نسبت د صدق وکړے په خپل اختیار سره خبر ورکونکی ته، تر دې چې که واقع شو دغه صدق په زړه کښې بغیر د اختیار نه؛ نو نه به وی دغه تصدیق اگر که معرفت دے. او دا خبره اشکال پیدا کونکی ده؛ ځکه چې تصدیق د اقسامُ د علم نه دے او علم د کیفیات نفسانیه نه دے نه د افعال اختیاریه نه؛ ځکه چې کله مونږه تصور وکړو په مینځ د نسبت د دوه څیزونو کښې او بیا مونږه شک وکړو پدیکښې چې آیا دا نسبت په ثبوت سره دے او که په نفی سره دے، بیا دلیل قائم شی په اثبات د دی نسبت باندې، پس هغه شئ چې مونږه ته حاصلیږی هغه یقین او قبلول د دغه نسبت دی او هم دا معنی د تصدیق او د حکم او اثبات او ایقاع ده، آؤ: حاصلول د دی کیفیت په استعمال د اسبابُ کښې او په اړولو د نظر کښې او په پورته کولو د موانعُ وغیره کښې کیږی په اختیار سره. او هم پدې اعتبار سره واقع کیږی مکلف کول په ایمان سره. او کویه کښې هم دا مراد دے د کیدلو د تصدیق نه کسبی او اختیاری. او نه کافی کیږی په حصول د تصدیق کښې معرفت؛ ځکه چې معرفت کله بغیر د اختیار نه هم حاصلیږی، آؤ: لازمیږی دا چې شی دی معرفت یقینی کسبی اختیاری تصدیق، او پدیکښې هیڅ حرج نشته؛ ځکه پدې وخت کښې حاصلیږی هغه معنی چې تعبیر ترینه کیدے په فارسئ کښې په «گرویدن» سره او ندے ایمان او تصدیق علاوه د دینه بل شئ. او حاصلیدل د دی د کفارو ضدیانو دپاره ممنوع دے، او په تقدیر د حصول د دی باندې دوی لره او دوی ته د کفر نسبت کول دا به وی په سبب د انکار لسانی د دوی او په سبب د اصرار د دوی په عناد، تکبر او په هغه څه چې د علاماتُ د تکذیب او انکار نه دی.

تَشْرِيْح: ربط: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره په باب د معنی شرعی د ایمان کښې پنځم مذهب ذکر کوی. او دا مذهب د قدریه وو دے چې د معتزلؤ یوه ډله ده. شارح رحمۃ اللہ علیہ د دوی مذهب ذکر کوی، بیا پرې رد کوی. بیا فرق ذکر کوی په مینځ د تصدیق او معرفت کښې او د هغې متعلق چې کومه تحفظات دی هغه به دفع کړی.

قوله: نعم بقی ههنا: د قدریه رائی دا ده چې ایمان عبارت دے فقط د معرفت نه چې د الله او رسول معرفت چاته حاصل شو بس دے مؤمن دے. حاصل د دی مذهب دا شو چې د دوی په نیز باندې هم ایمان بسیط دے او عبارت دے د معرفت نه.

قوله: و اطبق العلمآء: شارح رحمۃ اللہ علیہ د دی مذهب په بطلان باندې د علمآء اجماع نقل کوی او په دوه طریقو سره دلیل ذکر کوی.

قوله: لان اهل الکتاب: دا اول دلیل دے: چې که ایمان عبارت شی فقط د معرفت نه؛ نو بیا پکار ده چې اهل کتاب ټول په ټوله مؤمنان شی او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے «**دلیل الملازمة**» منصوصی دے الله تعالی فرمائی: ﴿**اَلَّذِيْنَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُوْنَهٗ كَمَا يَعْرِفُوْنَ اَبْنَآءَهُمْ**﴾ ﴿البقرة: ١٤٦﴾ معلومه شوه چې معرفت دوی ته حاصل وو؛ ځکه دوی په خپلو کتابونو کښې د نبی علیه السلام علامات لوستلی لیدلی وو. «**دلیل بطلان التالی**» هم منصوصی دے د قرآن کریم بے شمیره آیتونه دی چې په هغې کښې تصریح ده په کفر د اهل کتابُ باندې او هغوی ته دعوت د ایمان دے فرمائی: ﴿**قُلْ يَا**

أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ ﴿آل عمران: ۹۸﴾ معلومه شوه چې دوی ځکه کافر دی چې تصديق قلبي ورته نه دے حاصل اګر چې معرفت لري.

قوله: و لان من الكفار: دا دويم دليل دے چې که ايمان عبارت شي فقط د معرفت نه ؛ نو بيا پکار ده بعض کفار معاندين هم مؤمنان حساب شي او تالي باطل پس مقدم ئې مثل دے. «دليل الملازمة او بطلان التالي» دواړه منصوصي دي ؛ ځکه چې بعض کفارُ ته معرفت حاصل وو خو د ضد او عناد په وجه باندي ئې انکار کولو لکه فرعونيان شو باري تعالى فرمائي: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ ﴿النمل: ۱۴﴾ دغه شان د مکے کفارُ هم په خپلو مجالسُ کښې د رسول عليه السلام د معرفت او صداقت اقرار کړے وو خو بيا هم هغوی اتفاقًا کافر دی ، معلومه شوه چې معرفت او استيقان د ايمان دپاره نه کافيږی بلکه لابدی ده د تصديق او اعتقاد يقيني نه.

قوله: فلابد من بيان: غرض د شارح رحمة الله عليه فرق ذکر کول دی په مينځ د معرفت ، استيقان. او تصديق او اعتقاد کښې. کله چې دا خبره ثابته شوه چې د ايمان دپاره معرفت او استيقان نه کافی کيږی بلکه تصديق او اعتقاد يقيني ضروری دے ؛ نو دی په مينځ کښې فرق معلومول ضروری دی چې د تصديق او اعتقاد سره ايمان کيدل او د معرفت او استيقان سره نه ايمان کيدل واضح شي.

قوله: و المذكور فى كلام بعض المشائخ: د فرق حاصل دا دے چې تصديق او اعتقاد امر کسبي او اختياری دے هم دغه وجه ده چې شريعت بنده لره مکلف بالايمان ګرځولے دے د دی اختيار په وجه او چونکه ثواب هم په امورِ اختياريه کسبيه باندی ميلاويږی ؛ نو په ايمان باندی ځکه وعده د جنت ده. په خلاف د معرفت او استيقان باندی چې دا کله په غير اختياری غير کسبي طريقے سره هم حاصليږی. شارح رحمة الله عليه د هغی دپاره مثال ذکر کړے دے چې د ترجمے نه واضح دے.

قوله: و هذا ما ذكره بعض المحققين: غرض د شارح رحمة الله عليه دفع د سوال ده. تا چې کوم فرق ذکر کړو د معرفت او تصديق په مينځ کښې دا صحيح ندے ؛ ځکه چې دا فرق خو علماء محققين پدی الفاظ ندے ذکر کړے ؟ **جواب:** وشو چې د دواړو کلامينُ حاصل يو دے صرف تعبيری فرق دے.

قوله: و هذا مشكل لان: غرض د شارح رحمة الله عليه پس د فرق بيانولو نه اعتراض کول دی په دغه تفصيل باندی حاصل ئې دا دے: چې تصديق ته تا اختياری او کسبي امر او ويلو دا خبره مشکل ده ؛ ځکه چې تصديق ايماني بعينه تصديق منطقي دے او تصديق منطقي قسم دے علم ؛ ځکه علم دوه قسمه دے تصورُ او تصديق ، لهذا تصديق ايماني هم قسم د علم شو ، بل طرف ته علم يو کيفيت دے د کيفيات نفسانيه نه او کيفيات د نفس خو غير اختياری دی لکه لوګه او تنده شوه لهذا تصديق هم غير اختياری شو ، او صحيح هم داسی ده ؛ ځکه چې مونږه کله د شيئين په مينځ کښې د نسبت تصور وکړو او بيا پکښې شکی شو چې آيه دا نسبت ثبوتی دے که سلبي دے مثلاً: د حدوث العالم په مينځ کښې مونږه تصور د نسبت وکړو خو شک مو دے چې آيه حدوث د عالَم دپاره ثابت دے او که سلب دے ترينه ، بيا مونږه دليل قائم کړو چې «لانه متغير و كل متغير حادث» د دی دليل نه مونږه ته اذعان او يقين حاصل شو پدی چې د حدوث او عالَم په مينځ کښې نسبت ثبوتی دے ، بل طرف ته د حُکماء عُقلاء اتفاق دے پدی خبره باندی چې کوم اذعان او علم يقيني چې په سبب د برهان سره حاصل شي هغه غير اختياری وی اګر چې دغه دليل قائمول فعل اختياری دے.اوس چې په دغه دليل او برهان سره حاصل شُده علم اذعاني يقيني غير اختياری شو ؛ نو ظاهره ده چې تصديق هم غير اختياری شو ؛

ځکه چې تصديق، حکم، اثبات او ايقاع ځلور واړه الفاظ نه مراد اذعان دے بل څه نه لهذا تصديق فعل اختياري نه شو بلکه فعل غير اختياري د عبد دے؛ نو ستا فرقِ بالا صحيح نه شو؟

قوله: نعم تحصيل تلک: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د اشکال مذکور نه جواب پيش کول دي. چې تصديق ته چې مونږه په کوم حيثيت سره فعل اختياري ويلے دے په هغې ستا اشکال نه واردېږي او تا چې په کوم حيثيت اشکال کړے دے په هغې ورته مونږه فعل اختياري ندے ويلے. حاصل جواب دا شو چې تصديق ته چې مونږه فعل اختياري ويلے دے؛ نو پدې حيثيت چې د تصديق د حصول دپاره چې کوم اسباب دي هغه اسباب استعمالول د بنده په اختيار کښې دي لکه: په علم تعقلي کښې ترتيب ورکول مقدماتُ ته، د انتاج د شکل دپاره چې کوم شرائط دي د هغې لحاظ ساتل، قوة عاقله متوجه کول. او په علم احساسي کښې سترګې کولاوهل، اړول د نظر شيء ته وغيره وغيره، دا ټول اشيآء په اختيار د عبد کښې دي، او هم پدې وجه باندې الله تعالی خپل بنده ګان مکلف کړځولی دي د ايمان او اختيار ئې ورکړے دے چې: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ ﴿الكهف: ۲۹﴾ البته په حصول د تصديق کښې معرفت نه کافي کيږي؛ ځکه معرفت په غير اختياري طريقے سره هم راځي او دغه غير اختياري معرفت لره په ايمان کښې هيڅ قسم دخله نشته.

قوله: نعم يلزم: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره دفع د يو بل اعتراض ده: چې مطلقا ستا رد په قدريه باندې نه صحيح کيږي؛ ځکه چې ايمان عبارت کيدل د معرفت نه تا پدې وجه باندې رد کړو چې بعض اوقات معرفت بغير د اختيار نه هم حاصليږي او ايمان غير اختياري قابل قبول ندے، اوس د دينه دا لازميږي چې يو کس ته معرفت د الله تعالی او رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ بالاختيار حاصل شي؛ نو ظاهره ده چې هغه به مؤمن وي مثلا: يو هندو، يهودي، نصراني وغيره کافر مباشرت د اسبابُ بالاختيار وکړو او د قرآن، حديث او دين اسلام مطالعه ئې وکړه او معرفت ورته حاصل شو پکار ده چې دے مؤمن حساب کړے شي؛ نو ستا رد په قدريه باندې على الاطلاق چې معرفت ايمان ندے صحيح نه شو؟ **جواب:** چې معرفتِ کسبي اختياري يقيني چاته حاصل شو؛ نو واقعي چې دا تصديق او ايمان دے او دغه کس ته به مؤمن وايو، خو پديکښې هيڅ حرج نشته؛ ځکه چې پدې وخت کښې هغه کيفيت حاصليږي چې هغې ته تسليم وائي او په فارسئ کښې د هغې نه تعبير په *گرويدن* سره کيږي، يعنې پدې صورت کښې معرفت مرادف د تصديق دے او تصديق ايمان دے؛ نو معرفت هم ايمان شو د دينه انکار نشته، او قدريه چې کوم معرفت ايمان ګڼړي؛ نو هغه مطلق معرفت دے. او معرفت کسبي اختياري چې مرادف د تصديق دے د دې حصول د کفارُ معاندينُ دپاره ممنوع دے؛ ځکه چې دوی ته معرفتِ اضطراري حاصليدلے شي نه معرفت کسبي اختياري. او که در سره او منو چې معرفت اختياري ورته هم حاصل دے او بيا هم مؤمنان ندي؛ نو د هغې وجه دا ده چې په دوی که به څه بله علامه د کفر موجود وي مثلا: **اِنکار باللسان** به کوي، يا **برائت عن الکفر** به نه کوي، يا به **استهزاء بالدين** کوي، يا به بے حرمتي د شعائرالله کوي، يا به سب ا وشتم کوي الله تعالی، يا رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته؛ ځکه دا ټولے هغه خبرې دي چې که په يو مؤمن، کلمه ګو کښې موجودې شي؛ نو هم به کافر ګڼړلے شي نو کافر به په طريق اولی سره کافر ګڼړلے شي؛ ځکه شريعت دا کارونه علامات د تکذيب او انکار مقرر کړي دي.

بَيَانُ النِّسْبَةِ بَيْنَ الْإِيْمَانِ وَالْإِسْلَامِ

﴿وَالْإِيْمَانُ وَالْإِسْلَامُ وَاحِدٌ﴾ لِأَنَّ الإِسْلَامَ هُوَ الخُضُوْعُ والْاِنْقِيَادُ بِمَعْنٰى قُبُوْلِ الْأَحْكَامِ وَالْإِذْعَانُ بِهَا وَذٰلِكَ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ عَلٰى مَامَرَّ. وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى: فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيْهَا مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَمَا وَجَدْنَا فِيْهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ. وبِالجُمْلَةِ لَا يَصِحُّ فِي الشَّرْعِ أَنْ يُحْكَمَ عَلٰى أَحَدٍ بِأَنَّهُ مُؤْمِنٌ وَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ أَوْ مُسْلِمٌ ولَيْسَ بِمُؤْمِنٍ ولَا نَعْنِيْ بِوَحْدَتِهِمَا سِوٰى ذٰلِكَ ، وَظَاهِرُ كَلَامِ المَشَايِخِ أَنَّهُمْ أَرَادُوْا عَدَمَ تَغَايُرِهِمَا بِمَعْنٰى أَنَّهُ لَايَنْفَكُّ أَحَدُهُمَا عَنِ الأٰخَرِ لَا الْاِتِّحَادَ بِحَسَبِ المَفْهُوْمِ كَمَا ذُكِرَ فِي الْكِفَايَةِ مِنْ أَنَّ الْإِيْمَانَ هُوَ تَصْدِيْقُ الله تعالى فِيْمَا أَخْبَرَ من أَوَامِرِه ونَوَاهِيْهِ والْإِسلامَ هُوَ الْاِنْقِيَادُ والخُضُوع لِأُلُوهِيَّته وَذَا لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِقُبُوْلِ الْأَمْرِ والنَّهْى فالْإِيْمَانُ لَايَنْفَكُّ عنِ الْإِسْلَام حُكْمًا فَلَا يَتَغَايَرَانِ ومَنْ أَثْبَتَ التَّغَايُرَ يُقَال لَهُ مَا حُكْمُ من أٰمن وَلَمْ يُسْلِمْ أَوْ أَسْلَمَ وَلَمْ يُؤْمِنْ فَإِنْ أَثْبَتَ لِأَحَدِهِمَا حُكْمًا لَيْسَ بِثَابِتٍ لِلْأٰخَرِ فَبِهَا وَ اِلَّا فقد ظَهَرَ بُطلان قَوْلِه. فَإِنْ قِيْلَ قَوْلُهُ تَعَالٰى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ أٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا صَرِيْحٌ فِى تَحَقُّقِ الاسْلَام بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ ؟ قُلْنَا المُرَادُ أَنَّ الْإِسْلام المُعْتَبَرَ فِى الشَّرْعِ لَايُوْجَدُ بِدُوْنِ الْإِيْمَانِ وهُوَ فِى الْاٰيَةِ بِمَعْنَى الْاِنْقِيَادِ الظَّاهِرِ من غيرِ اِنْقِيَادِ الْبَاطِنِ بِمَنْزِلَةِ التَّلَفُّظ بِكَلِمَةِ الشَّهَادَةِ مِنْ غَيْرِ تَصْدِيْقٍ فِى بَابِ الْإِيْمَانِ. فَإِنْ قِيْلَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَّااِلٰهَ اِلَّاالله وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ الله وَتُقِيْمَ الصَّلٰوةَ وَتُؤْتِى الزَّكٰوةَ وَتَصُوْمَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ اِنِ اسْتَطَعْتَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا دَلِيْلٌ عَلٰى ان الإِسْلَامَ هُوَ الأَعْمَالُ لَا التَّصْدِيْقُ الْقَلْبِيُّ؟ قُلْنَا المُرَادُ أَنَّ ثَمَرَاتِ الْإِسْلَام وعَلَامَاتِه ذٰلِكَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْمٍ وَفَدُوا عَلَيْهِ: أَتَدْرُوْنَ مَا الْإِيْمَانُ بِالله وَحْدَهُ فَقَالُوْا الله وَرَسُوْلُهُ أَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: شَهَادَةُ أَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا الله وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ الله وِاِقَامُ الصَّلٰوة اِيْتَاءُالزَّكٰوةِ وَصِيَامُ رَمَضَانَ وَأَنْ تُعْطُوْا مِنَ المَغْنَمِ الخُمُسَ. وكَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْإِيْمَانُ بِضْعٌ وَّسَبْعُوْنَ شُعْبَةً أَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلٰهَ اِلَّا الله وَأَدْنَاهَا اِمَاطَةُ الْأَذٰى عَنِ الطَّرِيْقِ. ترجمه: او ايمان او اسلام دواړه يو دى ؛ ځكه چې اسلام وائى خضوع او انقياد ته په معنى د قبول الاحكام او يقين كول په هغى باندى او دغه د تصديق حقيقت دے بنا په هغه چې مخكښې تېر شوى دى ، او تائيد كوى د دى دا قول د الله تعالى: (پس را وېستلو مونږه هغه چا لره چې وو په دغه كلى كښې د مؤمنانو نه ، پس بيا مونږه ونه مونده په دغه كلى كښې غير د يو كور د مسلمانانو نه) او مجبور دا چې نه صحيح كيږى په شريعت كښې چې حكم ولګولے شى په يو كس باندى چې دے مؤمن دے او مسلمان ندے او يا دا چې مسلمان دے خو مؤمن ندے او مونږه نه قصد كوو په يو والى د دى دواړو باندى علاوه د دينه. او ظاهر كلام د مشائخ دا دے چې دوى اراده كړے دے عدم تغاير د دواړو پدى معنى چې نه جدا كيږى يو د دى دواړو د بل نه ، نه دا چې د دواړو په مينځ كښې اتحاد فى المفهوم دے. لكه چې ذكر شوى دى په كفايه كښې : چې بيشكه ايمان تصديق كول د الله تعالى دى په هغه څه كښې چې خبر ئى وركړے دے د اوامرُ او نواهئ خپلو نه ، او اسلام غاړه ايخودل دى او عاجزى كول دى مخى د الوهيت د الله تعالى ته ، او دا نه متحقق كيږى مګر په قبلولو د امر او نهى سره. پس ايمان نه جدا كيږى د اسلام نه په اعتبار د حكم سره پس دا دواړه د يو بل غير نه شى كيدے. او چا چې ثابت كړے دے تغاير لره ؛ نو او به ويلے شى ده ته چې څه دے حكم دے د هغه كس چې مؤمن دے خو مسلم ندے يا مسلم دے خو مؤمن ندے ؟ پس كه چرته ثابت ئى كړو يو د دى دواړو لره يو حكم چې نه وو ثابت هغه بل لره پس ډيره ښه ده ، او كه داسې نه وى ؛ نو ظاهر شو بطلان د قول د ده. پس كه چرته او ويلے شى په اعتراض كښې چې وينا د الله تعالى: قَالَتِ الْأَعْرَابُ أٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا أَسْلَمْنَا خو صريح ده په ثبوت د اسلام كښې بغير د ايمان نه ؟ مونږه وايو په جواب كښې چې زمونږه مقصد دا دے چې هغه اسلام چې معتبر

دے په شرع کښې بغیر د ایمان نه او په آیت کریمه کښې اسلام په معنی د انقیاد ظاهری باندی دے بغیر د انقیاد د باطن نه په منزله د تلفظ کولو په کلمه د شهادت باندی بغیر د تصدیق نه په باب د ایمان کښې. پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې وینا د رسول عَلَیۡهِ السَّلَامُ: (چې اسلام دا دے چې ته شهادت وکړې د دې خبرې چې نشته دے معبود علاوه د الله تعالی نه او محمد عَلَیۡهِ السَّلَامُ د الله تعالی رسول دے. او قائموی مونځ لره، او ورکوے زکوة لره، او روژه نیسی د رمضان، او حج کوے د بیت الله شریف که ستا طاقت وی دغے ته د لارے) خو دلیل دے پدی چې اسلام صرف اعمال دی تصدیق قلبی ندے؟ مونږه وایو په جواب کښې چې په حدیث کښې مراد دا دے چې بیشکه ثمرات او علامات د اسلام دا دی لکه څنګه چې نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ ویلی وو هغه قوم ته چې راغلی وو ده ته: آیه تاسو ته پته ده چې څه دے ایمان په الله تعالی باندی یواځې؟ هغوی او ویل: الله تعالی او د هغه رسول خه پوهیږی، او ویل نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ: د دی خبرې شهادت کول چې نشته دے معبود علاوه د الله تعالی نه او بیشکه محمد عَلَیۡهِ السَّلَامُ رسول د الله تعالی دے، او قائمول د مونځ، او ورکول د زکوة، او روژې د رمضان، او دا چې ورکړئ د غنیمت نه خمس، او لکه چې ویلی دی نبی عَلَیۡهِ السَّلَامُ: چې ایمان څه دپاسه اویا څانګے دے قوی ترینه د دینه دا ده چې نشته دے لایق د عبادت بغیر د الله تعالی نه او ادنی د دینه دا چې تکلیف ورکونکے څیز د لاری نه لرې کول.

تَشۡرِیۡحُ: ربط: غرض د ماتن رحمۃ الله علیه په جنب د مسئلة الایمان کښې یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې هغه نسبت دے په مینځ د ایمان او اسلام کښې. تحریر د محل النزاع ضروری دے هغه دا چې یو مفهوم لغوی د ایمان او اسلام دے دویم معنی شرعی او مصداق د ایمان او اسلام دے، مفهوم لغوی د ایمان او اسلام جدا جدا دی او پدیکښې اتفاق دے؛ ځکه چې ایمان لغةً تعلق د باطن او اسلام د ظاهر سره ساتی، البته په مصداق د ایمان او اسلام کښې اختلاف دے. د جمهورُ مذهب دا دے چې باعتبار المصداق په دوارو کښې نسبت د تساوی دے پدی معنی چې هر ماصدق علیه د مؤمن ماصدق علیه د مسلم دے او بالعکس هم. بعض وائی چې باعتبار المصداق د دوارو په مینځ کښې نسبت د عموم خصوص مطلق دے پدی شان چې هر مؤمن مسلم دے خو هر مسلم مؤمن ندے. لهذا ایمان اخص شو د اسلام نه. ماتن رحمۃ الله علیه مذهب د جمهورُ نقل کوی فرمائی: چې ایمان او اسلام دواړه یو دی.

أُغۡرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ الله علیه: ﴿۱﴾.. دلائل د جمهورُ به ذکر کړی «**لان الاسلام/ و بالجملة**» سره. ﴿۲﴾.. محل النزاع به متعین کړی «**و ظاهر کلام المشایخ**» سره. ﴿۳﴾.. د تائید دپاره به کلام د صاحب الکفایه پیش کړی چې په هغی کښې رد په دغه بعض باندی شوے دے «**کما ذکر فی الکفایة**» سره. ﴿۴﴾.. اعتراضات د مخالفین به ذکری او د هغی نه جواب «**فان قیل**» سره.

قوله: لان الاسلام: ۱ـ د جمهورُ دپاره اول دلیل دے چې د ایمان او اسلام حقیقت یو دے د تائید دپاره ئې آیت کریمه د سورة ذاریات پیش کړے دے: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَنۡ كَانَ فِيهَا مِنَ الۡمُؤۡمِنِينَ (۳۵) فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٍ مِنَ الۡمُسۡلِمِينَ﴾ ﴿الذاریات: ۳۵، ۳۶﴾ طریقه د استدلال دا ده چې الله پاک فرمائی: مونږه او وېستل د دی کلی نه هغه خوک چې وو پدیکښې د مؤمنانُ نه چې هغه کورمه د لوط عَلَیۡهِ السَّلَامُ وه. او بیا فرمائی: فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٍ مِنَ الۡمُسۡلِمِينَ دی آیت کښې استثناء ده او مستثنی مفرغه ده چې حاصل ئې دا دے «فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا اَحَدًا مِنَ الۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرَ اَهۡلِ بَيۡتٍ مِنَ الۡمُسۡلِمِينَ» او اصل په مستثنی کښې مستثنی متصل ده چې مستثنی پکښې د جنس د مستثنی منه نه وی لهذا دلته هم مستثنی «مسلم کورمه» د مستثنی منه «مؤمن کورمے» د جنس نه شوه.

قوله: و بالجملة لا يصح: شارح رحمہ اللہ علیہ دویم دلیل د جمهورُ دپاره ذکر کوی پدی خبره چې ایمان او اسلام باعتبار المصداق یو شئ دی. حاصل ئې دا دے چې په شریعت کښې د دی خبری جواز نشته چې یو کس ته مؤمن او ویلے شی او مسلم نه یا ورته مسلم او ویلے شی او مؤمن نه ، کله چې په شریعت کښې دا خبره صحیح نده ؛ نو ضروری شوه چې هر مسلم مؤمن او هر مؤمن مسلم شی او د وحدت نه هم دغه مقصد دے زمونږه.

قوله: و ظاهر كلام المشايخ: ۲۔ تعین د محل النزاع کوی چې مونږه د هغی وضاحت مخکښې کړے دے.

قوله:كما ذكر فى الكفاية: ۳۔ د تائید دپاره کلام د صاحب الکفایه پیش کوی چې د هغی حاصل هم دا دے چې ایمان او اسلام دغه شان مؤمن او مسلم باعتبار المصداق یو شئ دے او څوک چې د تغائر قائل دی هغوی دی دلیل پیش کړی. که دلیل ئې پیش کړو خو ډیره خه ده او کنه د خبری بطلان ئې ظاهر دے.

قوله: فان قيل قوله تعالى: ۴۔ منشأ د اعتراض د صاحب الکفایه په کلام کښې دا خبره ده چې **«فلا يتغايران»** حاصل د اعتراض دا دے چې د صاحب الکفایه دا خبره صحیح نده چې ایمان او اسلام دواړه متغائر کیدے نه شی ؛ څکه چې د سورة الحجرات په آیت کریمه: **﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾** ‹الحجرات: ۱۴› کښې نفی دایمان شوی ده سره د اثبات د اسلام نه ، معلومه شوه چې اسلام بغیر د ایمان نه متحقق کیدے شی. او په شیئُن کښې تحقق د احدهما بغیر د آخر نه دلیل د تغایر دے لهذا ایمان او اسلام شئ واحد نه شو ؟

قوله: قلنا: جواب دا دے چې د عدم تغایر بین الایمان و الاسلام او د عدم تحقق د اسلام بغیر د ایمان نه زمونږه مراد اسلام شرعی دے ، یعنی اسلام شرعی بغیر د ایمان شرعی نه ، نه متحقق کیږی او په آیت کریمه کښې چې د کوم اسلام تحقق بغیر د ایمان نه ثابت شوے دے دغه اسلام شرعی ندے بلکه مراد په آیت کښې اسلام لغوی دے چې عبارت دے د انقیاد ظاهری نه بغیر د انقیاد باطنی او تصدیق قلبی نه ؛ څکه چې دا آیت کریمه د بعض منافقین په باره کښې نازل شوے دے ، هغه دا چې د بنو اسد قبیلے څه کسان د قحط په زمانه کښې مدینے منورے ته د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ خواته راغله ، د راشن او عطیاتُ د حصول دپاره ئې په منافقانه طریقے سره د ایمان اظهار وکړو ، الله تعالی خپل رسول ته خبر ورکړو چې دا خلق منافقین دی د خولے او زړه خبره ئې یوه نده ، انقیاد ظاهری ئې وکړو د څه اغراضُ دپاره خو انقیاد باطنی ئې نشته ، او دا ظاهره ده چې انقیاد ظاهری بغیر د انقیاد باطنی نه ایمان نه شی کیدے لکه څنګه چې یو کس په ژبه کلمه د شهادت اداء کړی خو تصدیق قلبی ئې نه وی دا کس مؤمن نه شی کیدے.

قوله: فان قيل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: شارح رحمہ اللہ علیہ دویم اعتراض نقل کوی. منشأ د دی اعتراض هم دغه مخکښې خبره ده چې ایمان او اسلام متغائر کیدے نه شی. حاصل د اعتراض دا دے چې دا خبره غلطه ده چې ایمان او اسلام شئ واحد دے زمونږه سره دلیل د دی خبری شته چې اسلام جدا دے او ایمان جدا دے ، هغه دا چې په حدیث د جبرئیل کښې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه تپوس شوے دے د اسلام په باره کښې ؛ نو رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ جواب ورکړے دے چې اسلام نوم دے د اقرار بالشهادتین او اعمال چې مونځ ، روژه ، زکوة ، حج دی. د دینه جواب نه معلومه شوه چې اسلام عبارت دے د افعال الجوارح

نه او ایمان خو تصدیق دے چې دا فعل القلب دے، معلومه شوه چې د اسلام او ایمان په مینځ کښې مغایرت دے.

قوله: قلنا ان ثمرات: حاصل د جواب دا دے چې خبره دا ده چې ایمان او اسلام شرعی دواړه عبارت دی د تصدیق قلبي نه او دا دواړه یو شئ دی، پاتې شو حدیث مذکور؛ نو مراد پدی حدیث کښې په تفصیل د اسلام کښې ذکر د علامات او ثمرات الاسلام دے، یعنې د اسلام علامات او ثمرات دا اشیاء دی پدی شان چې شهادت د کلمتین علامه د اسلام ده، او اشیاء الاربعه باقیه ثمرات د اسلام دی، دلیل د خبری دا دے چې په یو بل روایت کښې دا تشریح مذکور نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د ایمان کړی ده کله چې وفد د قبیله عبد القیس د نبي کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خواته حاضر شو او رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د هغوی نه د ایمان په باره کښې سوال وکړو چې ایمان څه شئ دے، او هغوی د لاعلمئ اظهار وکړو؛ نو رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ هغوی ته د ایمان تفسیر هم په دغه اقرار بالشهادتین او اعمال سره وکړو حلانکه ایمان خو یقینا چې عبارت دے د تصدیق قلبي نه، معلومه شوه چې د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ مراد دلته هم ذکر د علامات او ثمرات الایمان دے. دغه شان په مشهور روایت کښې راغلی چې: «**الایمان بضع و سبعون شعبة. الحدیث**» پدی روایت کښې هم نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د ایمان تفسیر په قول او عمل سره کړے دے؛ څکه چې وینا د «لا اله الا الله» قول دے، او «**إماطة الأذى عن الطريق**» عمل دے. نو دلته هم ذکر د علامات او ثمرات الایمان دے نه تفسیر د حقیقة الایمان.

مَسْئَلَةُ الْاِسْتِثْنَاءِ فِی الْاِیْمَانِ

﴿وَاِذَا وُجِدَ مِنَ الْعَبْدِ التَّصْدِيْقُ وَالْاِقْرَارُ صَحَّ لَهُ اَنْ يَّقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا﴾ لِتحقُّقِ الْاِيْمَانِ عَنْهُ ﴿وَلَا يَنْبَغِىْ اَنْ يَّقُوْلَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَآءَ الله تَعَالٰى﴾ لانّه اِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فهُوَ كفرٌ لا مُحَالَةَ واِنْ كَانَ لِاِحَالَةِ الْاُمُوْرِ الٰى مَشِيَّةِ الله تَعَالىٰ اَوْ لِلشَّكِّ فِى الْعَاقِبَةِ وَالْمَآلِ لَا فِى الْاٰنِ والحَالِ او لِلتَّبَرُّكِ بِذِكرِ الله او لِلتَّبَرُّءِ عَنْ تَزْكِيَةِ نَفْسِه والإعْجاب بحاله فالاولىٰ تَرْكُهُ لما اَنَّهُ يُوهم بالشّك، ولهٰذا قال لَا يَنْبَغِىْ دُوْنَ اَنْ يَّقول لَا يجُوز لانه اِذا لم يَكُنْ للشَّكِّ فلا مَعْنىٰ لِنَفْىِ الْجَوَازِ كَيْفَ وقد ذهب اِلَيْهِ كَثِيرمّن السّلف حتّٰى الصَّحابةِ والتابعين، ولَيْسَ هٰذا مِثْل قَوْلِكَ اَنَا شَابٌّ اِنْ شاءالله تعالىٰ لانَّ الشّباب لَيْسَ مِنَ الْاَفْعالِ المكتسَبَةِ ولا مِمَّا يُتَصَوَّرُ البَقَاءُ عَلَيْهِ فِى الْعَاقِبَةِ والمآل ولا مِمَّا يحصُل به تَزْكِيَةُ النَّفس والاَعْجاب بل مثل قَوْلِكَ اَنَا زَاهِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شاءالله تَعَالىٰ، وذَهَبَ بعض المحقِّقِين الىٰ اَنَّ الحَاصِل لِلْعَبْدِ هو حَقِيْقَةُ التَّصديق الَّذِى به يَخْرُج عن الكُفْرِ لكنَّ التَّصديق فى نفسه قَابِلٌ لِلشِّدَّة والضُّعْفِ، وحُصُوْلُ التَّصديق الْكَامِل المنْجِى المشَارُ اِلَيْهِ بِقَوْلِه تعالى: اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَرَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ. اِنَّما هو فى مشية الله تعالى. **ترجمه:** او کله چې موجود شی د بنده نه تصدیق او اقرار؛ نو صحیح ده د ده دپاره چې او وائی: څه مؤمن یم یقینا، د وجه د تحقق د ایمان د ده نه، او ندی مناسب ده لره چې او وائی څه مؤمن یم ان شاء الله تعالى. د دی وجه نه که ان شاء الله ویل د ده د شک په بنا باندی وی؛ نو دا خو خا مخا کفر دے، او که چرته وی دا د تادیب دپاره یا د حواله کولو د امورو مشیت د الله تعالى ته یا د شک په بنیاد وی په انجام د امورو او راتلونکی حالاتُ کښې نه فی الحال پدی وخت کښې یا دپاره د تبرک حاصلولو په

ذکر د الله تعالی سره یا دپاره برائت ظاهرولو د صفائی د نفس او خود پسندئ نه ؛ نو بیا هم اولی پریخودل د دی دی ؛ ځکه چې دا وهم د شک پیدا کوی. هم دغه وجه ده چې مصنف رحمه الله علیه او ویل: «لا ینبغی» او دا ئی ونه ویل چې «لا یجوز» ځکه چې کله دا د شک په وجه باندی نه وی ؛ نو د عدم جواز دپاره ئی هیڅ وجه نشته. ځنګه به ناجائز شی حلانکه تګ کړے دے دیته ډیرو د سلفُ نه تردی چې صحابه کرامُ او تابعینُ هم. او نده دا «ان شاءالله» ستا د دی وینا غوندی چې «انا شابٌ ان شاء الله» ځکه چې ځوانی د افعال مکتسبه نه نده او نه داسی ده چې تصور د بقآء پری کیدے شی په عاقبت او روستو وخت کنبې او نه داسی ده چې حاصلیږی پدی باندی تزکیه د نفس او خودپسندی. بلکه دا ستا د دی قول په شان ده چې «انا زاهدٌ متقٍ ان شاء الله» او تګ کړے دے بعض محققینُ دیته چې حاصل بنده ته حقیقی تصدیق هغه دے چې ژغی په هغی سره د کفر نه ، لیکن تصدیق فی نفسه قبلوی شدت او ضعف لره ، او حصول د تصدیق کامل خلاصونکے د عذاب نه هغه چې اشاره ورته شوی ده پدی قول د الله تعالی کنبې: أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ. دغه صرف په مشیت د الله تعالی کنبې دے.

تَشْرِيْح: ربط: غرض د ماتن رحمه الله علیه پدی عبارت سره یو ه مسئله اختلافیه ذکر کوی د متعلقاتُ د ایمان نه چې دیته وائی: «**مسئلة الاستثناء فی الایمان**» یعنی یو کس د چانه تپوس وکړو چې «**انت مؤمنٌ**؟» نو دے به جواب ځنګه ورکوی داسی به وائی چې: «**اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا**» او کنه «**انا مؤمنٌ ان شآء الله**» ویل هم جائز دی ؟ په مسئلة کنبی اختلاف دے دری مذاهب دی:

﴿۱﴾.. کلابیه وائی چې استثناء فی الایمان واجب ده ، دلیل ئی دا دے چې اصل ایمان هغه دے چې مامات علیه الانسان ، او د دی پته قبل الموت نه لګی ؛ نو ان شاء الله ویل واجب دی. دویم دلیل دا وائی: چې ځان له ایمان ثابتول ځان لره جنت ثابتول دی ؛ ځکه ایمان دا دے چې په اوامرُ د بنده عمل وی او د نواهی نه ځان ساتی ، او د دی سره جَنت لازم دے ، او دیته تزکیة النفس وائی چې په شریعت مطهره کنبی ددینه منع راغلی ده باری تعالی فرمائی: فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ ﴿النجم: ۳۲﴾ دی خلقو په خپل مذهب کنبی بیاغُلُوکړی ده او وائی: چې په اعمال صالحه کنبیَ به هم استثناء کول واجب وی مثلا: «**صلّیت و صمتُ ان شاءالله**» به وایو. بیا ئی نوره غُلو کړی ده او په عامو افعالُ او اعمالُ کنبی ئی هم استثناء واجب کړی ده وائی: «**هذا ثوبٌ ان شاءالله ، هذا حبلٌ ان شاءالله**» ځکه دا ممکنه ده چې الله تعالی دغه شئ بدل کړی. دی خلقو افراط کړے دے په حق د استثناء کنبې.

﴿۲﴾.. دله وائی استثناء فی الایمان حرا مه ده ؛ دلیل ئی دا دے چې استثناء فی الایمان شک فی الایمان دے ، او شک فی الایمان حرام دے ، دویم دا چې استثناء فی الایمان یو عبث کار دے داسی مثال ئی دے چې څوک او وائی: «**اَنَاشَابٌ اِنْ شَاءَ الله تعالی**» څه ځوان یم ان شاء الله او دا قول یقینًا چې عبث قول دے. دی خلقو تفریط کړے دے.

﴿۳﴾.. دله صراط مستقیم واله دی ، چې اهل السنّة والجماعة دی ، دوی وائی چې استثناء فی الایمان واجب هم نه ده اوحرامه هم نه ده بلکه کله حرامه ده او کله جائز ده ، حرامه هغه وخت ده چې د شک فی الحال په طور وی یا په بل غلط نیت سره وی ، او جواز په هغه صورت کنبی دے چې شک نه وی بلکه د جائز وجوهُ په بناسره وی چه تفصیل ئی راځی.

دلائل: د اهل السنة والجماعة په دعوی د جواز اوعدم حرمت ډیر دلائل دی ، یو دلیل دا قول د الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ دے: لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ﴿الفتح: ۲۷﴾

دویم دلیل: قول د نبي عَلَيْهِ السَّلَام دے چې د مقبرې دعاء کښې به ئې فرمایل: «السلام علیکم اهل الدیار من المؤمنین والمسلمین و انا ان شاء الله بکم للاحقون نسال الله لنا ولکم العافیة». رواه مسلم ﴿مشکاة المصابیح: ۱ / ۳۹۶﴾ د آیة کریمه په مضمون کښې (چې دخول د نبي عَلَيْهِ السَّلَام او د صحابه کرامُ دے مسجد حرام ته) او د حدیث (چې موت دے او عالم برزخ ته تګ دے) هیڅ قسم شک نشته او استثناء شته، هم دغه قول د سلفُ صالحین دے، ﴿و البسط فی شرح العقیدة الطحاویة۔ لابن ابی العز: ۱ /۳۵۱﴾

بیا په اهل السنة والجماعة کښې یو مذهب د ماتریدیه دے دوی وائي چې استثناء فی الایمان په خه نیت سره جائز خو ده خو مناسب نده ځان ترینه ساتل پکار دي. او دویم مذهب د اشاعرؤ دے دوی وائي چې په خه نیت سره استثناء فی الایمان مستحب ده. چونکه ماتن رحمةالله علیه ماتریدی دے؛ نو په متن کښې مذهب د ماتریدیه ذکر کوی.

اَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمةالله علیه: ﴿۱﴾.. دلیل به ذکر کړي د متن د دعوی دپاره سره د ذکر د صورِ جائزه نه «لانه ان کان» سره. ﴿۲﴾.. رد به وکړي په دلیل د صاحب الکفایة باندی «**ولیس هذا مثل قولک**» سره.

﴿۳﴾.. د بعض محققین مذهب به ذکر کړي «**و ذهب بعض المحققین**» سره.

قوله: لانه ان کان للشک: ۱۔ د دلیل حاصل دا دے چې که استثناء فی الایمان په غلط نیت سره وه مثلا د شک په بنیاد وی نو دا خو صریح کفر دے؛ ځکه دا شک فی الایمان دے او شک فی الایمان کفر دے. او که په صحیح نیت سره وه؛ نو بیا جائز ده خو مناسب نده؛ ځکه د شک فی الایمان واله صورت سره ئې مشابهت راځي. اوس هغه کوم صورتونه دي چې استثناء فی الایمان پکښې صحیح ده؟ شارح رحمةالله علیه ذکر کړي دي..

ذِكْرُ الصُّوَرِ الْجَائِزَةِ لِلْاِسْتِثْنَاءِ

یو څو وجوه دي چې په هغه نیت ان شاءالله او ویلے شی؛ نو نفس جائز ده او هغه وجوه دا دي:

۱۔ چې استثناء فی الایمان تادیبًا وشی. ۲۔ په نیت د حوله کولو د امورُ مشیت د الله تعالی وشی. ۳۔ یا په نیّت د شک فی العاقبة والمال وشی نه دا چې وس فی الوقت شکی دے. ٤۔ یا دپاره د تبرّک باسم الله وشی. ۵۔ یا په نیت د بے زاریٔ عن تزکیة النّفس والاعجاب بحاله وشی. پدی تولو صورو کښې استثناء جائز ده لیکن بیا هم ځان ساتل ترینه پکار دی دوجه د مشابهت نه د صورت د شک فی الحال سره، شارح رحمةالله علیه فرمائی د ماتن رحمةالله علیه د کلام نه هم دا فهم کیږی چې په صحیح نیت سره استثناء فی الایمان نفس جائز ده؛ ځکه چې ده حکم دا لکولے دے چې «لا ینبغی» اوس که ناجائز وه مطلقا؛ نو بیا به ده د «لایجوز» حکم لګولے وو؛ وجه دا ده چې د عدم جواز دپاره څه صورت ځکه نشته چې ډیرو سلفُ حتی چې صحابه کرامُ د دے جواز ته ذهاب کړے دے.

قوله: ولیس هذا مثل قولک: ۲۔ صاحب الکفایة د استثناء فی الایمان د عدم جواز دپاره دلیل دا پیش کړے دے چې «**انا مؤمن ان شآء الله**» ویل یو عبث او مهمل تلفظ دے او مثال ئې داسې دے

لکه یو کس او وائي: «انا شابٌ ان شاء الله» شارح رحمه الله په صاحب الکفایه رد کوي په صاحب الکفایه باندې چې دا خبره ستا غلطه ده؛ ځکه چې ماسبق دواړه خبرې یو شان ندي. یو پدې وجه چې ایمان کسبي او اختیاري صفت د عبد دے په خلاف د ځوانۍ «شباب» چې دا غیر اختیاري او غیر کسبي صفت د عبد دے، دویم دا چې په ایمان باندې بقاء العبد متصور ده په خلاف د شباب باندې چې؛ ځکه د دې د بقاء تصور ممکن ندے چې همیشه دے یو کس ځوان وي او زوال دې پرې نه راځي. دریم پدې وجه چې ځوانۍ عمل صالح د عبد ندے چې د دې په وجه په بنده کښې عُجب راشي او یا پدې باندې فخر وکړي په خلاف د ایمان باندې چې دا داسې عمل د عبد دے چې د تعلق ئې د عباداتُ سره دے د دې په وجه په انسان کښې تکبر عجب راتلے شي، بلکه «انا مؤمن ان شاء الله» قول په شان د دې قول د عبد دے چې «انان زاهدٌ متقٍ ان شاء الله تعالى»؛ ځکه زهد او تقوی اختیاري صفت د عبد دے. تصور د بقاء ئې هم کیدے شي، او د اعمال صالحه د عبد نه هم دے چې د دې په وجه بنده په عُجب کښې واقع کیدے شي. اوس ځنګه چې په «انا زاهد متق» کښې استثناء جائز ده؛ نو په «انان مؤمن» کښې هم جائز شوه. لهذا د صاحب الکفایة دلیل نیول صحیح نه شو.

قوله: و ذهب بعض المحققين: ٣ـ مذهب د بعض محققین ذکر کوي په باب د استثناء في الایمان کښې. حاصل ئې دا دے چې ایمان او تصدیق في نفسه شدت او ضعف لره قبلوي پدې شان چې د بعض خلقو ایمان قوي لکه انبیاء کرام او د بعض هغه ضعیف وي لکه عام امتیان، لهذا ایمان او تصدیق دوه قسمه دے. ١ـ نفس ایمان او نفس تصدیق چې په هغې سره د بنده غاړه ازاده شي او د کفر نه خارج شي چې دیته ایمان في الجمله وائي. دا قسم ایمان بنده لره ثابت دے او په دیکښې استثناء واقعي یو عبث او مهمل تلفظ دے. ٢ـ ایمان او تصدیق کامل چې دا هغه ایمان او تصدیق دے چې بنده لره د عذاب نه مکمل بچ کړي او جنت ته ئې داخل کړي او د اول وخت نه باقي وي تر مرګه پورې او قرآن کریم دیته اشاره کړې ده په سورة الانفال کښې پس د بیان د اوصاف المؤمنین نه پدې الفاظ سره: **أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ** [الأنفال: ٤] دا قسم ایمان د الله تعالی په مشیت کښې دے لهذا که پدیکښې استثناء وشي؛ نو هیڅ قباحت نه لري بلکه پدې قسم ایمان کښې استثناء واجبه ده؛ ځکه پدې صورت کښې به د «انا مؤمن ان شاء الله» معنی دا شي چې «انا موصوفٌ بايمانٍ كاملٍ مُنجٍ ان شاء الله تعالى»

اَلْجَوَابُ عَنْ اِسْتِدْلَالِ الْاَشَاعِرَةِ

وَلَمَّا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْاَشَاعِرَةِ اَنَّهُ يَصِحُّ اَنْ يُّقَالَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالٰى بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْعِبْرَةَ فِى الْاِيْمَانِ وَ الْكُفْرِ وَ السَّعَادَةِ وَ الشَّقَاوَةِ بِالْخَاتِمَةِ حَتّٰى اِنَّ الْمُؤْمِنَ السَّعِيْدَ مَنْ مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ وَ اِنْ كَانَ طُوْلُ عُمْرِهٖ عَلَى الْكُفْرِ وَ الْعِصْيَانِ وَ الْكَافِرُ الشَّقِيُّ مَنْ مَاتَ عَلَى الْكُفْرِ نَعُوْذُ بِاللهِ مِنْهُمَا وَ اِنْ كَانَ طُوْلُ عُمْرِهٖ عَلَى التَّصْدِيْقِ وَ الطَّاعَةِ عَلٰى مَا اُشِيْرَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى فِىْ حَقِّ اِبْلِيْسَ: وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ. وَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلسَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ

فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَشَارَ إِلَى إِبْطَالِ ذٰلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿وَالسَّعِيْدُ قَدْ يَشْقٰى﴾ بِأَنْ يَرْتَدَّ بَعْدَ الْإِيْمَانِ نَعُوْذُ بِاللهِ مِنْ ذٰلِكَ ﴿وَ الشَّقِيُّ قَدْ يَسْعِدُ﴾ بِأَنْ يُؤْمِنَ بَعْدَ الْكُفْرِ ﴿وَالتَّغَيُّرُ يَكُوْنُ عَلَى السَّعَادَةِ وَ الشَّقَاوَةِ دُوْنَ الْإِسْعَادِ وَ الْإِشْقَاءِ وَهُمَا مِنْ صِفَاتِ اللهِ تَعَالىٰ﴾ لِمَا أَنَّ الْإِسْعَادَ تَكْوِيْنُ السَّعَادَةِ وَ الْإِشْقَاءُ تَكْوِيْنُ الشَّقَاوَةِ ﴿وَلَاتَغَيُّرَ عَلَى اللهِ وَلَا عَلىٰ صِفَاتِهِ﴾ لِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْقَدِيْمَ لَا يَكُوْنُ مَحَلًّا لِلْحَوَادِثِ. وَ الْحَقُّ أَنَّهُ لَاخِلَافَ فِي الْمَعْنىٰ لِأَنَّهُ إِنْ أُرِيْدَ بِالْإِيْمَانِ وَ السَّعَادَةِ مُجَرَّدُ حُصُوْلِ الْمَعْنىٰ فَهُوَ حَاصِلٌ فِي الْحَالِ وَ إِنْ أُرِيْدَ بِهِ مَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ النَّجَاةُ وَالثَّمَرَاتُ فَهُوَ فِي مَشِيَّةِ اللهِ تَعَالىٰ لَا قَطْعَ بِحُصُوْلِهِ فِي الْحَالِ. فَمَنْ قَطَعَ بِالْحُصُوْلِ أَرَادَ الْأَوَّلَ وَمَنْ فَوَّضَ إِلَى الْمَشِيَّةِ أَرَادَ الثَّانِيَ. ترجمه: او كله چې نقل شوې وو د بعض اشاعرؤ نه دا چې صحيح ده چې اُوويلے «انا مؤمن ان شاء الله» بنا پدې چې اعتبار په ايمان او كفر، نيک بختيا او بدبختيا كښې خاتمے لره دے، نو دې چې مؤمن نيک بخته هغه دے چې مر شي په ايمان باندې اګر چې وي دے تول عمر په كفر او نافرمانۍ كښې. او كافر بدبخته هغه دے چې مر شي په كفر باندې «نعوذ بالله من ذلک» اګر چې وي تول عمر د ده په ايمان او طاعت كښې. هغه چې اشاره شوې ديته پدې قول د الله تعالى كښې په حق د ابليس كښې «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ» او د نبي عَلَيْهِ السَّلَام پدې وينا كښې «اَلسَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِيْ بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِيْ بَطْنِ أُمِّهِ» اشاره وكړه ماتن رحمه الله ابطال د دې استدلال ته په قول خپل سره: او نيک بخته كله بدبخته كيږي، پدې شان چې مرتد شي پس د ايمان نه «نعوذ بالله من ذلک» او بدبخته كله نيک بخته كيږي، پدې شان چې ايمان راوړي پس د كفر نه، او تغير راځي په سعادت او شقاوت كښې نه په اسعاد او اشقاء كښې حلانكه اسعاد او اشقاء مِنْ صفات الله تعالى دي؛ ځكه چې إسعاد «په معنى د» تكوين د سعادت دے او اشقاء «په معنى د» تكوين د شقاوت دے، او نه واقع كيږي تغير په ذات او صفات د الله تعالى كښې؛ ځكه چې مخكښې تير شوې دي چې قديم محل د حوادثُ نه شي ګرځيدلے. او حقه خبره دا ده چې نشته دے په معنى «حقيقت» كښې څه اختلاف؛ ځكه كه اراده كړے شي په ايمان او سعادت سره صرف حصول د معنى «چې نفس تصديق دے» نو هغه خو حاصل دے فى الحال، او كه اراده كړے شي هغه معنى «تصديق» چې مرتب كيږي په هغې باندې نجات او ثمرات؛ نو هغه په مشيت د الله تعالى كښې دے نشته دے يقين په حصول د دې باندې فى الحال. پس چا چې يقين كړے دے په حصول باندې؛ نو هغه معنى اوله مراد اغستې ده، او چا چې سپارلے دے مشيت د الله تعالى ته هغه معنى ثاني مراد كړې ده.

تَشْرِيْح: قوله: و لمان نقل: غرض د شارح رحمه الله پدې عبارت سره روسته متن ته تمهيد دے، او ربط د ما بعد متن دے د ماقبل سره، او دفع د اعتراض ده چې خبره زمونږه شروع ده په مسئله د استثنآء فى الايمان كښې او تا پكښې د سعادت شقاوت خبرې شروع كړے د دې څه مناسبت دے؟ شارح رحمه الله جواب وكړو چې په مسئله د استثنآء فى الايمان كښې د اشاعرؤ رائې دا وه چې استثنآء فى الايمان صحيح بلكه مستحب ده او د ليل ورلره دا پيش كوي چې په باب د ايمان او كفر، او دغه شان سعادت شقاوت كښې اعتبار خاتمے لره دے تردې چې مؤمن او سعيد به هغه كس ته ويلے شي چې خاتمه ئې په ايمان او طاعت وشي اګر چې تول عمر په كفر او معصيت كښې اخته وي، او كافر او شقي به هغه خوک وي چې خاتمه ئې په كفر او عصيان وشي اګر چې تول عمر په ايمان او طاعت كښې اخته وي، اوس بنده ته د خپلے خاتمے علم نشته بلكه خاتمه د هر عبد په مشيت د الله تعالى باندې موقوف ده، لكه د ابليس په باره كښې الله تعالى فرمائي: وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ ﴿البقرة: ٣٤﴾ «او وو ابليس په ازل كښې د كافرو نه» حلانكه ابليس په ابتدا كښې عابد وو خو د خاتمے پته ئې الله تعالى وه؛ ځكه ئې د ازلي كفر نسبت ورته وكړو. دغه شان په حديث كښې راځي: اَلسَّعِيْدُ مَنْ سَعِدَ فِيْ بَطْنِ أُمِّهِ، وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِيْ بَطْنِ أُمِّهِ ﴿المعجم الأوسط: ٣/ ١٠٧﴾ «ترجمه: نيک بخته هغه دے چې نيک بخته وي به كيده د

مور خپل کښي او بدبخته هغه دے چې بدبخته وي په کېډه د مور خپل کښې» د دی هم دا مقصد دے چې نیک بختیا او بد بختیا د بنده په علم ازلي د الله کښي ده چې ازلي فیصله د بنده په حق کښي کومه شوی وی هم هغه به کیږی ، لهذا استثنآء فی الایمان صحیح شوه چې بنده او وائي: «أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَآءَ اللهُ»

قوله: اشار الی ابطال ذلک: حاصل د رد په اشاعره باندی دا دے چې ستاسو استدلال صحیح ندے ؛ ځکه چې دا خبره ظاهره ده چې بعض سعید شقي او بعض شقي سعید کیږی خو استثنآء لره هیڅ قسم دخله نشته پدی سعادت او شقاوت کښي ؛ ځکه د کوم بنده چې خاتمه الله تعالی د سعادت یا د شقاوت مقرر کړی وی هم هغه به کیږی استثنآء «ان شآء الله» د چا خاتمه بدلولے نه شی لهذا بهر صورت استثنآء فی الایمان یو عبث کار دے ویل ئی مناسب نه دی.

قوله: و التغیر: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره دفع د یو اعتراض ده. چې الله تعالی سعید لره شقي او شقي لره سعید گرځوی دا خو په صفاتُ د باری تعالی کښي چې اسعاد ا واشقآء دی تغیر لره مستلزم دے او قانون دا دے چې «لا تغیر علی الله و لا علی صفاته» ؟ **جواب:** په صورت مذکوره کښي تغیر راځي په سعادت او شقاوت کښي چې دا دواړه صفت ذ عبد دی ، او صفت د باری تعالی اسعاد دے په معنی د «**تکوین السعادة**» سره او اشقآء دے بمعنی «**تکوین الشقاوة**» او پدیکښي تغیر نشته البته په تعلقه د اسعاد او اشقآء کښي تغیر راځي چې د یو بنده سره کله اسعاد متعلق کیږی او کله اشقآء ، خو د تعلقے تغیر مستلزم نه گرځي تغیر لره په صفت کښي لکه څنګه چې عام صفات د باری تعالی ازلی دی تغیر نه قبلوی البته په تعلقات کښي ئی تغیر راتلے شی لکه احیآء اماتت د الله تعالی صفتین دی کله د یو بنده سره احیآء متعلق وی او کله اماتت خو د دی سره تغیر په صفت احیآء او اماتت کښي نه راځي.

قوله: والحق انه: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره محاکمه کول دی په مینځ د ماتریدیه او اشاعره کښي او مقام د اختلاف ذکر کوی په مسئله د استثنآء فی الایمان کښي. حاصل ئی دا دے چې د فریقین نزاع پدی مسئله کښي نزاع حقیقی نده بلکه نزاع لفظی ده ؛ ځکه چې دا خبره مخکښې تیره شوی ده چې ایمان او تصدیق دوه قسمه دے: ١ـ نفس ایمان او تصدیق. ٢ـ ایمان کامل منجی. اوس که مراد د ایمان او تصدیق نه قسم اول شی ؛ نو هغه مؤمن ته یقینا چې حاصل دے لهذا استثنآء ته ضرورت نشته. او که مراد قسم ثانی شی ؛ نو هغه موقوف دے په مشیت د الله تعالی پوری. اوس څوک چې: «**انا مؤمن حقا**» وائي چې ماتریدیه ، احناف دی ؛ نو دوی قسم اول اراده کړے دے او پدیکښي ورسره اشاعره ، شوافع نزاع نه کوی. او څوک چې «**انا مؤمن ان شآء الله**» وائي چې اشاعره ، شوافع دی دوی معنی ثانی اراده کړی ده او پدیکښي ورسره ماتریدیه ، احناف نزاع نه کوی لهذا دا نزاع نزاع حقیقی نه شوه بلکه لفظی ده.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ الرِّسَالَةِ

﴿وَفِيْ إِرْسَالِ الرُّسُلِ﴾ جَمْعُ رَسُوْلٍ عَلىٰ فَعُوْلٍ مِنَ الرِّسَالَةِ وَهِيَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَيْنَ اللهِ وَبَيْنَ ذَوِي الْأَلْبَابِ مِنْ خَلِيْقَتِهِ لِيُزِيْحَ بِهَا عِلَلَهُمْ فِيْمَا قَصُرَتْ عَنْهُ عُقُوْلُهُمْ مِنْ مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْأٰخِرَةِ. وَقَدْ عَرَفْتَ مَعْنَى الرَّسُوْلِ وَالنَّبِيِّ فِيْ صَدْرِ الْكِتَابِ ﴿حِكْمَةٌ﴾ أَيْ مَصْلَحَةٌ وَعَاقِبَةٌ حَمِيْدَةٌ. وَ فِيْ هٰذَا إِشَارَةٌ إِلىٰ أَنَّ الْإِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَى الْوُجُوْبِ عَلَى اللهِ تَعَالىٰ بَلْ بِمَعْنىٰ أَنَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ تَقْتَضِيْهِ لِمَا فِيْهِ مِنَ الْحِكَمِ وَ الْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ كَمَا زَعَمَتِ السُّمَنِيَّةُ وَ الْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمُمْكِنٍ يَسْتَوِيْ طَرَفَاهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِيْنَ. ثُمَّ أَشَارَ إِلىٰ وُقُوْعِ الْإِرْسَالِ وَفَائِدَتِهِ وَطَرِيْقِ ثُبُوْتِهِ وَتَعْيِيْنِ بَعْضِ مَنْ ثَبَتَتْ رِسَالَتُهُ فَقَالَ: ﴿وَقَدْ أَرْسَلَ اللهُ تَعَالىٰ رُسُلًا مِنَ الْبَشَرِ إِلَى الْبَشَرِ مُبَشِّرِيْنَ﴾ لِأَهْلِ الْإِيْمَانِ وَ الطَّاعَةِ بِالْجَنَّةِ وَ الثَّوَابِ ﴿وَمُنْذِرِيْنَ﴾ لِأَهْلِ الْكُفْرِ وَ الْعِصْيَانِ بِالنَّارِ وَ الْعِقَابِ. فَإِنَّ ذٰلِكَ مِمَّا لَا طَرِيْقَ لِلْعَقْلِ إِلَيْهِ. وَ إِنْ كَانَ فَبِأَنْظَارٍ دَقِيْقَةٍ لَا يَتَيَسَّرُ إِلَّا لِوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ. ﴿وَمُبَيِّنِيْنَ لِلنَّاسِ فِيْ مَا يَحْتَاجُوْنَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُوْرِ الدُّنْيَا وَالدِّيْنِ﴾ فَإِنَّهُ تَعَالىٰ خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَ أَعَدَّ فِيْهِمَا الثَّوَابَ وَ الْعِقَابَ وَ تَفَاصِيْلُ أَحْوَالِهِمَا وَطَرِيْقِ الْوُصُوْلِ إِلَى الْأَوَّلِ وَ الْإِحْتِرَازُ عَنِ الثَّانِيْ مِمَّا لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ. وَكَذَا خَلَقَ الْأَجْسَامَ النَّافِعَةَ وَالضَّارَّةَ وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْعُقُوْلِ وَ الْحَوَاسِّ الْإِسْتِقْلَالُ بِمَعْرِفَتِهِمَا. وَ كَذَا جَعَلَ الْقَضَايَا مِنْهَا مَا هِيَ مُمْكِنَاتٌ لَا طَرِيْقَ إِلَى الْجَزْمِ بِأَحَدِ جَانِبَيْهَا ، وَ مِنْهَا مَا هِيَ وَاجِبَاتٌ أَوْ مُمْتَنِعَاتٌ لَا تَظْهَرُ لِلْعَقْلِ إِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ دَائِمٍ وَ بَحْثٍ كَامِلٍ لَوِ اشْتَغَلَ الْإِنْسَانُ بِهِ لَتَعَطَّلَ أَكْثَرُ مَصَالِحِهِ فَكَانَ مِنْ فَضْلِ اللهِ وَرَحْمَتِهِ إِرْسَالُ الرُّسُلِ لِبَيَانِ ذٰلِكَ كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالىٰ: وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ. ترجمه: او په رالیکلو د پیغمبرانو کښې «حکمت دے». «رُسُلْ» جمع د رسول ده په وزن د «فَعُوْل» باندې د رسالة نه «مشتق دے» او دا سفارت «نمائنده ګی» د بنده ده په مینځ د الله تعالی او په مینځ د ذوي العقولُ کښې د مخلوق د الله تعالی نه ؛ د دې دپاره چې لرې کړي پدې باندې بیمارئ د دوی په هغه څه کښې کوتاه وی د هغی نه عقلونه د دوی د مصلحتونو د دنیا او آخرت نه. او بیشکه تا پیژندلې ده معنی د رسول او نبي په اول سر د کتاب کښې. «حکمت» یعنی مصلحت او ستایلے شوے انجام دے. او پدیکښې اشاره ده دیته چې ارسال الرسل واجب دے ، نه پدې معنی چې واجب دے په الله تعالی باندې بلکه پدې معنی چې فیصله د حکمت د الله تعالی تقاضا کوی د دې ؛ ځکه چې پدیکښې حکمتونه او مصالح دی. او ندے ممتنع لکه چې ګمان کړے دے سُمنیه او براهموُ ، او ندے ممکن چې برابر وی طرفین د دې لکه چې تګ کړے دے دیته بعض متکلمینُ. بیا مصنف رحمة الله علیه اشاره کړې ده وقوع د رسالت او فائدے د دیته او طریقے د ثبوت د رسالت ته او تعین د بعض هغه چا چې ثابت دے رسالت د هغوی ؛ نو وی ویل: «او بے شکه لیګلی دی الله تعالی پیغمبران د انسانانو نه انسانانو ته ، زیرے ورکونکی» اهل ایمان ته په طاعاتُ باندې په جنت او ثواب سره «او برۏنکی» اهل کفر او ګناهګارو لره په وور او عذاب سره ، ځکه دا داسې خبرې دی چې نشته دے څه لار د عقل دپاره معلومولو د دیته او که شی هم ؛ نو په دقیق نظرونو سره به وی چې نه به وی اسان مګر د یو کس دوه کسانو دپاره. «بیان کونکی» خلقو ته په هغه څه کښې چې محتاج دی خلق هغی ته د امور د دنیا او دین نه ، ځکه شان دا دے چې پیدا کړے دے الله تعالی جنت او وور لره او تیار کړی ئې دی په دیکښې ثواب او عذاب لره ، او تفاصیل د احوالُ د دوارو او لاره د رسیدلو اول ته او ځان بچ کول د دویم نه داسې امور دی چې عقل پکښې مستقل «پوره» ندے ، دغه شان پیدا کړی دی الله تعالی فائده مند او ضرر وَرکونکی اجسام او نه ئې دے ګرځولے عقلونو او حواسُ لره استقلال «پوره والے» په معرفت د دې دواړو باندې ، او دغه شان پیدا کړی دی الله تعالی قضایا چې بعض د هغی نه ممکنات دی چې نشته دے څه لاره یقین ته په یو د طرفینُ د هغی باندې ، او بعض د هغی نه واجبات یا ممتنعات دی چې نه ظاهریګی عقل ته مګر پس د همیشه

نظر او کامل بحث نه پدې شان سره که انسان مشغول شي په هغې باندې؛ نو رخصت به کړي ډير مصلحتونه "کارونه" خبل، بس وو د فضل د الله تعالى او رحمت د هغه نه راليکل د رسولانُ دپاره د بيان د دې لکه چې ويلي دي الله تعالى: "او "اے پيغمبره" مونږه ندے ليکلے تا لره مګر رحمت دپاره د مخلوقاتُ".

تَشْرِيْحْ: أغراض الماتن رحمۃ اللہ علیه: مصنف رحمۃ اللہ علیه د دينه ځائی نه يوه بله عقيده حقه ذکر کوی چې ديته وائی "**مسئلة الرسالة**" د دی مسئلے چې څومره متعلقات دی د هغی بيان کوی پدی شان چې: ۱۔ بيان د مسئلة الرساله به وکړی "**و فی ارسال الرسل**" سره. ۲۔ بيان د وقوع الا رسال به وکړی "**و قد ارسل الله تعالى**" سره. ۳۔ فائده د ارسال الرسل به ذکر کړی "**مبشرين و منذرين و مبينين**" سره. ۴۔ طريقه د ثبوت الرساله به ذکر کړی "**و أيدهم بالمعجزات**" سره. ۵۔ تعين د بعض من ثبت رسالته به وکړی "**و اول الانبياء آدم**" سره. ۶۔ عدد د انبياء کرامُ به ذکر کړی "**و قد روی بيان عددهم**" سره. ۷۔ عمل او ډيوټی د انبياء به ذکر کړی "**و کلهم کانوا مخبرين**" سره. ۸ ۔ مقام د نبي آخر الزمان به ذکر کړی "**و افضل الانبياء**" سره.

قوله: جمع رسول: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه صيغوی او معنوی تحقيق کول دی چې "**رُسُلْ**" جمع د رسول ده، په لغت کښې رسول "فرستاده شده" ليګلے شوی ته وائی، دلته معنی د رسول ده سفارت، يعنی د يو طرف بل طرف نه د خير د خبرو ورو راوړو په مينځ کښې واسطه کيدل، دلته خاص واسطه او سفارت مراد دے چې هغه واسطه د عبد ده په مينځ د الله تعالى او ذوی العقول کښې، بيا شارح رحمۃ اللہ علیه په قيد د "**للذوی العقول**" سره ترديد د هغه خلقو اوکړو چې هغوی وائی د حيواناتُ په هره نوع کښې د هغوی د جنس نه رسول موجود دے برابره ده که ذوی العقول وی او که غير ذوی العقول وی په دليل کښې دا آيت کريمه پيش کوی: **وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ** ﴿فاطر: ٢٤﴾ جواب دا دے چې په آيت کښې د "**أُمَّةٍ**" نه مراد تولګے د ذوی العقولُ دے. او دا قول څکه باطل دے چې بيا خو به سپے او خنزير هم رسول صحيح شی "**العياذ بالله**"

قوله: ليزيح بها عللهم: شارح رحمۃ اللہ علیه علت د ارسال الرسل ذکر کوی چې ډير دنيوی او دينی داسی امور دی چې د انسان عقل د هغی د ادراک نه قاصر دے مثلا: وجود د باری تعالی وجود د ملائکو وجود د جنت او جهنم شو دغه شان باقی سمعيات چې د هغی په وجود کښې عقل ته مختلف شکوک او شبهات راتلے شی چې عقل پديکښې قوة فيصله نه لری، دغه شان په دنيا کښې الله تعالى د جسم دپاره څه اشياء فائده مند او څه مضر پيدا کړی دی چې د هغی اِفائدے او مضراتُ هم عقل نه شی معلومولے او يا به ئی معلوم ئی کړی خو پس د ډيرو تجربو نه چې د هغی دپاره به ډير کلونه او زمانی لګی دغه شان بعض اشياء داسی دی چې د هغی تجربه د خطراتُ نه خالی نه وی لکه زهريله دوايانے شوے؛ نو په هغی څوک زړه نه شی کولے چې تجربه ئی کړی، دغه شان په علم او عمل کښې د بندګانُ کمال استعداد پيدا کول او اعمال حسنه ته راغب کول او د ثوابونو تفصيلات او د اعمال سيئه نه يرول او د عذابونو تفصيلات دا ټول هغه امور دی چې بغير د رسول د سفارت نه د دی مصالحُ او فوائد او مضرات معلومول د عقل دپاره مشکل دی؛ نو د رسول راليږل ضروری شو. او د دی تفصيل نه دا هم معلومه شوه چې انبياء او رسولان صرف د آخرت او دينی امورُ د رهنمائی دپاره ندی مُرسَل شوی بلکه د دنيوی فوائدُ او مضراتُ نشاندهی هم د دوی د مشن حصه وه.

قوله: و فی هذا اشارة: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ مقام د «**مسئلة الرسالة**» ذکر کوی او اختلاف ذکر کوی سره د رد نه په فرقو باطلوٰ باندی. حاصل دا دے چې د ارسال الرسل په حیثیت کښې اختلاف دے څلور مذاهب دی.

۱ـ معتزله وائی: ارسال الرسل واجب دے په الله تعالی باندی په معنی د وجوب علی الله سره، دلیل د دوی خپله مشهوره قاعده ده چې «**وجوب د ماهو الاصلح للعبد علی الله تعالی**».

۲ـ اکثر اهل السنة والجماعة او خاص کر ماتریدیه هم وائی چې ارسال الرسل واجب دے په الله تعالی باندی خو مراد د وجوب نه وجوب علی الله ندے چې د د ، په ترک باندی الله تعالی قادر ندے کوم چې د معتزلوٰ مذهب دے، بلکه مراد وجوب من الله تعالی دے پدی معنی چې فیصله د حکمت د دی تقاضا کوی او ترجیح ورکوی چې خامخا دی ارسال وشی؛ ځکه چې پدیکښې حِکَمْ او مَصَالح دیٔ، او عادت الهی پدی باندی جاری دے اګر چې د دی ترک هم جائز دے او الله تعالی په ترک د ارسال باندی هم قادر دے.

۳ـ سمنیه وائی: چې ارسال الرسل ممتنع او محال دے یو دلیل دا پیش کوی چې ارسال الرسل موقوف دے په خبر ورکولو د الله تعالی پدی باندی چې دا څما رسول دے. او پدی خبره د یقین زمونږه سره هیڅ ذریعه نشته؛ ځکه مخامخ خو دا په دنیا کښې کیدے نه شی؛ نو خامخا به دا په هاتفی اواز سره وی او په هغی کښې دا شک کیدے شی چې دا د الله تعالی وینا نه وی بلکه د جن وغیره اواز وی. **جواب:** دا دے چې دا ستاسو ناقص سوچ دے؛ ځکه دا ممکن ده چې الله تعالی داسی یو دلیل پیدا کړی چې هغه دال شی پدی چې دا کلام الله دے. یا علم بدیهی په بنده کښې پیدا کړی.

دویم دلیل دا پیش کوی چې وحی جبرئیل عَلَیْهِ السَّلَامُ راوړی اوس تپوس کوو چې جبرئیل جسم دے که مجرد عن الجسم دے؟ که جسم وی؛ نو پکار ده چې هر چا لیدلے او دا خو باطل ده. او که مجرد عن الجسم وی؛ نو د مجرد عن الجسم رؤیة خو محال دے؛ نو رسول به ئی هم رؤیة نه شی کولے، اوس چې رسول جبرئیل ونه لیدلو؛ نو هغه به څه یقین وکړی چې دا اواز د جبرئیل دے او د شیطان ندے. **جواب:** دا دے چې جبرئیل عَلَیْهِ السَّلَامُ جسم دے خو خالق د رؤیة الله تعالی دے هغه داسی کولے شی چې د وحی فرشته رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ ته منکشف کړی او نور حاضرین ئی ونه وینی.

۴ـ براهمه وائی: چې ارسال الرسل خو محال ندے؛ ځکه چې براهمه د آدم عَلَیْهِ السَّلَامُ د ارسال قائل دی. خو دوی وائی: چې د رسول د ارسال ضرورت نشته بلکه یو عبث کار دے؛ ځکه چې رسول چې کومه خبره کوی یا به د عقل سره موافق وی یا نه، که موافق وی؛ نو بنده به ئی په خپله معلوم کړی او عمل به پری اوکړی. او که خلاف العقل وی؛ نو عقل به ئی رد کوی اګر چې رسول ئی پیش کړی لهذا ارسال الرسل بهر صورت عبث کار شو. **جواب:** چې بعض امور داسی دی چې عقل د هغی د حسن او قبح په ادراک کښې مستقل نه دے بلکه قاصر دے لهذا ارسال الرسل ضروری دی.

۵ـ بعض اشاعره متکلمین وائی: چې ارسال الرسل ممکن دے پدی معنی چې عقل ته د دی طرفین مستوی دی یعنی وقوع او عدم وقوع د ارسال یوشان ده البته صرف د باری تعالی د ارادے په وجه جانب د وقوع ته ترجیح حاصله ده او افعال د الله تعالی چونکه معلل بالاغراض ندی هغه چې څه کوی؛ نو بغیر د څه غرض، حکمت، مصلحت، داعی او باعث نه ئی هم کوی. شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی ټولو فرقو رد کوی علاوه د ماتریدیه نه؛ نو فرمائی «**و فی هذا اشارة**»

قوله: ثم اشار الى: غرض د شارح رحمة الله عليه حاصل د ما بعد ابحاث ذکر کوی او اغراض د ماتن رحمة الله عليه ذکر کوی چې مونږه ئې مخکښې تعين کړے دے.

قوله: رسلا من البشر: ماتن رحمة الله عليه وقوع الارسال ذکر کوی او دعوی ئې دا وکړه چې رسولان من البشر الى البشر مُرسَل شوی دی. دا خبره د ماتن رحمة الله عليه بنا باعتبار الاکثر والاغلب ده ؛ ځکه د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ بعثت عند اهل الحق عام دے انس و جن دواړو ته او د قرآن نه هم دا فهم کيږی.

اعتراض: الله تعالی فرمائی: **اَللّٰهُ يَصْطَفِيْ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ رُسُلًا وَّمِنَ النَّاسِ** ﴿الحج: ۷۵﴾ د دی آيت نه خو معلوميږی چې ملائک هم رسول کيدے شی انسانانو ته لهذا دا دعوی غلطه شوه چې «**من البشر الى البشر**»؟ **جواب:** مراد د «**البشر**» نه عام بشر دی او ملائک رسول واقع کيږی خو صرف انبيآء ته نه چې عام انسانو ته.

اعتراض: د **يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ اَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ** ﴿الانعام: ۱۳۰﴾ آيت کريمه نه معلوميږی چې په جناتُ کښې هم رسولان واقع شوی دی ؛ ځکه د «**مِنْكُمْ**» ضمير د مخاطب جن او انس دواړو ته راجع دے ؟ **جواب:** مراد زمونږه مصطَلح رسول دے او په آيت کريمه کښې مراد د رسول الجن نه هغه رسول دے چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ هغوی لره رسولان جوړ کړی وو کله چې هغوی قرآن واوريدلو ؛ نو نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ هغوی لره خپل قوم ته د دعوت دپاره وليږل. **كما فى سورة الاحقاف ، و سورة الجن.**

قوله: فانه تعالى خلق الجنة والنار: شارح رحمة الله عليه د امور دينيه او دنيويه دپاره د ارسال الرسل د ضرورت څه لګ تفصيل کوی فرمائی: الله تعالی د ثواب دپاره جنت او عذاب دپاره جهنم پيدا کړے دے اوس اول ته رسيدل او د ثانی نه بچ کيدل به څنګه کيږی دا عقل نه شی معلومولے ، دغه شان الله تعالی اجسام نافعه او ضاره پيدا کړی دی عقل د دی منفعت او مضرت بغيرالوحی نه شی معلومولے او اطبآءُ هم د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د وينا نه استفاده کړی ده او مستقل کتابونه ئې ليکلی دی په عنوان د «**طب نبوی**» باندی. دغه شان الله تعالی بعض احکام په قضايا کښې وديعت کړی دی چې دغه احکام بعض ممکنات دی لکه صفات د باری تعالی شو ، دغه شان سمعيات شو مثلاً: حشر الاجساد ، وجود د سدرة المنتهى ، وجود د لوح محفوظ ، وجود د پلِ صراط ، وجود د حوضِ کوثر وغيره دا ټول اشيآء ممکن بالذات دی او عقل د دی د معرفت دپاره کافی ندے لهذا د دی ټولو قضايا او احکام د بيان دپاره ارسال الرسل ضروری او واجب دے. او دغه احکام بعض واجبات دی يعنی عقلاً د هغی وجود ضروری دے لکه وجود د صانع ، حدوث د عالَم ، او بعض ممتنعات دی لکه شريک الباری شو ، د داسی احکامُ معرفت په نظر او استدلال سره حاصليږی اوس که دا احکام مونږه نظر او استدلال ته حواله کړو ؛ نو خامخا به په نظر او استدلال کښې مشغوليدل ضروری وی او چې انسان پديکښې مشغول شو ؛ نو د دی سره به نور کارونه ټول معطل او ټپ شی لهذا دا د الله تعالی لوی فضل او کرم دے چې دپاره د بيان د دی امورُ ئې ارسال الرسل وکړو ؛ ځکه خو الله تعالی فرمائی: **وَمَآ اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ** ﴿الانبياء: ۱۰۷﴾

بيانُ طريقِ إثباتِ الرِّسالةِ

﴿وَاَيَّدَهُمْ﴾ اَيِ الْاَنْبِيَاءَ ﴿بِالْمُعْجِزَاتِ النَّاقِضَاتِ لِلْعَادَاتِ﴾ جَمْعُ مُعْجِزَةٍ وَهِيَ اَمْرٌ يَظْهَرُ بِخِلَافِ الْعَادَةِ عَلٰى يَدِ مُدَّعِي النُّبُوَّةِ عِنْدَ تَحَدِّى الْمُنْكِرِيْنَ عَلٰى وَجْهٍ يُعْجِزُ الْمُنْكِرِيْنَ عَنِ الْاِتْيَانِ بِمِثْلِهِ وَ ذٰلِكَ لِاَنَّهُ لَوْ لَا التَّائِيْدُ بِالْمُعْجِزَةِ لَمَا وَجَبَ قُبُوْلُ قَوْلِهِ وَلَمَا بَانَ الصَّادِقُ فِيْ دَعْوَى الرِّسَالَةِ عَنِ الْكَاذِبِ وَعِنْدَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ يَحْصُلُ الْجَزْمُ بِصِدْقِهِ بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ بِاَنَّ اللهَ تَعَالٰى يَخْلُقُ الْعِلْمَ بِالصِّدْقِ عَقِيْبَ ظُهُوْرِ الْمُعْجِزَةِ وَ اِنْ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهِ وَ ذٰلِكَ كَمَا ادَّعٰى اَحَدٌ بِمَحْضَرٍ مِّنْ جَمَاعَةٍ اَنَّهُ رَسُوْلُ هٰذَا الْمَلِكِ اِلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ لِلْمَلِكِ اِنْ كُنْتُ صَادِقًا فَخَالِفْ عَادَتَكَ وَقُمْ مِنْ مَّكَانِكَ ثَلٰثَ مَرَّاتٍ فَفَعَلَ يَحْصُلُ لِلْجَمَاعَةِ عِلْمٌ ضَرُوْرِيٌّ عَادِيٌّ بِصِدْقِهِ فِيْ مَقَالَتِهِ وَاِنْ كَانَ الْكِذْبُ مُمْكِنًا فِيْ نَفْسِهِ فَاِنَّ الْاِمْكَانَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى التَّجْوِيْزِ الْعَقْلِيِّ لَا يُنَافِيْ حُصُوْلَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَعِلْمِنَا بِاَنَّ جَبَلَ اُحُدٍ لَمْ يَنْقَلِبْ ذَهَبًا مَعَ اِمْكَانِهِ فِيْ نَفْسِهِ فَكَذَا هٰهُنَا يَحْصُلُ الْعِلْمُ بِصِدْقِهِ بِمُوْجَبِ الْعَادَةِ لِاَنَّهَا اَحَدُ طُرُقِ الْعِلْمِ كَالْحِسِّ، وَلَا يَقْدَحُ فِيْ ذٰلِكَ اِمْكَانُ كَوْنِ الْمُعْجِزَةِ مِنْ غَيْرِ اللهِ تَعَالٰى اَوْ كَوْنِهَا لَا لِغَرَضِ التَّصْدِيْقِ اَوْ كَوْنِهَا لِتَصْدِيْقِ الْكَاذِبِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ، كَمَا لَا يَقْدَحُ فِي الْعِلْمِ الضَّرُوْرِيِّ الْحِسِّيِّ بِحَرَارَةِ النَّارِ اِمْكَانُ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِلنَّارِ بِمَعْنٰى اَنَّهُ لَوْ قُدِّرَ عَدَمُهَا لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ مُحَالٌ.

ترجمه: او تائید ئې کړے دے د دوی، یعنی د انبیآء کرامؑ په معجزات سره چې شلوونکي دي عادات لره، «معجزات» جمع د معجزة، او دا داسې امر دے چې ظاهرېږی په لاس د مدعی د نبوت په وخت د چیلنج ورکولو د منکرین کښې په داسې طریقے سره چې عاجزه شي منکرین د راتګ نه په مثل د دې باندې. او دا پدې وجه که چرته تائید په معجزه باندې نه وو؛ نو نه به وے واجب قبولول د وینا د ده، او نه به وے جدا شوے په دعوی د نبوت کښې رشتونے د دروغجن نه، او په وخت د ظهور د معجزه کښې حاصلیږی یقین په صدق د ده باندې په طریقے د جریان العادة سره پدې شان چې الله تعالی پیدا کوی علم لره په رشتیاؤ باندې پس د ظهور د معجزے نه، اګر که علم نه پیدا کیدل هم ممکن فی نفسه دی، او د دې مثال داسې دے لکه یو سړے دعوی وکړی په مخامخ د یو ټولګی کښې چې دے استاذے د دې بادشاه دے دویته، بیا او وائی بادشاه ته چې که څه رشتیا یم په خپله خبره کښې نو ته خلاف وکړه د عادت خپل نه او پاسه د خپل ځائے نه دری ځله، پس هغه داسې وکړی؛ نو حاصلیږی د جماعت دپاره علم ضروری عادی په صدق د ده باندې په وینا د ده کښې، اګر چې دروغ هم ممکن فی نفسه دی؛ ځکه چې امکان ذاتی په معنی د جواز عقلی سره منافی ندے د حصول د علم قطعی سره، لکه علم زمونږه پدې خبره باندې چې د اُحُد غر ندے ګرځیدلے د سرو زرو، سره د امکان د دینه فی نفسه، پس دغه شان دلته هم حاصلیږی علم په رشتیا والے د نبی باندې په مقتضی د عادت سره؛ ځکه چې عادت هم د یو د طُرُقو د علم نه دے د حس په شان. او داغ نه لګوی پدې علم عادی باندې امکان د دې خبرې چې دا معجزه دی د غیرالله د طرف نه وی، او یا دا چې دا معجزه دی د تصدیق نه علاوه د بل څه غرض دپاره وی او یا دی وی دپاره د تصدیق د کاذب یا د دینه علاوه د نورو احتمالاتُ دپاره، لکه چې څنګه داغ نه لګوی په علم ضروری د تود والی د ؤور امکان د نه تود والی د ؤور، پدې معنی چې که فرض کړے شي نه تود والے د ؤور؛ نو نه لا زمیږی د دینه څه محال.

تشریح: قوله: و ایدهم بالمعجزات: ماتن رحمة الله علیه خلورمه خبره د مسئلة الرسالة ذکر کوی چې بیان د طریقے د اثبات الرسالة دے فرمائی: «و ایدهم»

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه : ﴿۱﴾.. تعین د صیغے د المعجزات به وکړی. «**جمع معجزة**» سره. ﴿۲﴾.. اصطلاحی تشریح د معجزه به وکړی «**و هی امر خارق**» سره. ﴿۳﴾.. دلیل د ضرورت د معجزی به ذکر کړی «**و ذلک لانه**» سره. ﴿۴﴾.. د دلیل دپاره به یو نظیر پیش کړی «**و ذلک کما ادعی احدٌ**» سره. ﴿۵﴾.. د منکرین د نبوت د دلائلُ تردید به وکړی «**و لا یقدح فی ذلک**» سره.

قوله: جمع معجزة: ۱۔ صیغوی تحقیق کوی چې «**المعجزات**» صیغه د جمع ده مفرد ئی «**معجزةٌ**» دے.

قوله: و هی امرٌ خارقٌ: ۲۔ د معجزے لغوی ، اصطلاحی معنی او اقسام د اُمور خارقه للعاده تفصیلاً مخکښې تیر شوی.

قوله: و ذلک لانه: ۳۔ د اثبات د رسالت دپاره معجزه ولی ضروری ده ؟ شارح رحمة الله عليه د دی قدری تفصیل کوی چې حاصل ئی دا دے چې هر رسول او نبی د الله تعالی د طرف نه سفیر وی او د سفیر دپاره یو امتیازی شان ضروری وی چې خلق ئی او پیژنی چې یقینا دا سفیر دے ، لهذا د انبیاء کرام دپاره معجزه هم هغه امتیازی شان دے پدی شان سره چې معجزه یو امر خارقه للعاده وی چې د عامو انسانانو د وس دس نه عادةً د دی ظهور بهر وی. کله چې دغه معجزه د لاس د مدعی النبوة نه صادر شی ؛ نو عادةً د دی د ظهور سره علم عادیه په صِدق د رسول باندی راځی ، او دا معلومه شی چې دا صادق دے او دا کاذب دے په دعوی د رسالت کښې ، اګر چې عدم علم هم ممکن فی نفسه وی خو دغه امکان د دغه علم ضروری عادیه سره څه منافات نه لری ، حاصل دا چې معجزه دلیل د نبوت دے. شارح رحمة الله عليه به د دی وضاحت په مثال سره وکړی.

قوله: و ذلک کما ادعی احد: ۴۔ شارح رحمة الله عليه د دی دپاره یو نظیر پیش کوی چې مثلا: یو کس په یوه غونډه او پارلمینټ کښې دا دعوی وکړی چې څه تاسو ته استاذے د دی بادشاه یم ، خلقو چې دا خبره واوریده ؛ نو د ده نه ئی مطالبه وکړه د ثبوت د دی چې ستا سره څه دلیل دے ؟ هغه کس بادشاه ته متوجه شو چې که څه ستا د استاذی کیدو په دعوی کښې صادق یم ؛ نو ته د خپل ځائے نه دری ځله پاسه او بیا کینه ، بادشاه داسی وکړه ، د دینه خلقو ته علم عادی په رشیتا والے د دغه مدعی باندی حاصلیږی اګر چې کِذب هم فی نفسه ممکن دے چې بادشاه دا کار د څه بل مقصد دپاره کړے وی مثلاً: د تصدیق د کاذب دپاره چې دی سری په مجلس کښې دروغ او ویل چې د دی په وجه ئی حیثیت خرابیږی او د خلقو د نظره غورځیږی او څما په کیناستو پاسیدو هیڅ دنیا نه ورانیږی چلو پاسه کینه چې دے و نه شرمیږی. یا بادشاه دا خلقو ته ښکاره کول غواړی چې څه د خپل رعیت ډیر خیال ساتونکے یم چې څه د رعیت د یو دروغجن فرد هم خبره خکته نه اچوم بلکه څه ئی هره خبره عملی کوم اګر چې څما د حیثیت عرفی نه هم خلاف وی ، یا بل داسی څه غرض وی ، خو دا امکانات د علم یقینی عادی دپاره مضر ندی هغه خود بخود حاصلیږی او امکان عقلی په معنی د تجویز عقلی باندی د علم یقینی سره هیڅ قسم منافات نه لری. شارح رحمة الله عليه د جبل اُحد مثال ورکړے دے چې د دی امکان ذاتی شته چې سره زر شی خو دا د علم یقینی زمونږه سره منافی ندے چې تر اوسه ترینه سره زر ندی جوړ شوی.

قوله: ولا یقدح فی ذلک: ۵۔ د منکرینِ رسالت مختلف اعتراضات دی چې په مسئلة الرسالة ئی هغوی کوی. شارح رحمة الله عليه هغی ته اجمالا اشاره کوی او بیا ترینه جواب کوی. مثلا: هغوی وائی چې د

مدعی د نبوت د ید نه چې کوم امر خارقه للعاده صادر شي دا ضروري نده چې دا دی د تصدیق د هغه دپاره وي بلکه کیدے شي چې هغه دعاء کړې وي او هغه دعاء ئې الله تعالیٰ قبوله کړې وي په دنیا کښې؛ ځکه د کافر دعاء هم قبلیږي د امور دنیویه دپاره، یا پدې سره امتحان د انسانانو مقصود وي چې خلق سوچ فکر اجتهاد وکړي او د مدعی د نبوت د کذب پته ورته ولګي او د تسلیم ئې انکار وکړي چې پدې سره به دوی د ډیر ثواب مستحق شي، یا پکښې تصدیق د کاذب مقصود وي، او په الله تعالیٰ باندې څوک اعتراض نه شي کولے چې داسې ولې کوي؛ ځکه چې عند الاشاعره نه افعال د الله تعالیٰ معلل بالاغراض دي او نه په افعال د الله تعالیٰ کښې څه قباحت شته؟ جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ د دې ټولو خبرو جواب ورکوی په «ولا یقدح» سره چې دا احتمالات او اشکالات اګر چې ممکن بالذات دي خو د علم عادي قطعي دپاره هیڅ مضر ندي او داغ پرې نه لګوي، لکه څنګه چې عدم حرارت د نار ممکن بالذات دے خو دا هیڅ مضر ندے د علم قطعي د حرارت د نار دپاره چې یو کس په دې ګمان چې عدم حرارت د نار ممکن دے ګرم وور ته ودانګي چې دا به سوزول نه کوي دا حرکت به هیڅ یو عقلمند ونکړي.

تَعِيْنُ بَعْضُ مَنْ ثَبَتَ رِسَالَتُهُ

﴿وَاَوَّلُ الْاَنْبِيَاءِ اٰدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ﴾ اَمَّا نُبُوَّةُ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّالِّ عَلٰى اَنَّهُ قَدْ اُمِرَ وَنُهِيَ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِيْ زَمَنِهٖ نَبِيٌّ اٰخَرُ فَهُوَ بِالْوَحْيِ لَا غَيْرُ وَكَذَا السُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ، فَاِنْكَارُ نُبُوَّتِهٖ عَلٰى مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُوْنُ كُفْرًا، وَ اَمَّا نُبُوَّةُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلِاَنَّهُ ادَّعَى النُّبُوَّةَ وَ اَظْهَرَ الْمُعْجِزَةَ، اَمَّا دَعْوَى النُّبُوَّةِ فَقَدْ عُلِمَ بِالتَّوَاتُرِ وَ اَمَّا اِظْهَارُ المعجزةِ فَلِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا اَنَّهُ اَظْهَرَ كَلَامَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَتَحَدّٰى بِهِ الْبُلَغَاءَ مَعَ كَمَالِ بَلَاغَتِهِمْ فَعَجَزُوْا عَنْ مُعَارَضَتِهٖ بِاَقْصَرِ سُوْرَةٍ مِّنْهُ مَعَ تَهَالُكِهِمْ عَلٰى ذٰلِكَ حَتّٰى خَاطَرُوْا بِمُهَجَتِهِمْ وَ اَعْرَضُوْا عَنِ الْمُعَارَضَةِ بِالْحُرُوْفِ اِلَى الْمُقَارَعَةِ بِالسُّيُوْفِ وَلَمْ يُنْقَلْ عَنْ اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَعَ تَوَفُّرِ الدَّوَاعِيْ الْاِتْيَانُ بِشَيْءٍ مِّمَّا يُدَانِيْهِ فَدَلَّ ذٰلِكَ قَطْعًا عَلٰى اَنَّهُ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَ عُلِمَ بِهٖ صِدْقُ دَعْوَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِلْمًا عَادِيًا لَا يَقْدَحُ فِيْهِ شَيْءٌ مِّنَ الْاِحْتِمَالَاتِ الْعَقْلِيَّةِ عَلٰى مَا هُوَ شَاْنُ سَائِرِ الْعُلُوْمِ الْعَادِيَةِ. وَثَانِيْهِمَا اَنَّهُ نُقِلَ عَنْهُ مِنَ الْاُمُوْرِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ اَعْنِيْ ظُهُوْرَ الْمُعْجِزَةِ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَ اِنْ كَانَتْ تَفَاصِيْلُهَا اٰحَادًا كَشُجَاعَةِ عَلِيٍّ رضی اللہ عنہ وَجُوْدِ حَاتِمٍ وَهِيَ مَذْكُوْرَةٌ فِيْ كُتُبِ السِّيَرِ. ترجمه: او اول د انبیاء نه آدم علیه السلام دے او آخر د دوینه محمد علیه السلام دے، هر چې نبوة د آدم علیه السلام دے پس ثابت دے په کتاب سره چې دال دے په دې چې ده ته حکم شوے دے او منع شوے دے سره د یقین د دې خبرې نه چې نه وو په دغه وخت کښې بل نبی پس دا په وحی سره وو نه په بل څه سره، دغه رنګې په سنت او اجماع د امت سره هم ثابت دے. پس انکار د نبوت د ده نه به کفر وی لکه چې منقول دی د بعض نه. او هر چې نبوة د محمد علیه السلام دے؛ نو پدې وجه «ثابت دے» چې ده د دعوی د نبوت وکړه او ښکاره ئې کړه معجزه، هر چې دعوی د نبوت ده؛ نو پس معلومه ده په تواتر سره. او هر چې اظهار د معجزے دے پس ثابت دے په دوه وجهو سره. یو د دې دوارو وجهو نه دا ده چې ده ښکاره کړو کلام د الله تعالیٰ او چیلنج ئې ورکړو «په راوړلو د مثل د دې» پدې باندې بلغاء ته سره د کمال بلاغت د دوینه، پس دوی عاجزه شو د معارضے د دینه په یو لنډ سورة باندې سره د ځان وژلو نه پدې باندې، تردې چې دوی په خطره کښې واچول خپل روحونو لره او مخ

نی وارورو د مقابلے نه په حروف باندی کرنکولو ته په توررو باندی ، او ندی نقل شوی د یو کس د دوینه سره د پوره والی د داعیه نه په راوړلو د یو شئ چې نیزدی وی دیته ، پس یقینا دی دلالت وکړو چې دا د الله تعالی د طرف نه وو ، او معلوم شو پدی باندی صدق د دعوی د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ په علم عادی سره چې داغ نه لګوی پدیکښې یو شئ د احتمالات عقلیه نه لکه څنګه چې شان د عامو علوم عادیه دے ، او دویمه وجه دا چې بیشکه نقل شوی دی د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه د امور خارقه للعاده نه هغه چې رسیدلے دے قدر مشترک د هغی یعنی ظهور د معجزے حد د تواتر ته اګر چې دی تفاصیل د جزئیات د هغی اخبار آحاد ، لکه څنګه چې شجاعت د علی رضی الله عنه او سخا د حاتم طائی "حد د تواتر ته رسیدلی دی اګر چې تفاصیل د جزئیات ئی احادی دی" او دا مذکور دی په کتابونو د سیرت کښې.

تَشْرِيح: ربط: غرض د ماتن رحمة الله علیه د دی ځائے نه د مسئلة الرسالة پنځمه خبره ذکر کوی چې تعین د بعض من ثبت رسالته دے. ماتن رحمة الله علیه دوه دعوی کوی. ۱۔ چې اول الانبیاء آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ دے. ۲۔ چې آخر الانبیاء محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دے. چې د دی دوارو نبوت ثابت شو ؛ نو په مینځ کښې چې څومره انبیآء دی د هغوی نبوت بلاشبهه ثابت شو.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. د ماتن رحمة الله علیه د اولے دعوی دپاره به دلائل ذکر کړی "أما نبوة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ" سره. ﴿۲﴾.. د ماتن رحمة الله علیه د دویمے دعوی دپاره به دلائل ذکر کړی "و أما نبوة محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ / و قد يستدل" سره.

ثُبُوتُ نُبُوَّةِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

قوله: أما نبوة آدم: ۱۔ شارح رحمة الله علیه دری دلائل پیش کوی په نبوة د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی. اول دلیل کتاب الله دے چې آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته امر شوے دے ارشاد باری تعالی دے: {يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ} ﴿البقرة: ۳۳﴾ او بیا فرمائی: {يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ} ﴿البقرة: ۳۵﴾ او د نهی مخاطب شوے دے الله تعالی فرمائی: {وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ} ﴿البقرة: ۳۵﴾ دا واضح دلیل دے پدی باندی چې آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نبی دے ؛ ځکه په دغه وخت کښې بل نبی نه وو چې هغه ته دا وحی شوی ده او هغه آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته خودنه کړی ده لکه څنګه چې ذوا القرنین نبی نه وو او امر ورته شوے دے چې {يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا} ﴿الکهف: ۸۶﴾ خو دا په هغه وخت کښې بل نبی وو هغه ته به وحی کیده او بیا به هغه ذوا القرنین ته وینا کوله. خو دا خبره په اجماع سره ثابت ده چې په زمانه د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې بل نبی نه وو لهذا دا امر او نهی په ذریعه د وحی شوی دی او وحی د نبوت خاصه ده پس آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نبی شو.

اعتراض: نه منم دا خبره چې وحی د نبوت خاصه ده ؛ ځکه که داسی شی ؛ نو بیا خو ښکار ده چې د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د مور دپاره هم نبوت ثابت شی ؛ ځکه الله تعالی فرمائی: {وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ} ﴿القصص: ۷﴾ پدی آیت کریمه کښې تصریح ده ، دغه شان د مریم علیه السلام دپاره دی هم نبوت ثابت شی ؛ ځکه هغی ته هم امر شوے دے ارشادی ربانی دے: {وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ} ﴿مریم: ۲۵﴾ بلکه د مچئ دپاره به هم نبوت ثابت شی په نص د کتاب الله تعالی سره : {وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى

النَّخْلِ أَنِ اتَّخِذِیْ} ﴿النحل: ٦٨﴾ حلانکه په اجماع د امت سره دا عقیده باطله ده ؛ ځکه خزی او حیوانات، وحوش او طیور انبیآء نه شی جوړیدلے ؟

جواب: د جواب نه مخکښې یو تمهید ضروری دے هغه دا چې د وحی یوه معنی لغوی ده چې «الاشارة بسرعة» یا «**الاعلامُ فی خِفَآءٍ**» د معنی لغوی په اعتبار سره د وحی مفهوم عام دے هر هغه خبره چې په الفاظ یا په اشاره یا په کتابت یا په نقش نګار سره وکړے شی دی ټولو ته وحی ویلے شی، حتی چې د چا په زړه کښې یوه خبره واچولے شی په طریقے د الهام جدید سره لکه مور د موسیٰ عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ ته چې کوم الهام شوے وو، یا په طریقے د الهام فطری سره لکه مچۍ ته چې کومه خودنه شوې ده، یا هر هغه خبره چې د چا په زړه کښې واچولے شی لکه د شیطانانو په باره کښې راځی: {وَإِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ} ﴿الأنعام: ١٢١﴾ دی ټولو ته وحی ویلے شی خو په اعتبار د معنی لغوی سره. دویم د وحی معنی اصطلاحی ده چې : «**هو الكلام المنزَّلُ على نَبِیٍّ من أنبيآئه لتَبليغِ الأَحْكامِ**» پدی معنی سره وحې خاص ده تر انبیآء کرام پورې. اوس د جواب حاصل دا شو چې مطلق وحی د نبوت خاصه نده بلکه وحی په اعتبار د معنی اصطلاحی سره د نبوت خاصه ده لهذا **أمّ موسی** عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ ته او مریم **علیها السلام** ته، دغه شان مچۍ ته وحی په اعتبار د معنی لغوی سره ده نه په اعتبار د معنی اصطلاحی سره لهذا د دوی د نبوت د ثبوت سوال نه پیدا کیږی.

دویم دلیل سنت رسول صَلَّی اللّٰهُ عَلَیۡهِ وَسَلَّمَ دے. اوږد حدیث دے په روایت د ابوذر رضی الله عنه چې مسند احمد، ابوداؤد طیالسی، امام بیهقی نقل کړے دے البته په مصنف ابن ابی شیبه کښې مختصرًا نقل دے: **عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَىٰ رَسُوْلِ اللهِ** صَلَّی اللّٰهُ عَلَیۡهِ وَسَلَّمَ **وَهُوَ فِی الْمَسْجِدِ قُلْتُ: أَیُّ الْأَنْبِيَاءِ أَوَّلُ، قَالَ: آدَمُ، قَالَ: قُلْتُ: وَهَلْ كَانَ نَبِيًّا ؟ قَالَ: نَعَمْ نَبِیٌّ مُكَلَّمٌ.** ﴿مصنف ابن أبي شيبة: ١٤/ ١١٦﴾

دریم دلیل اجماع د امت ده. لهذا د آدم عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ د نبوة نه انکار کول کفر لکه چې د بعض خلقو نه نقل دی.

ثُبُوْتُ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیۡهِ وَسَلَّمَ

قوله: و أما نبوة محمد عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ: ۲ـ شاراح رحمة الله علیه د دویمے دعوی دپاره دلائل ذکر کوی په دوه طریقے سره، اول دلیل په نمط د قیاس اقترانی سره دے چې صغری ئې ذکر کړې ده او کبری به روسره مونږ تل کړو. هغه دا چې رسول عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ د نبوة دعوی کړې ده او اظهار د معجزے ئې کړے دے «**صغری**» او هر هغه سړے چې دا کارونه وکړی هغه نبی وی «**کبری**» پس محمد عَلَیۡهِ‌السَّلَامُ هم نبی شو «**نتیجه**». دلیل د کبری واضح دے او مسلم دے. هر چې دلیل د صغری دے ؛ نو چونکه صغری مشتمله وه په جزئینُ باندی شارح رحمة الله علیه د جزئین تفصیل کوی، جزء اول د صغری چې دعوی د

نبوت ده دا خو په تواتر سره ثابت ده چې مفيد د علم ضروري دے. هر چې دويم جزء د صغرى دے چې اظهار د معجزے دے ؛ نو شارح رحمہ اللہ علیہ د دې دپاره دوه قسمه دليل ذكر كوي.

قوله: احدهما انه اظهر كلام الله تعالى: دا اول دليل دے حاصل او لنډيز ئې دا دے چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ پس د دعوى د نبوت نه خلقو ته يو كلام پيش كړو او دعوى ئې دا وكړه چې دا د الله تعالى كلام دے چې په ما نازل شوے دے ، اوس كه تاسو پديكښې شك كوئ چې دا د ځان نه دا جوړ كړے دے ؛ نو تاسو نران شئ او د دې مثل پيش كړئ خو د مثل د داسې كس نه "يعني اُمّيْ" نه ، خلق عاجزه شو او د قرآن كريم د يو لنډې سوزة مثل ئې هم پيش نه كړو ، سره د دينه چې دغه خلق په بلاغت كښې كمال ته رسيدلى وو ، كله چې دوى د حروف د مقابلے نه عاجزه شو ؛ نو د تورو مقابله ئې شروع كړه او خپل روحونه ئې په خطره كښې واچول.

تفصيل د دليل دا دے چې كه په تاريخ نظر واچولے شي ؛ نو هر پيغمبر له الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ هغه معجزه وركړې ده چې د هغه وخت خلق په څه ډير نازيدل ، او دا ظاهره ده. لكه : د موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ په وخت كښې د سحر او جادو چرچه وه نو الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له داسې معجزه وركړه "عصا او يد بيضاء" چې د هغه وخت ماهرين ساحران د هغې د مقابلې نه عاجزه شو او شكست ئې قبول كړو. دغه شان د عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ په وخت كښې خلق په ډاكټرئ او طبابت كښې ماهره وو، جالينوس وغيره داسې ماهرين ډاكټران وو چې دا كوشش ئې هم كړے وو چې د بوډا نه ځوان جوړ كړي ، د خلقو د نبض نه به ئې معلومول چې ده څه خوړل دي. الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ له داسې معجزه وركړه "خلق الطير من الطين ، ابرآء الأكمه و الأبرص ، احيآء الموتى وغيره" چې د وخت ډاكټران ورته حيران پاتې شو ، هغوى به د نبض په ذريعه د خوراک معلومات كول عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ به بغير د نبض نيولو نه ويل چې تا فلانكے شئ خوړلے دے او دا دې په كور كښې ذخيره كړې دي. دغه شان د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په وخت كښې د فصاحت بلاغت چرچه وه په خپله ژبه ئې ډير ناز وو حتى چې غير عربو ته به ئې عجم "گونګيان" ويل. د تقرير او شعر شاعرئ په فن كښې ډير ماهر وو ، شاعرى د هغوى فطرت وو ، غټ خلق خو څه ماشومانُ هم په دې فن كښې يد طولى لرلو ، زنانوُ به غټو غټو شاعرانو لره شكست ور كوو ، خنسآء نومې زنانه وه د عُكاظ په بازار كښې به ئې جج مينې او د حَكَم په منصب خلقو لره فيصلے كولے ، دې خلقو به قصيدے جوړ ولې او بيت الله شريف ته به ئې زوړندولې او خلقو ته به ئې پرې چيلنج وركوو "السبع المعلقات" هم د دغه قبيلے او كړئ آشعار دي ، الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ له داسې معجزه وركړه چې ټول فصحآء او بلغآء دست بدندان "كوته په خوله" پاتې شو. د دوى ټول فصاحت و بلاغت ، علمُ و ادب ، نظمُ و نثر د قرآن كريم مخے ته هيڅ شئ هم پاتې نه شو ، پرله پسې دوى ته چيلنج وركړے شو چې انسانان پيريان ټول جمع شئ او د قرآن كريم په شان كتاب پيش كړئ ، كه دا نه شئ كولے ؛ نو لس سروتونه پيش كړئ ، كه دا نه شئ كولے ؛ نو يو سورت دې داسې كس

پیش کړي چې په مثل د دې نبي «یعني امي» وي، که داسې نه شئ کولے؛ نو هر څنګه کس چې وي خو یو سورت دې پیش کړي، او که دا هم نه شئ کولے؛ نو یوه خبره یوه جمله د قرآن په مثل باندې پیش کړئ. (۱) د دې ټولو مطالبو نه دوی عاجزه شول، حتی چې یو ځل یو مسلمان سورة الکوثر د کعبې دیوال ته د چیلنج په طور باندې زوړند کړو، څو ورځې کفارُ دیته کتل خو په چا کښې په ادبي انداز باندې د دې سورت د مقابلے همت نه وو، یوه ورځ د دوی بابا مشهور شاعر «لبید بن ربیعه عامری المتوفی ٦٦١ میلادی» د طواف دپاره راغے او دا هغه سړے وو چې په فصاحت بلاغت کښې د ده ثاني نه وو د عهدِ جاهلیت ممتاز شاعر او ادیب وو، د «السبع المعلقات» د بزمِ مشاعرے رکن اعظم وو، د ده قصیده چې په دغه سبعَ قصائدُ کښې یوه وه او په ۸۸ اشعارُ مشتمله وه کعبې ته زوړنده شوې وه، د ده په باره کښې دا مشهوره وه چې دا یوه خبره یو ځل وکړي؛ نو سمدست ئې لیکئ او محفوظوئ ئې؛ ځکه د ده هره خبره قیمتي وي او دوباره به بیا دا خبره نه کوي. دې لبید بن ربیعه سورة الکوثر ته ډیر ساعت کتل خلق خوشحاله دي چې بابا به نن د دې مثل پیش کوي او مقابله به کتي، بیا ئې د قلم او دوات مطالبه وکړه، خلق نور خوشحاله شو چې بس بالفعل په جواب کښې شروع کوي، خو چونکه بابا لوئ ادیب او صاحب فن وو، هغه مجبوره شو او د سورت لاندې ئې ولیکل «ما هذا قول البشر» ځکه ډیر لنډ سورت دے او سمندر پکښې جمع شوے دے چې د پیغمبر مقام، پروګرام او د مقابل انجام پکښې بیان شوے دے، بیا روسته دے د ۱۳ کسانو سره په وفدِ بنوکلاب کښې په اسلام باندې مشرف شوے دے. ﴿اعجاز التنزیل ص۲۰۳﴾ وائي چې د دینه پس د عربو یو شاعر د طواف دپاره بیت الله ته راغے چې ویکتل؛ نو د لبید بن ربیعه د جملے لاندې ئې ولیکل «هذا قول البشر» یعني د لبید دا جمله د انسان خبره ده د دې هغه وزن نشته کوم چې د بره سورت وزن دے. دا ټول دلیل د دې خبرې دے چې نبي عَلَیْهِ السَّلَام په دعوی د نبوت او په دلیل د نبوت کښې صادق دے او احتمالات عقلیه د دې دپاره مضر نه دي

مولانا رومی رحمۃ اللہ علیہ فرمائي: شعــــــــــــــــــــر

صد ہزاران نیزۂ فرعون را ‌ ‌ ‌ در شکست آں موسی با یک عصا

د فرعون په لکاوو نیزے شکت خوردہ شوے د موسی په یوه همسا سره

صد ہزاران طب جالینوس بود ‌ ‌ ‌ پیش عیسی و دمش افسوس بود

د جالینوس په لکاوو طبي نسخے د عیسی عَلَیْهِ السَّلَام د دم په مخکښې افسوس وګرځیدے

صد ہزاران دفتر اشعار بود ‌ ‌ ‌ پیش حرف امیش آن عار بود

په لکاوو دفترے د اشعارُ وې خو د نبي اُمي د کلام مخې ته شرمنده شوے

---

(۱)۔ د دې چیلنجونو په قرآن کښې بالترتیب بیان داسې شوے دے: {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا} ﴿الإسراء: ۸۸﴾ {فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ} ﴿هود: ۱۳﴾ {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ} [البقرة: ۲۳] {قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ} ﴿یونس: ۳۸﴾ {فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ} ﴿الطور: ۳۴﴾

﴿از مثنوی المعنوی﴾

قوله: و ثانيها انه نقل: د صغرى د دويم جزء دپاره چې اظهار د معجزے دے شارح رحمۃ اللہ علیہ دويم قسم دليل ذكر كوى. حاصل ئې دا دے چې د رسول كريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نه د قرآن كريم نه علاوه داسې امور خارقه للعاده صادر شوى دى چې يوه يوه واقعه خو خبر واحد دے خو د هغې قدر مشترک حد د تواتر ته رسيدلے دے مثلاً: د كاڼرو بوټو رسول عَلَيْهِ السَّلَام ته سلام او خبرې كول، خواله ئې راتلل، لګ خوراک د ډيرو دپاره كافى كيدل، د ګوتے ايخودو سره اوبه جارى كيدل، د ځناورو شكايات او خبرې كول، د دينه علاوه بے شماره امور خارقه للعاده صادريدل. څنګه چې د على رَضِيَ اللهُ عَنْهُ دشجاعت واقعات او د حام طائي د سخاوت واقعات اخبار احاد دى خو قدر مشترک ئې حد د تواتر ته رسيدلے دے.

وَقَدْ يَسْتَدِلُّ اَرْبَابُ الْبَصَائِرِ عَلٰى نَبُوَّتِه بِوَجْهَيْنِ اَحَدُهُمَا مَا تَوَاتَرَ مِنْ اَحْوَالِه قَبْلَ النُّبُوَّةِ وَحَالَ الدَّعْوَةِ وَبَعْدَ تَمَامِهَا وَ اَخْلَاقِهِ الْعَظِيْمَةِ وَ اَحْكَامِهِ الْحِكَمِيَّةِ وَ اِقْدَامُهُ حَيْثُ تَحَجَّمَ الْاَبْطَالُ وَ وُثُوْقُهُ بِعِصْمَةِ اللهِ تَعَالٰى فِىْ جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ وَثَبَاتُهُ عَلٰى حَالِه لَدَى الْاَهْوَالِ بِحَيْثُ لَمْ تَجِدْ اَعْدَاؤُهُ مَعَ شِدَّةِ عَدَاوَتِهِمْ وَحِرْصِهِمْ عَلَى الطَّعْنِ فِيْهِ مَطْعَنًا وَ لَا اِلَى الْقَدْحِ فِيْهِ سَبِيْلًا، فَاِنَّ الْعَقْلَ يَجْزِمُ بِامْتِنَاعِ اِجْتِمَاعِ هٰذِهِ الْاُمُوْرِ فِىْ غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَ اَنْ يَّجْمَعَ اللهُ تَعَالٰى هٰذِهِ الْكَمَالَاتِ فِىْ حَقِّ مَنْ يَّعْلَمُ اَنَّهُ يَفْتَرِىْ عَلَيْهِ ثُمَّ يُمْهِلُهُ ثَلَاثًا وَّعِشْرِيْنَ سَنَةً ثُمَّ يُظْهِرُ دِيْنَهُ عَلٰى سَائِرِ الْاَدْيَانِ وَ يَنْصُرُهُ عَلٰى اَعْدَائِه وَ يُحْيِىْ آثَارَهُ بَعْدَ مَوْتِه اِلٰى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَثَانِيْهِمَا اَنَّهُ اِدَّعٰى ذٰلِكَ الْاَمْرَ الْعَظِيْمَ بَيْنَ اَظْهُرِ قَوْمٍ لَا كِتَابَ لَهُمْ وَلَا حِكْمَةَ مَعَهُمْ وَبَيَّنَ لَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُمُ الْاَحْكَامَ وَالشَّرَائِعَ وَاَتَمَّ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ وَ اَكْمَلَ كَثِيْرًا مِّنَ النَّاسِ فِى الْفَضَائِلِ الْعِلْمِيَّةِ وَنَوَّرَ الْعَالَمَ بِالْاِيْمَانِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ وَاَظْهَرَ اللهُ دِيْنَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّه كَمَا وَعَدَهُ، وَلَا مَعْنٰى لِلنُّبُوَّةِ وَالرِّسَالَةِ سِوٰى ذٰلِكَ. **ترجمه:** او كله كله دليل نيسى خاوندان د عقل په نبوت د ده باندې په دوه طريقو سره، اول دليل هغه څه چې په تواتر سره نقل دى د احوال د نبي عَلَيْهِ السَّلَام نه مخکښې د نبوت نه او په حال د دعوت كښې او پس د پوره كيدلو د دعوت نه، او لوئ اخلاق د ده، او د حكمت نه ډک احكام د ده، او مخکښې كيدل د ده په هغه ځائے كښې چې روسته كيږى غټ غټ پهلوانان، او اعتماد د ده په بچاؤ «حفاظت» د الله تعالى باندې په ټولو احوالو كښې، او ثابت قدم پاتې كيدل د ده په خپل حال باندې په خوا د حوادث كښې، په داسې شان سره چې ندے موندلے دشمنانو د ده سره د سختى دشمنئ د دوينه د ده سره او د حرص «كوشش» د دوينه په طعن لګولو باندې په ده باندې څه ځائے د طعن، او نه عيب او داغ لګولو ته په ده باندې څه لار، بيشكه عقل يقين كوى په امتناع د اجماع د داسې امورو په غير د انبياء كښې، او «د دې خبرې د امتناع هم يقين كوى» چې جمع كړى الله تعالى داسې كمالات په حق د هغه د چا كښې چې الله تعالى پوهه وى په هغې باندې چې دا به دروغ جوړوى په ده باندې، او بيا ورته مهلت وركړى ديرش كاله، او بيا غالب كړى دين د ده په ټولو اديانو باندې، او امداد وكړى د ده په خلاف د دشمنانو باندې، او ژوندئ وساتى نخے د ده پس د مرګ د ده نه تر قيامته پورې. او دويم د دغه دليلونو نه دا دے چې ده دعوى د دې غټ كار «منصب» وكړه په مينځ د داسې قوم كښې چې نه وو څه كتاب د دوى سره او نه څه حكمت او پوهه وه د دوى سره، او بيان ئې كړو دوى ته كتاب او حكمت، او وېخودل ورته احكام او شرائع، او پوره ئې كړه معزز اخلاق، او كامل ئې كړه ډير خلق په فضائل علميه عمليه باندې، او رڼرا ئې كړو عالَم لره په ايمان او نيک عمل سره، او غالب كړو الله تعالى دين د ده په ټولو اديان باندې لكه چې څنګه ئې وعده كړى وه د ده سره، او نشته دے معنى د نبوت او رسالة علاوه ددينه.

تَشْرِيْحْ: قوله: و قد يستدل: شارح رحمۃ اللہ علیہ په دويمه طريقه سره دليل ذكر كوى، د دى او د اول دليل بعض فرق نه كوى صرف د الفاظ او تعبيراتو فرق دے، بعض وائى دغه اول دليل په اعتبار د اكمال نفس النبى سره دے او دا دليل په اعتبار د تكميل الغير سره دے يعنى رسول عَلَيْهِ السَّلَام پخپله

هم کامل دے او مکمّل د غیر هم دے، او دا دواړه دلائل د نبوت څکه دی چې په یو کس کښې دومره کمالات جمع کیدل او د هغې اضداد په ده کښې د یو مینځ دپاره هم نه واقع کیدل د امور خارقه للعاده نه دی. دغه شان په یو کس کښې دا ملکه پیدا کیدل چې په لګه موده کښې یو جاهل بدکرداره قوم لره په علم او عمل کښې کمال ته رسول او د هغوی په وجه د پوره عالَم تقدیر بدلول او معززین د امت ګرځول دا هم امر خارقه للعاده دے چې ټول عالَم د هغې د مثل پیش کولو نه عاجز دی.

قوله: و اخلاقه العظیمة: د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ اخلاق په عظمت باندې موصوف دی، او دا اعلی مرتبه د حسن اخلاق ده؛ څکه چې یو «خُلقِ کَرِیم» دی یعنی هغه اخلاق چې په مهربانۍ او فیاضۍ باندې بنا وي. دویم «خُلقِ اَحْسَن» دی یعنی ډیر خه اخلاق، او دریم «خُلقِ عَظِیم» دی یعنی د خه اخلاقُ اعلی مرتبه. بعض وائي چې «خُلقِ کَرِیم» دیته وائي چې څوک درسره بد وکړي؛ نو کله ئې معاف کړي او کله ترینه بدله واخلې او د دې اخلاق غلبه په موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ وه، او «خُلقِ اَحْسَن» دیته وائي چې څوک درسره بد وکړي؛ نو ته ئې معاف کړې او بدله نه اخلې د دې اخلاق غلبه په عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ وه، او «خُلقِ عَظِیم» دیته وائي چې څوک در سره بد وکړي؛ نو معاف ئې کړې او د معافۍ نه پس ورسره احسان هم وکړې، د دې اخلاق غلبه په نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ وه لکه څنګه چې الله تعالی ویلي دي: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ ﴿القلم: ٤﴾ او دا اخلاق قرآن ذکر کړي دي فرمائي: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ ﴿آل عمران: ١٣٤﴾

قوله: و اقدامه حیث تحجم: یو طرف ته که د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د رحم، نرمۍ او شفقت بے شماره واقعات دي خو بل طرف ته ئې د بهادرۍ او ځوان مردۍ او داسې مواقع ته مخکښې کیدل چې پهلوانان پکښې روسته پاتې شوي دي یوه منلے شوے حقیقت دے. بلکه د عربو مشهور پهلوان «رُکَانَة بن عَبْدِ یَزِید» د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په مخکښې هیڅ شئ نه وو حلانکه دا هغه پهلوان وو چې د دوه سوه کسانو مقابله به ئې په یو ځل کوله، وائي چې دا به د اوښ په سرمن باندې ودریدلو او خلقو ته به ئې او ویل: دا سرمن څما د ښپو نه راکاږئ، خلقو به زور کړو ټوله سرمن به تسمه تسمه شوه او د ده د خپو ځائے به صرف روغ پاتې شو چا به ونه خوزوو، رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ور سره یو ورځ مقابله وکړه چې رکانه ئې ناکام کړو. (۱)

(۱).. په روایات کښې راځي چې رکانه پهلوان د مدینې منورے په اطراف کښې په یوه کوهستاني علاقه کښې او سیدلو او ځانله ئې یوه ممنوع علاقه محصوره کړې وه چې خپلے بیزے او اوښان ئې پکښې ساتل، نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ یو ځل د غرې په تیم کښې او وتلو او دغه ممنوع علاقے ته داخل شو د رکانه ورسره ملاقات وشو د تعارف نه پس نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ده ته دعوت د ایمان ورکړو، ده جواب ورکړو چې څه خبر شوے یم چې ته زمونږه د معبودانُ لات او عزی توهین او تحقیر کوې او د خپل یو خدائے لوئي بیانوې، که څما ستا سره د خپلولۍ تعلق نه وه؛ نو وژلے ي، اوس که ته په حقه ئې؛ نو راشه څما سره پهلواني «پرزول/کشتي» وکړه څه به د لات عزی نه امداد طلب کړم او ته د خپل الله نه امداد طلب کړه، نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ویل: صحیح ده خو د مغلوب کیدلو به څه تاوان مقرر کړو، رکانه او ویل صحیح ده که څه مغلوب شوم؛ نو «د بعض روایات مطابق» څه به دیرش بیزے درکوم او په دغه وخت کښې د ده سره درې سوه بیزے وې، کله چې مقابله شروع شوه نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ رکانه لره په زمکه راواچوو او ملا ئې ورلره د زمکے سره جوخته کړه او په سینه ورته کیناستو، رکانه ډیر زیات شرمنده شو چې تر اوسه پورې خو څما ملا چا په زمکه پورې نده جوخته کړې دا څه وشو، دوباره ئې مطالبه وکړه او وې ویل: کیدے شي څما نه څما خدایان لات او عزی خپه وې بیا مقابله کوو او دیرش بیزے ئې نورې مقرر کړې، په دویم ځل بیا مغلوب شو. په دغه شرط ئې د دریم ځل بیا مطالبه وکړه خو مغلوب شو، یو طرف ته کیناستو او سخت شرمنده او خپه شو چې د عربو سرو او خزو دپاره د پیغور سبب شوم او بل طرفته ی تاوان هم وشو ۹۰ بیزے رانه لاړې، نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ بیا دعوت ورکړو، ده ورته او ویل: هله به دې خبره او منم چې دا مخامخ ونه چې د کیکر یا بل څه ونه وه خپلے مخې ته راولے نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ونې ته خطاب وکړو چې «أَقْبِلِي بِإِذْنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ» ونه مخامخ راغله، رُکانه او ویل: «مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ سِحْرًا أَعْظَمَ مِنْ هٰذَا» ویل ئې څه واپس ئې کړه،

قوله: فان العقل يجزم: يعني دا تولے خبرې دلائل د دې دې چې دا حق پيغمبر دے ؛ ځکه که چرته دے دروغجن وو ؛ نو الله تعالى به دا قسمه اوصاف نه ورکولے ، او نه به ئې ورله ۲۳ کاله مهلت ورکولے او نه به ئې ورله دين او شريعت په تولو اديانُ غالب کولے.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ خَتْمِ النُّبُوَّةِ

وَاِذَا ثَبَتَتْ نُبُوَّتُهُ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ وَ كَلَامُ اللهِ الْمُنَزَّلِ عَلَيْهِ عَلٰى اَنَّهُ خَاتَمُ النَّبِيِّيْنَ وَ اِنَّهُ مَبْعُوْثٌ اِلٰى كَافَّةِ النَّاسِ بَلْ اِلَى الْجِنِّ وَالْاِنْسِ ثَبَتَ اَنَّهُ اٰخِرُ الْاَنْبِيَاءِ ، وَاِنَّ نُبُوَّتَهُ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ كَمَا زَعَمَ بَعْضُ النَّصَارٰى. فَاِنْ قِيْلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ نُزُوْلُ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَهُ ؟ قُلْنَا نَعَمْ لٰكِنَّهُ يُتَابِعُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاَنَّ شَرِيْعَتَهُ قَدْ نُسِخَتْ فَلَايَكُوْنُ اِلَيْهِ وَحْيٌ وَنَصْبُ الْاَحْكَامِ بَلْ يَكُوْنُ خَلِيْفَةَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ثُمَّ الْاَصَحُّ اَنَّهُ يُصَلِّيْ بِالنَّاسِ وَيَؤُمُّهُمْ وَيَقْتَدِيْ بِهِ الْمَهْدِيُّ لِاَنَّهُ اَفْضَلُ فَاِمَامَتُهُ اَوْلٰى. **ترجمه:** او کله چې ثابت شو نبوت د ده او بيشکه پخپله دلالت کړے دے کلام د ده او کلام د الله تعالى چې نازل شوے دے په ده باندې پدې خبره چې دا خاتم النبيين دے ، او دا چې دے ليګلے شوے دے تولو خلقو ته بلکه پيريانو او انسانانو ته پس ثابت شوه دا چې دا آخرى د انبياء دے ، او دا چې د ده نبوت نَدے خاص تر عربو پورې لکه چې ګمان کړے دے بعض نصرانيانو. پس که او ويلے شي په اعتراض کښې چې بيشکه راغلے دے په حديث کښې نزول د عيسى عليه السلام پس د ده نه ؟ مونږه وايو په جواب کښې آؤ! ليکن هغه به تابعدارى کوي د محمد عليه السلام ؛ ځکه چې شريعت د هغه منسوخ شوے دے ، پس نه به وي ده ته وحى جديده ، او نه به مقرر کول د احکامُ وي بلکه وي به دے خليفه د رسول عليه السلام ، بيا ډيره صحيح دا ده چې دے به مونځ کوي خلقو لره او امامت به کوي او اقتدا به کوي په ده پسې امام مهدى ؛ ځکه چې دے افضل دے پس امامت د ده اولى دے.

تَشْرِيْح: قوله: و اذا ثبت: غرض د شارح رحمه الله پدې عبارت سره د متن د دويم جزء تَشْرِيْح چې «و اخرهم محمد» او بيان د «مسئلة ختم النبوة» دے ، په عقائد اسلاميه کښې مسئله د ختم نبوت د ډير اهميت حامله مسئله ده ، د مسلمانانو د عقيدے موافق د ختم نبوت مقصد دا دے چې نبي عليه السلام د الله تعالى آخرى پيغمبر او رسول دے پدې شان چې الله تعالى ده لره رسول او نبي مبعوث کړو او د نبوت سلسله ئې په ده باندې سر ته ورسوله ، د رسول عليه السلام نه به روسته بل نبي او رسول نه مبعوث کيږي. ، ثبوت د دې مسئلے په صريح نص د قرآن کريم ، او سنت رسول عليه السلام سره او اجماع د امت سره دے ، لهذا د رسول عليه السلام د بعثت نه روسته که چا د نبوت يا د رسالت دعوى اوکړه برابره ده که تاويلا وي يا بلا تاويله وي هغه بالاتفاق کافر ، کاذب ، مرتد او خارج عن الاسلام دے. او کوم

رسول عليه السلام حکم اوکړو «اِرْجِعِيْ بِاِذْنِ اللهِ تَعَالٰى» رسول الله ورته او ويل: «أسلم» ده ورته او ويل: نه تردې چې نيمى ونے ته حکم اوکړے چې تاله مخامخ راشي او نيمه په خپل ځائے پاتې شي. رسول عليه السلام نيمه ونه را اوبلله هغه راغله ، خو رکانه هغه خبره اوکړه چې «مَا رَاَيْتُ كَالْيَوْمِ سِحْرًا اَعْظَمَ مِنْ هٰذَا» نبي عليه السلام بيا دعوت د اسلام ورکړو خو رکانه ديته جوړ نه شو د افسوس په طور ئې او ويل: چې مال رانه هم لاړو او شرمنده هم شوم ، رسول عليه السلام ورته جواب ورکړو چې ستا بيزے دې هم تاته پاتې وي او را روان شو ترينه ، دلته ابوبکر رضي الله عنه او عمر رضي الله عنه د نبي عليه السلام د کتلو دپاره را وتل وو چې رسول عليه السلام ته څوک تکليف ونه رسوي. دوى چې په واپسئ کښې رسول عليه السلام وليدلو ؛ نو ورته ئې او ويل: اے د الله رسوله ته ولې يواځې را وتلے ئې دې طرف ته خو رکانه پهلوان وسړى هسى نه چې په تکليف دې کړى ، نبي عليه السلام ورته توله قصه واوروله دوى خوشحاله شو. «الجامع الصحيح للسنن والمسانيد: ۱۵/ ۲۱۲» عَنْ اِبْنِ عَبَّاسٍ رضى الله عنهما.

کس چې د دغه مدعی د نبوت په حق کښې عقیده د حقیت لری یا د ده په کفر او ارتداد کښې شک کوی، یا ئې مؤمن، مجتهد او مجدد گنړی یا ئې تعبیداری کوی دغه کس هم کافر، مرتد او جهنمی دے. د قرآن کریم د ۱۰۰ نه زیات آیاتونه داسی دی چې صراحتًا یا اشارةً، کنایةً د عقیده ختم نبوت تائید او تصدیق کوی، د الله تعالی صریح وینا ده: {مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِنْ رَّسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ} ﴿الأحزاب: ۴۰﴾ **ترجمه:** ندے محمد پلار د یو کس د سړو ستاسو نه، لیکن رسول د الله تعالی دے او «سلسله د نبوت لره» ختمونکے د انبیاء دے.

پدی آیت کریمه کښې الله تعالی نبی علیه السلام ته د خاتم النبیین لقب ورکړو او اعلان ئې اوکړو چې هم دے آخری نبی دے تر قیامته به نه څوک په منصب د نبوت او نه په منصب د رسالت باندی فائز کیږی.

او نبی کریم صلی الله علیه وسلم په خپل اقوالِ مبارکه کښې هم د خام النبیین هم دغه مفهوم بیان کړے دے. د حضرت انس رضی الله عنه نه مرفوع روایت امام ترمذی نقل کړے دے: **إِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنُّبُوَّةَ قَدْ انْقَطَعَتْ فَلَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيَّ.** ﴿سنن الترمذی: ۴/ ۵۳۳﴾ د حدیث مفهوم صریح دے پدی دعوی چې نبی علیه السلام آخری نبی دے. لهذا د نبی علیه السلام نه بعد که هر څوک د نبوت دعوی اوکړی هغه به دروغجن، ملعون او د ابلیس د گنده عزائمُ ترجمان وی، او په هر مسلمان به د ده قتل حلال وی. بلکه رسول علیه السلام دی مسئلے له دومره اهمیت ورکړے دے چې د مدعینُ د نبوت صرف نشاندیهی نه بلکه د دوی تعداد ئې خودلے دے، امام ترمذی رحمة الله علیه په روایت د حضرت ثوبان رضی الله عنه اورد حدیث نقل کړے دے د هغی په آخر کښې دی: **إنه سيكونُ فى أُمّتى كذّابون ثلاثون، كلّهُمْ يزعُم أنه نبيٌّ، وأنا خاتَمُ النبيين لا نبيَّ بعدى** ﴿سنن ابی داود: ۶/ ۳۰۶﴾ د ختم نبوت عقیده داسی **متفق علیها** او بے غباره عقیده چې د نبی علیه السلام په دور کښې مسیلمه د نبوت دعوی اوکړه با وجود د دی چې د نبی علیه السلام نبوت ئې تسلیم کړے وو خو بیا هم نبی علیه السلام د هغی په کذب کښې معمولی د تأمل او سوچ مظاهره نده کړی، او نه صحابه کرامُ څه سُستی کړی ده بلکه د ابوبکر رضی الله عنه په دور خلافت کښې ئې دغه کافر جهنم ته ورسولو او روسته خلقو ته ئې پل کیخودلو چې د مدعی د نبوت انجام هم دغه دے.

د دی سره د مسلمانانو به دا عقیده هم وی چې د نبی علیه السلام بعثت عام دے په مخ د زمکے چې څومره انسانان دی هر قوم او هرے طبقے د انسانیت ته بلکه د انسانیت نه اخوا طبقے د جناتُ ته هم دغه نبی مبعوث دے او د ده شریعت چې کامل او مکمل شریعت دے ټول ادیان او مذاهب منسوخ کړی دی. لهذا د نصرانیانُ دا عقیده چې نبی علیه السلام صرف عربو ته مبعوث شوے دے باطل او منکرت عقیده ده.

قوله: فان قيل قد ورد: حاصل داعتراض دا دے چې تا دعوی د ختم نبوت اوکړه حلانکه په صحیح احادیثُ سره نزول دعیسی علیه السلام ثابت دے او دا هم چې د هغه نبوت به برقرار وی؛ نو نبی علیه السلام څنګه خاتم النبیین شو؟

قوله: قلنا نعم لكنه: جواب دا دے چې د نزول د عیسی علیه السلام د ختم نبوت سره هیڅ قسم تعارض او منافات نشته؛ ځکه چې د ختم نبوت مقصد دا دے چې د نبی علیه السلام نه به روسته بل نبی نه پیدا کیږی چې هغی ته نوے شریعت ورکړے شی او شریعت محمدی منسوخ شی، پاتی شو عیسی علیه السلام نو د هغی پیدایش خو مخکښې شوے دے او هم د هغه وخت نه نبی دے او نبوت ئې

سلب شوے ندے ، او کله ئی چې نزول وشي ؛ نو مستقل شریعت به د هغی نه وی بلکه د شریعت محمدی تابع به وی او هم پدی به فیصلے کوی.

قوله: ثم الاصح: پدی عبارت شارح رحمۃ اللہ علیہ یو مسئلے اختلافیه ته اشاره کوی چې د امامت د مهدی او عیسی علیہ السلام سره ئی تعلقه ده ، دلته شارح رحمۃ اللہ علیہ دعوی اوکړه چې اصح دا ده چې امامت به عیسی علیہ السلام کوی ، عقلی دلیل ئی دا دے چې عیسی علیہ السلام افضل دے ؛ ځکه چې نبی دے او امامت د افضل حق دے ، او نقلی دلیل د دی دپاره روایت د مسلم شریف دے: **فَبَيْنَمَا هُمْ يُعِدُّونَ لِلْقِتَالِ ، يُسَوُّونَ الصُّفُوفَ ، إِذْ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ ، فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ، فَأَمَّهُمْ** ﴿صحیح مسلم :۸/ ۱۷۵﴾ ، د جمهورو رائی دا ده چې امامت به امام مهدی کوی ، دلیل د دوی دپاره عام روایات دی چې په هغی کښې د مهدی د امامت تذکره ده او د دی سره د عیسی علیہ السلام انکار د امامت نه ذکر دے اعزاز د دی امت دپاره لکه په دغه مسلم شریف کښې بل روایت دے: **فَيَنْزِلُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ، فَيَقُولُ أَمِيرُهُمْ : تَعَالَ صَلِّ لَنَا ، فَيَقُولُ : لَا ، إِنَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ أُمَرَاءُ تَكْرِمَةَ اللهِ هٰذِهِ الْأُمَّةَ.** ﴿صحیح مسلم :۱/ ۹۵﴾ قول فیصل دا دے چې د یو مونځ امامت به عیسی علیہ السلام اوکړی ، او بیا د باقی مونځونو امامت به امام مهدی کوی **اعزازًا و تکریمًا لهذه الامة.** ځکه پدی باره کښې روایات حد د تواتر ته رسیدلی دی چې امامت به امام مهدی کوی ، او د شارح رحمۃ اللہ علیہ دعوی د «**الاصح**» صحیح نده ، ده چې کوم عقلی دلیل ذکر کړے دے دغه هم کمزورے دے ؛ ځکه چې دا مسئله د سمعیاتُ ده پدیکښې دلیل نقلی چلیږی او مونږه مخکښې واضح کړه چې د امامت د امام مهدی دلائل حد تواتر ته رسیدلی دی. والله اعلم.

بَيَانُ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ

﴿وَقَدْ رُوِيَ بَيَانُ عَدَدِهِمْ فِيْ بَعْضِ الْأَحَادِيْثِ﴾ عَلٰى مَا رُوِيَ اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ وَ أَرْبَعٌ وَّعِشْرُوْنَ أَلْفًا. وَفِيْ رِوَايَةٍ مِائَتَا أَلْفٍ وَ أَرْبَعٌ وَّعِشْرُوْنَ أَلْفًا. ﴿وَ الْأَوْلٰى أَنْ لَا يُقْتَصَرَ عَلٰى عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللهُ تَعَالٰى: مِنْهُمْ مَّنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّنْ لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ. وَلَا يُؤْمَنُ فِيْ ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يَّدْخُلَ فِيْهِمْ مَنْ لَّيْسَ مِنْهُمْ﴾ إِنْ ذُكِرَ عَدَدٌ أَكْثَرُ مِنْ عَدَدِهِمْ ﴿أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيْهِمْ﴾ إِنْ ذُكِرَ أَقَلُّ مِنْ عَدَدِهِمْ. يَعْنِيْ أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلٰى تَقْدِيْرِ اشْتِمَالِهِ عَلٰى جَمِيْعِ الشَّرَائِطِ الْمَذْكُوْرَةِ فِيْ أُصُوْلِ الْفِقْهِ لَا يُفِيْدُ إِلَّا الظَّنَّ وَلَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِيْ بَابِ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ خُصُوْصًا إِذَا اشْتَمَلَ عَلَى اخْتِلَافِ رِوَايَةٍ وَكَانَ الْقَوْلُ بِمُوْجَبِهِ مِمَّا يُفْضِيْ إِلٰى مُخَالَفَةِ ظَاهِرِ الْكِتَابِ وَ هُوَ أَنَّ بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ لَمْ يُذْكَرْ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَ يَحْتَمِلُ مُخَالَفَةَ الْوَاقِعِ وَ هُوَ عَدُّ النَّبِيِّ مِنْ غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ أَوْ غَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلٰى أَنَّ اسْمَ الْعَدَدِ خَاصٌّ فِيْ مَدْلُوْلِهِ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنُّقْصَانَ. **ترجمه:** او نقل شوے دے بیان د شمیره د انبیاء په بعض احادیث کښې ، لکه چې مروی دی چې د نبی علیہ السلام نه تپوس وشو د تعداد د انبیاء ، پس ده او ویل: چې یو لاک څلیریش زره دی ، او په یو روایت کښې چې دوه لکه څلیریش زره دی ، او اولی دا ده چې اقتصار ونکړے شی د یو عدد په بیان کښې ؛ ځکه چې

وېلي دي الله تعالی: ځيني د دوينه مونږه بيان کړي دي تاته او ځيني د دوينه مونږه ندي بيان کړي تاته. او امن نه شي راتلې په ذکر کولو د عدد د دوی کښې د دي خبرې نه چې داخل شي په دوی کښې داسې څوک چې نه وي د دوينه. که چرته ذکر کړے شي عدد زيات د عدد د دوينه، او يا او وېستلے شي د دوينه هغه څوک چې وي د دوينه که ذکر کړے شي عدد چې کم وي د عدد د دوينه، يعني بالفرض و التقدير که خبر واحد په ټول هغه شرائط چې په اصول فقه کښې ذکر دي مشتمل وي، نه فائده کوي مګر ظن لره، او هيڅ اعتبار نشته ظن لره په باب د اعتقاداتُ کښې، خاص طور چې کله مشتمل وي دا په اختلاف د روايت باندې، او وي وينا په موجب د دي باندې داسې چې مفضي کيږي مخالفت ته د ظاهر د کتاب الله نه، او هغه دا چې بعض انبيآء کرام ندي بيان شوي نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ته، او احتمال د مخالفت د واقع هم لري او هغه دا چې شميرل د نبي دي د غير انبيآء نه يا شميرل د غير نبي دي د انبيآء نه بنا پدي چې اسم عدد داسې اسم دے چې خاص دے په خپل مدلول پوري احتمال د زيادت او نقصان نه لري.

تَشْرِيْح: ربط: غرض د ماتن رحمة الله عليه پدي عبارت سره شپږمه خبره ذکر کوي د مسئلة الرسالة مطابق چې تعداد د انبيآء دے. حاصل ئې دا دے چې د انبيآء خاص متعين تعداد صرف يو الله تعالی ته معلوم دے، او رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته د دي بيان ندے شوے، اوس که خاص متعين تعداد مونږه مقرر کړو؛ نو کيدے شي دغه تعداد په نفس الامر کښې کم يا زيات وي، په دواړو صورتونو کښې به نقصان دا وشي چې يا به بعض پيغمبران د انبيآء د فهرست نه خارج شي، او يا به بعض داسې څوک چې نبي نه وي او د انبيآء په فهرست کښې داخل شي. اوس يو نبي د انبيآء نه وېستل يا په انبيآء کښې غير نبي داخلول دواړه خبرې د خطرې دي.

قوله: يعنى ان خبر الواحد: غرض د شارح رحمة الله عليه د متن وضاحت کوي په عمده او اصولي طريقے سره. حاصل ئې دا دے چې دا مسئله د عقائدُ سره تعلق ساتي بل طرف ته تعداد د انبيآء په خبر واحد سره بيان شوے دے، او په خبر واحد کښې چې د صحت ټول شرائط موجود شي کوم چې په اصول فقه کښې بيان شوي دي (۱)؛ نو بيا هم افاده د يقين نه کوي بلکه افاده د ظن کوي او په باب د اعتقاداتُ کښې ظنيات نه چليږي؛ ځکه عقيده وائې مضبوطے خبرې ته لهذا د دي د اثبات دپاره به هم مضبوط او قوي دليل پکار وي. لهذا د جمهورُ فقهاء په نيز باندې هغه خبر واحد چې په شرائط پوره وي په فروعي مسائلُ کښې حجت دے خو په باب د عقائدُ کښې حجت نه شي جوړيدلے البته روافض دي لره په باب د عقائدُ کښې هم حجت مني.

دويم دا چې تعداد د انبيآء په کوم خبر واحد سره ثابت دے هغه ځائله د اختلاف د روايت ښکار دے، په يو روايت کښې دغه تعداد ۱۲۴۰۰۰ دے، او په بل روايت کښې ۲۲۴۰۰۰ ذکر دے. د ابوذر رضي الله عنه روايت دے اورد حديث دے د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ده تپوس کړے دے: **يَا رَسُوْلَ الله، كَمْ وَفَاءُ عِدَّةِ الْأَنْبِيَاءُ؟ قَالَ: مِائَةُ أَلْفٍ، وَأَرْبَعَةٌ وَعِشْرُوْنَ أَلْفًا.** ﴿الجامع الصحيح للسنن والمسانيد: ۱/ ۳۹۶﴾ او رواية د «مِتَّا أَلْفٍ» هم شته، او په روايت د امام مسند احمد رحمة الله عليه او مستدرک کښې د انبيآء تعداد ۱۰۰۰ يا څه دپاره زر ذکر دے: **قَالَ رَسُوْلُ الله** صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **إِنِّى خَاتَمُ أَلْفِ نَبِيٍّ، أَوْ أَكْثَرَ.** ﴿مسند احمد: ٤/ ۲۳۵٤﴾ او په

---

(۱).. شروط الاخذ بخبر الواحد عند سادات الحنفية ما يلى: ﴿۱﴾.. ان لا يكون الخبر فيما تعم به البلوى. و لذلک ردوا حديث نقض الوضوء من مس الذكر لانه مما تعم به البلوى. ﴿۲﴾.. ان لا يعمل الراوى بخلاف ما رواه؛ لان مخالفة عمل الراوى ليس الا لانه عثر على دليل قاطع ناسخ لما رواه، او علم بوجود علة تمنع العمل به. و لذلک رد الاحناف حديث الغسل سبعا من ولوغ الكلب فقد رواه ابو هريرة رضي الله عنه و خالف عنه وقال يغسل من ولوغه ثلث مرات. ﴿۳﴾.. أن يوافق القياس فيما اذا كان راويه غير معروف فى الفقه و الاجتهاد او كان مجهولا ويعنون بالمجهول من لم تطل صحبته لرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و لذلک رد الاحناف «حديث المصراة» لان الخراج بالضمان. والله اعلم.

مسند د ابو يعلى رحمه الله کښې دغه تعداد اته لکه بيان شوے دے: عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَعَثَ اللهُ ثَمَانِيَةَ آلَافِ نَبِيٍّ: أَرْبَعَةَ آلَافٍ إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَأَرْبَعَةَ آلَافٍ إِلَى سَائِرِ النَّاسِ ﴿مسند أبي يعلى الموصلي: ٧/ ١٥٩﴾ او دا ټول روايات کمزوري دي.

دريم دا چې تعين د تعداد د واقع او خارج نه هم خلاف ده؛ ځکه چې که په متعين تعداد يقين اوکړے شي او په نفس الامر کښې دغه تعداد کم وي؛ نو بعض هغه انسانان چې په نفس الامر کښې انبياء دي غير انبياء به شي، او که دغه تعداد په نفس الامر کښې زيات وي؛ نو بعض غير انبياء به د انبياء نه شمار شي و هذا باطل.

څلورم دا چې يقين کول په يو متعين تعداد باندې د ظاهر د کتاب الله نه هم خلاف دي؛ ځکه کتاب الله خو وائي: {وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ} ﴿غافر: ٧٨﴾ او خبر واحد چې د ظاهر د کتاب الله نه خلاف وي؛ نو هغه قابل عمل نه دے، او نه به د صحت د حديث د پاره تاويل په ظاهر د کتاب الله کښې کولے شي لکه د بعض جُهّالُ دا عادت دے.

حقه خبره دا ده چې په يو متعين تعداد يقين ونکړے شي؛ ځکه چې په قرآن کښې صرف د ٢٥ انبياء نمونه ذکر دي چې ١٨ په سورة انعام کښې په يو ځل ذکر دي او هغه دا دي: ابراهيم، اسحاق، يعقوب، نوح، داؤد، سليمان، ايوب، يوسف، موسى، هارون، زکريا، يحيى، عيسى، الياس، اسماعيل يسع، يونس، لوط. صلوة الله عليهم اجمعين (١) او بقيه انبياء ٧ انبياء په مختلف سورتونو کښې ذکر دي چې هغه: آدم، هود، صالح، شعيب، ادريس، ذو الکفل او محمد صلوة الله عليهم اجمعين دي.

بيا پدې ٢٥ انبياء کرام کښې څلور عرب دي څنګه چې په مرفوع روايت د ابوذر رضي الله عنه کښې دي حديث صحيح د ابن حبان نقل کړے دے: «منهم أربعةٌ من العربِ هُودٌ و صَالِحٌ و شُعَيبٌ و نَبِيُّكَ يا أبَاذرٍّ» باقي غير عرب دي.

او بعض انبياء کرام هغه دي چې په قرآن کريم کښې ندي ذکر شوي البته په سنت مطهره کښې د هغوي اسماء شته لکه: شيث عَلَيْهِ السَّلَامُ، يوشع بن نون عَلَيْهِ السَّلَامُ و غيره شو. او څلور کسان داسې دي چې په قرآن کريم کښې ئې نمونه ذکر دي خو د هغوي په نبوت کښې د علماء اختلاف دے. هغه دا دي: «خضر، لقمان، ذوالقرنين، تبع» خو راجح دا ده چې ذوالقرنين او تُبَّع پيغمبران ندي؛ ځکه په مستدرک د حاکم کښې روايت دے رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائي: «ما أدرى أتبعٌ نبيًّا أم لا، و ما أدرى أذالقرنين نبيًّا أم لا» او دغه شان لقمان عَلَيْهِ السَّلَامُ هم نبي ندے لکه صاحب د أمالي وائي شعـــر:

وَ ذُو الْقَرْنَيْنِ لَمْ يُعْرَفْ نَبِيًّا كَذَا لُقْمَانَ فَاحْذَرْ عَنْ جِدَالِ

او هر چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ دے نو دے پيغمبر دے؛ ځکه چې الله تعالى د ده په باره کښې فرمائي: {فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا} ﴿الکهف: ٦٥﴾ مراد د «رَحْمَةً، عِلْمًا» نه نبوت دے. او په آخر د قصه کښې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائي: {وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي} ﴿الکهف: ٨٢﴾ يعنى دا کارونه ما د ځان نه ندی کړی بلکه دا ټول ما د وحی په ذريعه اوکړه. والله اعلم و علمه اتم.

---

(١).. {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (٨٣) وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَارُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٤) وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ (٨٥) وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ} [الأنعام: ٨٣ - ٨٦]

عَمَلُ الْاَنْبِيَآءِ

﴿وَكُلُّهُمْ كَانُوْا مُخْبِرِيْنَ مُبَلِّغِيْنَ عَنِ اللهِ تَعَالىٰ﴾ لِاَنَّ هٰذَا مَعْنَى النُّبُوَّةِ وَ الرِّسَالَةِ ﴿صَادِقِيْنَ نَاصِحِيْنَ﴾ لِلْخَلْقِ لِئَلَّا تَبْطُلَ فَائِدَةُ الْبِعْثَةِ وَ الرِّسَالَةِ ، وَفِيْ هٰذَا اِشَارَةٌ اِلىٰ اَنَّ الْاَنْبِيَآءَ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكَذِبِ خُصُوْصًا فِيْمَا يَتَعَلَّقُ بِاَمْرِ الشَّرَائِعِ وَتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَ اِرْشَادِ الْاُمَّةِ ، اَمَّا عَمَدًا فَبِالْاَجْمَاعِ وَ اَمَّا سَهْوًا فَعِنْدَ الْاَكْثَرِيْنَ ، وَ فِيْ عِصْمَتِهِمْ عَنْ سَائِرِ الذُّنُوْبِ تَفْصِيْلٌ ، وَ هُوَ اَنَّهُمْ مَعْصُوْمُوْنَ عَنِ الْكُفْرِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَ بَعْدَهُ بِالْاِجْمَاعِ وَكَذَا عَنْ تَعَمُّدِ الْكَبَائِرِ عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِّلْحَشْوِيَّةِ ، وَاِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّ اِمْتِنَاعَهُ بِدَلِيْلِ السَّمْعِ اَوِ الْعَقْلِ ، اَمَّا سَهْوًا فَجَوَّزَهُ الْاَكْثَرُوْنَ. اَمَّا الصَّغَائِرُ فَيَجُوْزُ عَمَدًا عِنْدَ الْجُمْهُوْرِ خِلَافًا لِّلْجُبَائِيِّ وَاَتْبَاعِهٖ وَيَجُوْزُ سَهْوًا بِالْاِتِّفَاقِ اِلَّا مَا يَدُلُّ عَلَى الْخِسَّةِ كَسَرِقَةِ لُقْمَةٍ وَ التَّطْفِيْفِ بِحَبَّةٍ ، لٰكِنَّ الْمُحَقِّقِيْنَ اشْتَرَطُوْا اَنْ يُّنَبَّهُوْا عَلَيْهِ فَيَنْتَهُوْا عَنْهُ هٰذَا كُلُّهُ بَعْدَ الْوَحْيِ ، وَ اَمَّا قَبْلَهُ فَلَا دَلِيْلَ عَلىٰ اِمْتِنَاعِ صُدُوْرِ الْكَبِيْرَةِ ، وَذَهَبَتِ الْمُعْتَزِلَةُ اِلىٰ اِمْتِنَاعِهَا لِاَنَّهَا تُوْجِبُ النَّفْرَةَ الْمَانِعَةَ عَنْ اِتِّبَاعِهِمْ فَتَفُوْتُ مَصْلَحَةُ الْبِعْثَةِ. وَ الْحَقُّ مَنْعُ مَا يُوْجِبُ النَّفْرَةَ كَعُهْرِ الْاُمَّهَاتِ وَ الْفُجُوْرُ وَ الصَّغَائِرُ الدَّالَّةُ عَلَى الْخِسَّةِ ، وَمَنَعَتِ الشِّيْعَةُ صُدُوْرَ الصَّغِيْرَةِ وَ الْكَبِيْرَةِ قَبْلَ الْوَحْيِ وَ بَعْدَهُ لٰكِنَّهُمْ جَوَّزُوْا اِظْهَارَ الْكُفْرِ تَقِيَّةً. اِذَا تَقَرَّرَ هٰذَا فَمَا نُقِلَ عَنِ الْاَنْبِيَآءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِمَّا يُشْعِرُ بِكِذْبٍ اَوْ مَعْصِيَةٍ فَمَا كَانَ مَنْقُوْلًا بِطَرِيْقِ الْاٰحَادِ فَمَرْدُوْدٌ وَمَا كَانَ بِطَرِيْقِ التَّوَاتُرِ فَمَصْرُوْفٌ عَنْ ظَاهِرِهٖ اِنْ اَمْكَنَ وَ اِلَّا فَمَحْمُوْلٌ عَلىٰ تَرْكِ الْاَوْلىٰ اَوْكَوْنِهٖ قَبْلَ الْبِعْثَةِ وَتَفْصِيْلُ ذٰلِكَ فِي الْكُتُبِ الْمَبْسُوْطَةِ. ترجمه: او ټول انبيآء كرام وو خبر وركوونكي او رسوونكي د الله تعالى د طرف نه ؛ ځكه چې دا معنى د رسالت او نبوت ده. رښتوني او خير خواهي كوونكي د مخلوق وو ؛ د دې دپاره چې باطله نه شي فائده د بعثت او رسالت ، او په دېكښې اشاره ده دېته چې انبيآء كرام معصوم دي د دروغو نه خاص طور په هغه څه كښې چې متعلق وي د احكام شرعيه او د تبليغ د احكام او د خودنې د امت سره. هر چې دې قصدًا ؛ نو په اجماع د امت سره دوي معصوم دي ، او هر چې سهوًا دي ؛ نو په نيز د اكثرُ باندې معصوم دي ، او په معصوم كيدلو د دوي كښې د عامُ ګناهونو نه تفصيل دے. او هغه دا چې دوي معصوم دي د كفر نه مخكښې د وحې نه او پس د وحې نه په اجماع سره ، او دغه شان د قصدًا ارتكاب د كبائرُ نه هم په نيز د جمهورُ باندې معصوم دي خلاف ثابت دے حشويه ډلې لره ، البته اختلاف صرف پدېكښې دے چې امتناع د دې په دليل سمعي ، نقلي سره ده او كه په عقل سره ده. او هر چې سهوًا ارتكاب د كبائرُ دے ؛ نو جائز ، ممكن كړې دي دے لره اكثرُ. هر چې ارتكاب د صغائرُ دے ؛ نو ممكن دے قصدًا په نيز د جمهورُ باندې خلاف ثابت دے جُبائي او متبعينُ د ده لره ، البته هغه چې دلالت كوي په كمزوري خوي باندې لكه غلا كول د يوے نوړئ او كمے كول په يوه دانه كښې ، ليكن محققينُ شرط لګولے دے چې دوېته به تنبيه وركولے شي په دغه باندې پس دوي به منع كيږي د هغې نه ، دا ټول تفصيل د وحې نه روسته دے ، او هر چې مخكښې د وحې نه دے ؛ نو نشته دے څه دليل په امتناع د صدور د كبيرے باندې ، او تګ كړے دے معتزلو امتناع د دېته ؛ ځكه چې دا واجبوي نفرت لره چې مانع ګرځي د اِتباع د دوينه پس فوت كيږي بدې سره مصلحت د بعثت ، او حقه دا ده چې منع دي هغه ګناهونه چې واجبوي نفرت لره لكه زنا كول د ميندو سره او بد كاري كول او صغائر هغه چې دلالت كوي په بے كارتيا باندې. او مَنعُ كړې ده شيعګانو صدور د صغيرے او كبيرے مخكښې د وحې او پس د وحې نه ، ليكن دوي جائز ګڼړلے دے ظاهرول د كفر د تَقِيَّه په طور باندې. كله چې ثابت شو دا تفصيل ؛ نو هغه چې نقل شوي دي د انبيآء كرامُ نه داسې څه چې خبردارے وركوي په دروغو او په ګناه باندې ؛ نو پس هغه چې منقول دي په طريقے د اخبارِ احادُ سره پس هغه مردود دي ، او هغه چې منقول دي په تواتر سره پس هغه به اړولے شي د ظاهر نه كه ممكن وه ، او كه نه وي ؛ نو هغه به محمول وي په ترک د اَولى باندې ، او يا به وي مخكښې د بعثت نه ، او تفصيل د دې په اوږدو كتابونو كښې دے.

تَشْرِيْح: ربط: ماتن رحمة الله علیه ومه/۷ خبره د مسئلة الرسالة ذکر کوی چې عمل او ډیوټی د انبیآء ده.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه: ﴿۱﴾.. د دی دعوی دپاره به دلیل ذکر کړی **«لان هذا/ لئلا تبطل»** سره. ﴿۲﴾.. مسئلة د عصمة الانبیآء به ذکر کړی **«و فی هذا اشارة»** سره.

قوله: لان هذا: دا د اولے خبری دلیل دے چې انبیآء مخبرین او مبلغین پدی وجه دی چې د **«نبی»** معنی ده «پیغامبر» یعنی پیغام رسوونکے. او د **«رسول»** معنی ده «فرستاده شده» یعنی لیګلے شوے د دی دپاره چې د یو خبره بل ته ورسوی. لکه مخکښې ئې تفصیل شوے دے.

مَسْئَلَةُ عِصْمَةِ الْأَنْبِيَاءِ

قوله: و فی هذا اشارة الی: شارح رحمة الله علیه په باره د عصمة الانبیآء کښې مختلف مذاهب او اقوال بیان کړی دی، حاصل ئې دا دے چې انبیآء کرام د دروغ ویلو نه په تبلیغ د احکام کښې منزه دی، بیا په نفی د تعمد الکذب خو اجماع د امت ده او هر چې سهوا دروغ وینا ده؛ نو د متکلمین رائې دا ده چې دوی پدیکښې هم معصوم دی. بلکه قاضی عیاض رحمة الله علیه په عصمة عن الکذب د انبیآء کرام قول کړے دے مطلقا، یعنی دوی د دروغ د وینا نه منزه دی په تبلیغ د احکام کښې هم او په علاوه امورو دنیویه عادیه کښې هم، چې نه ترینه کذب عمدا واقع کیږی او نه سهوا خطأ؛ ځکه چې دروغجن کس په هیڅ صورت کښې هم قابل اعتماد نه وی، لهذا دروغ رکاوټ دے په اتباع د انبیآء کښې او دا د حکمة د ارسال الرسل سره منافی خبره ده.

پاتی شو د کذب نه علاوه نور معاصی؛ نو دغه علاوه ګناهونه په دوه قسمه دی: کبائر، صغائر، بیا هر یو د دی دوارو نه به یا عمدً وی یا سهوًا، قبل النبوة به وی یا بعد النبوة. دا لوئ مبحث دے شارح رحمة الله علیه د هغی تفصیل رانقل کړے دے چې د معنی نه واضح دے. (۱)

---

(۱).. مناسب ده چې اول د **«عصمة»** معنی لغوی او اصطلاحی معلومه کړو پس د هغی نه مسئله د عصمة الانبیآء واضح کړو. **«عصمة»** د باب د ضرب نه په لغت کښې په معنی د حفاظت، مجاز **«منع»** او نیولو **«إمساک»** سره راځی. قرآن کریم کښې په دوارو معنو سره مستعمل دے. په واقعه د نوح علیه السلام کښې چې ده خپل ځوی کنعان ته وینا وکړه: **{لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللهِ}** ﴿هود: ۴۳﴾ پدیکښې اوله معنی مراد ده. او **{وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيْعًا}** ﴿آل عمران: ۱۰۳﴾ کښې دویمه معنی مراد ده. په قرآن کښې لفظ د **«عصمة»** د خپلو مشتقات سره دیارلس ځله مستعمل دے.

په معنی اصطلاحی د **«عصمة»** کښې مختلف تعبیرات دی. محققین وائې: **«هی لُطفٌ من الله یفعله الله تعالی بالمکلف بحیث تمنع منه وقوع المعصیة و ترک الطاعة مع قدرته علیهما»** او دی شارح تفتازانی رحمة الله علیه روسته په **«مسئلة الامامة»** کښې تعریف کړے دے **«هی لطفٌ من الله تعالی یحمله علی فعل الخیر ویزجره عن الشر مع الاختیار تحقیقا للابتلاء»** د دوارو تعریفونو مقصد یو دے چې دا د الله تعالی د طرف نه د پاک بنده **«نبی»** سره یوه مهربانی ده چې خیر طرف ته ئې توجه پیدا کړی او د شر نه ئې محفوظ کړی، سره د قدرت د عبد نه په شر باندی، یعنی طاقت د ګناه ئې وی خو الله تعالی ئې محفوظ ساتی د دی دپاره چې امتحان او ازمائش بر قرار باقی شی ددی دپاره چې درجات ئې او چت شی. مقصود پدی تعریف سره رد کول دی په هغه خلقو چې هغوی تعریف د عصمت کړے دے پدی الفاظ سره: **«انها خاصیة فی نفس الشخص او فی بدنه یمتنع بسببها صدور الذنب عنه»** یعنی دا یو خاصیت او خصلت دے په نفس یا بدن د عبد کښې چې د دی په وجه ترینه صادریدل د ګناه ممنوع او محال وګرځوی» دا تعریف ځکه غلط او باطل دے چې که د نبی نه صدور د ګناه محال او ممنوع شی؛ نو بیا خو نبی په ترک د ذنب باندی مستحق د مدح فی الدنیا او مستحق د ثواب فی العقبی نه شی ګرځیدلے؛ ځکه چې کوم شی محال وی د هغی په ترک سره نه بنده د تعریف مستحق ګرځی او نه د ثواب؛ ځکه چې کول د ده په قدرت او اختیار کښې نشته او استحقاق د مدح او ثواب په اختیاری امورو کښې وی نه په غیر اختیاری کښې.

پس د دینه شارح رحمه الله په مسئله د عصمة الانبیآء کښې مختلف مذاهب او اقوال ذکر کړی دی. مونږه به د دی تفصیل په سهل انداز کښې اوکړو چې مسئله واضح شی. اولاً دا چې د اهل السنة والجماعة اجماعی مسلک دا دے چې "عصمة" یعنی معصوم کیدل د معاصی نه خاصیت د انبیآء دے ، یعنی په انسانانو کښې علاوه د انبیآء نه هیڅ څوک معصوم نه شی کیدے لهذا عام مسلمانان ، اولیآء ، صلحآء ، خلفآء ، انمه حقه چې صحابه کرام هم معصوم ندی. خلاف ثابت دے روافض لره هغوی وائی چې څنګه انبیآء معصوم دی ؛ نو دولس إمامان هم معصوم دی. په دوی باندی روسته به خپل ځائی رد را روان دے.

إختِلَافُ العُلَمَآءِ فِي عِصمَةِ الأَنبِيَآءِ

د عصمة الانبیآء متعلق د علمآء مختلفے رائی او اقوال دی.

۱ـ د حشویه ډلے رائی دا ده چې د انبیآء کرامُ نه عمدًا صدور د کبیره جائز دے.

۲ـ د اکثر معتزله وائی: چې د انبیآء کرام نه عمدًا صدور د کبائرُ ناجائز دے او د صغائرُ صدور ترینه عمدًا جائز دے ، البته د هغه صغیره صدور ترینه جائز ندے چې خلق ترینه نفرت کوی.

۳ـ جُبائی او د هغه متبعین وائی: چې عمدًا خو صدور د کبائرُ او صغائرُ جائز ندے البته تاویلًا د دواړو صدور جائز دے.

۴ـ د بعض الناس رائی دا ده چې د انبیآء کرام نه عمدًا بالکل صدور د ګناه جائز ندے البته سهوًا او خطأً ترینه صدور کیدے شی او پدی باندی د دوی مؤاخذه هم کیږی.

۵ـ د روافض مذهب دا دے چې انبیآء کرام مکمل طور قبل النبوة و بعده معصوم دی د کبائرُ صغائرُ نه البته تقیةً اختیار د کفر کولے شی. ﴿تفسیر کبیر: ۱/ ۳۰۱﴾

۶ـ مذهب د فقهآء اربعه دے یعنی امام ابوحنیفة ، امام مالک ، امام شافعی ، امام احمد بن حنبل **رحمهم الله تعالی.** دوی وائی چې انبیآء کرام قبل النبوة و بعده معصوم دی د کبائرُ او صغائرُ دواړو نه ؛ ځکه چې مونږه ته حکم شوے دے د دی چې مونږه د انبیاء کرام د اقوالُ او افعالُ ، سیرت او صورت ، د عاداتُ اتباع او اطاعت اوکړو ، او دا حکم مطلق دے څه استثنآء پکښې نشته ، اوس که مونږه د انبیآء کرام نه وقوع د صغائرُ جائز کړو ؛ نو بیا خو د دوی اقتدا مطلقًا ممکن نه شوه ؛ پدی وجه چې دا پته به مونږه ته نه لګی چې دا فعل د نبی مستحب یا مباح دے او که ممنع دے ، دغه شان سنت دے یا معصیت دے ؛ ځکه د انبیآء په افعال کښې د دی وضاحت او بیلتون خو شوے ندے لهذا د نبی اتباع هم صحیح نه شوه. **﴿الجامع لاحکام القرآن تفسیر قرطبی: ۱/۲۹۱﴾**

۷ـ بعض محققین لکه امام رازی رحمه الله په تفسیر کبیر کښې وائی: چې د انبیآء کرام نه په زمانه د نبوت کښې یقینًا چې هیڅ قسم ګناه نه صادریږی نه کبیره او نه صغیره. د علامه تفتازانی رحمه الله رائی په **"شرح المقاصد"** کښې دا ده چې دانبیآء کرام نه پس د اعلان د نبوت نه صدور د کبیره مطلقًا ناجائز او صدور د صغیره ترینه عمدًا ناجائز ده ، البته سهوًا ترینه صغائر صادریږی خو نه په صغائرُ اصرار کوی او نه پری برقرار پاتی کیدے شی بلکه تنبیه پری ورکولے شی. او تقریبا دا رائی د میر سید سند الشریف جرجانی الحنفی رحمه الله هم ده په **"شرح المواقف"** کښې.

۸ـ جمهور علمآء فرمائی: چې د انبیآء کرامُ په اعتبار د عصمت سره دوه حاله دی. ۱ـ **"العصمة فی تبلیغ الدین و الاحکام"** ۲ـ **"العصمة من الاخطاء البشرية"** په حالت اولی کښې انبیآء کرام مطلقا معصوم دی پدی شان چې د الله تعالی د طرف نه چې دوی ته کوم تبلیغ حواله شوے دے په هغی کښې دوی نه څه دروغ ویلے شی او نه څه حکم د احکامُ پټولے شی ، نه په کښې د ځان نه زیادت کولے شی او نه پکښې کمے کولے شی. نه ترینه عمدًا خطاء واقع کیدے شی او نه سهوًا. نه پکښې غټه غلطی کولے شی او نه معمولی غلطی. الله تعالی خپل نبی ته فرمائی: **{ يَآ أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ }** **﴿المائدة: ۶۷﴾** او بل ځائی کښې فرمائی: **{وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ (۴۴) لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (۴۵) ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ (۴۶) فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ }** **﴿الحاقة: ۴۴ - ۴۷﴾** او په بل ځائی کښې فرمائی: **{وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ (۱) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ (۲) وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (۳) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ }** **﴿النجم: ۱ - ۴﴾** او فرمائی: **{وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ (۲۴) وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ }** **﴿التکویر: ۲۴، ۲۵﴾** مفسرین د دی آیت په تفسیر کښې فرمائی: **"و ما هو علی ما اوحی الله الیه بشحیح ، یکتم بعضه ، بل هو ﷺ امین اهل السمآء و امین اهل الارض الذی بلغ رسالات ربه البلاغ المبین ، فلم یشح بشیء منه عن غنی ولا فقیر ، و لارئیس و لا مرؤوس ، و لا ذکر و لا انثی ، ولا حضری و لا بدوی"** هم دغه وجه ده چې الله تعالی داسې امت ته د ده بعثت اوکړو چې امیان وو او اجهل الجهلآء وو ، بیا تر هغه وخته پوری ترینه رخصت نه شو تر څو ئې چې پکښې علمآء ربانیین ، صلحآء ، اتقیآء ، بلغآء او ابدال جوړ نکړه. پس دا عقیده ضروریه شوه چې د عامُ انبیآء کرام نه او خصوصا د نبی علیه السلام نه په امر د تبلیغ کښې هیڅ قسم خطاء نه شی واقع کیدے. بلکه الله تعالی پخپله د دی دمداری اغستی ده چې کوم څه تاته او ویلے شی د هغی جمع او حفاظت زمونږه په ذمه دے فرمائی: **{لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (۱۶) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ }** **﴿القيامة: ۱۶، ۱۷﴾** او تاته د دی د ردو بدل څه اختیار نشته ، البته که څه شریعت منسوخ کول وی ؛ نو هغه د الله تعالی خوښه ده فرمائی: **{سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ (۶) إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ}** **﴿الأعلی: ۶، ۷﴾**

هر چې حالت ثانیه دے ، یعنی هغه امور چې د تبلیغ د رسالت او وحی سره ئې څه تعلقه نشته ؛ نو پدیکښې انبیآء کرام د عامو انسانانو په شان دی ، البته دا خبره ضروری ده بلکه اجماع د امت ده چې دوی د کبائرُ نه معصوم دی مطلقًا ، یعنی قبل البعثة وبعده. پاتی شوے عامے بشری کوتاهئ او سهو ؛ نو د جمهورُ علمآء په نیز باندی انبیآء کرام د دینه معصوم ندی دغه کوتاهئ ، سهو او خطاګانی ترینه واقع کیدے شی بلکه واقع شوی دی ، البته دومره ده چې په دغه کوتاهئ برقرار نه شی پاتی کیدے بلکه د تنبیه ورکولو نه روسته دوی رجوع کوی. د دی دپاره د کتاب الله

قوله: معصومون عن الكفر: یعنی انبیاء کرام د کفر نه معصوم دی قبل النبوة و بعدها باجماع الامة. لهذا د ماشوم والی نه کفر د انبیاء ممتنع او ایمان ئې واجب دے، پس بعض هغه علماء چې هغوی وینا کړی ده چې ابراهیم عَلَیْهِ السَّلَام د نبوت نه مخکښې شرک کړے وو «**نعوذ بالله**» باطل قول دے او بهتان علی الانبیاء دے.

قوله: بدليل السمع او العقل: د جمهورو اشاعرؤ رائې دا ده چې د کذب فی التبلیغ نه معصوم کیدل د انبیاء ثابت دی په دلیل عقلی سره او هغه دلیل عقلی ندے مگر معجزه ده. پاتې شو د کذب نه علاوه

او سنت وسول نه بے شمیره امثله موجود دی. مثلاً: د آدم عَلَیْهِ السَّلَام په باره کښې {وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ} ﴿طه: ١٢١﴾ راغلی دی. خو برقرار بری ندے پاتې شوے بلکه: {ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ} ﴿طه: ١٢٢﴾ یعنی الله تعالی د رجوع توفیق ورکړے دے. دغه شان موسی عَلَیْهِ السَّلَام فرمائي: {رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ} ﴿القصص: ١٦﴾ د داؤد عَلَیْهِ السَّلَام په باره کښې راځي: {فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ (٢٤) فَغَفَرْنَا لَهُ ذَٰلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ} ﴿ص: ٢٤، ٢٥﴾ بلکه نبي پاک صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ ته الله تعالی په څو مورو باندی په قرآن کریم کښې تنبیه ورکوی، یو ځائے کښې تنبیه ورکوی د بدر د قیدیانو په باره کښې فرمائي: {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٧) لَّوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ} ﴿الأنفال: ٦٧، ٦٨﴾ نبي پاک عَلَیْهِ السَّلَام د دې پخپله تشریح کړی ده په روایت د ابن العباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ باندی: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَلَمَّا أَسَرُوا الْأُسَارَى، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ: مَا تَرَوْنَ فِي هَؤُلَاءِ الْأُسَارَى؟ فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا نَبِيَّ اللهِ، هُمْ بَنُو الْعَمِّ وَالْعَشِيرَةِ، أَرَى أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُمْ فِدْيَةً فَتَكُونُ لَنَا قُوَّةً عَلَى الْكُفَّارِ، فَعَسَى اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ لِلْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا تَرَى يَا ابْنَ الْخَطَّابِ؟ قُلْتُ: لَا وَاللهِ يَا رَسُولَ اللهِ، مَا أَرَى الَّذِي رَأَى أَبُو بَكْرٍ، وَلَكِنِّي أَرَى أَنْ تُمَكِّنَّا فَنَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ، فَتُمَكِّنَ عَلِيًّا مِنْ عَقِيلٍ فَيَضْرِبَ عُنُقَهُ، وَتُمَكِّنِّي مِنْ فُلَانٍ نَسِيبًا لِعُمَرَ، فَأَضْرِبَ عُنُقَهُ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أَئِمَّةُ الْكُفْرِ وَصَنَادِيدُهَا، فَهَوِيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ، وَلَمْ يَهْوَ مَا قُلْتُ، فَلَمَّا كَانَ مِنَ الْغَدِ جِئْتُ، فَإِذَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبُو بَكْرٍ قَاعِدَيْنِ يَبْكِيَانِ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَخْبِرْنِي مِنْ أَيِّ شَيْءٍ تَبْكِي أَنْتَ وَصَاحِبُكَ؟ فَإِنْ وَجَدْتُ بُكَاءً بَكَيْتُ، وَإِنْ لَمْ أَجِدْ بُكَاءً تَبَاكَيْتُ لِبُكَائِكُمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَبْكِي لِلَّذِي عَرَضَ عَلَيَّ أَصْحَابُكَ مِنْ أَخْذِهِمُ الْفِدَاءَ، لَقَدْ عُرِضَ عَلَيَّ عَذَابُهُمْ أَدْنَى مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ، شَجَرَةٍ قَرِيبَةٍ مِنْ نَبِيِّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: {مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ} إِلَى قَوْلِهِ {فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا} فَأَحَلَّ اللهُ الْغَنِيمَةَ لَهُمْ. معلومه شوه چې د نبي پاک عَلَیْهِ السَّلَام نه په اجتهادی امورُ کښې سهو، خطاء کیدے شوه. دغه شان د روند صحابي عبد الله بن ام مکتوم رَضِيَ اللهُ عَنْهُ په باره کښې د تنبیه دپاره د سورة العبس نازیدل، او دغه شان نور نصوص د قرآن کریم نه موجود دی، او په سنت رسول صَلَّی اللهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ کښې هم صریح روایات شته چې په دنیوی او بشری امورُ کښې د انبیاء کرام او نبي عَلَیْهِ السَّلَام نه سهو او خطأ ممکن نه بلکه واقع شوی ده. د ابوهریره رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روایت دے چې نبي کریم عَلَیْهِ السَّلَام د یو نبي د انبیاء واقع بیان کړه او وی فرمایل: قَرَصَتْ نَمْلَةٌ نَبِيًّا مِنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَأَمَرَ بِقَرْيَةِ النَّمْلِ، فَأُحْرِقَتْ، فَأَوْحَى اللهُ إِلَيْهِ: أَنْ قَرَصَتْكَ نَمْلَةٌ أَحْرَقْتَ أُمَّةً مِنَ الْأُمَمِ تُسَبِّحُ. ﴿صحيح البخاري: ٤/ ٦٢﴾ ترجمه: «وچیچلو میږی یو نبي د انبیاء نه پس هغه حکم اوکړو «د سوزولو» د کلي «سوری» د میږو، پس وسوزل شو؛ نو وحی اوکړه الله تعالی ده ته دا چې ته چیچلے وې یو میږی او تا اُسوزولو یو امت د امتونو نه چې تسبیح ئې ویله»

د نبي عَلَیْهِ السَّلَام نه پخپله په امورُ دنیویه کښې خطأ واقع شوی ده لکه حدیث د انس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د دې شاهد دے چې امام مسلم نقل کړے دے: عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ، فَقَالَ: لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ قَالَ: فَخَرَجَ شِيصًا، فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ: مَا لِنَخْلِكُمْ؟ قَالُوا: قُلْتَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ. ﴿صحيح مسلم: ٧/ ٩٥﴾ ترجمه: «نبي عَلَیْهِ السَّلَام تیر شو په یو قوم باندی چې هغوی «په کجورو کښې» د تلقیح، قلم عمل کولو «د نرِ ماده ئې مؤنث ونے ته منتقل کوله» پس نبي عَلَیْهِ السَّلَام ورته او وئیل که چرته دا کار تاسو نه کولے نو خه به وے «هغوی پریخودو دا کار» راوی وائي: را اوتلے خه لګے کجورے، پس تیر شو په دوی باندی نبي عَلَیْهِ السَّلَام پس وی وئیل دوی ته: څه شوی دی کجورو ستاسو ته؟ او وئیل دوی وئیل وو تا داسې داسې، نبي عَلَیْهِ السَّلَام دوی ته او وئیل چې تاسو خه پوهیږئ د دنیا په امورُ خپلو باندی» د دې حدیث نه واضح شوه چې نبي عَلَیْهِ السَّلَام په خپل اجتهاد کښې سهو شوے وو.

دغه شان په حدیث د ذوالیدین کښې هم د نبي عَلَیْهِ السَّلَام په سهو او نسیان باندی تصریح ده فرمائي: إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَنْسَى كَمَا تَنْسَوْنَ ﴿سنن أبي داود: ١/ ٣٩١﴾ معلومه شوه چې انبیاء کرام په بشری امورُ کښې د عامُ انسانانو په شان دی البته داسې کارونه نه کوی چې په خساست او رزالت باندی دلالت کوی.

حاصل د کلام دا شو چې ١۔ انبیاء کرام په تحمل د رسالت او تبلیغ الاحکام کښې مکمل معصوم دی. ٢۔ د کبائرُ او هغه عاداتُ نه چې دلالت کوی په رزالت او خساست، په عیب او نقص باندی د هغی نه هم باجماع معصوم دی خلاف ثابت دے یهودُ لره. ٣۔ په عامُ عوارضُ انسانیه کښې انبیاء کرام د عامُ انسانانو په شان دی مثلاً: عرض الخوف، عرض الغضب، عرض السهو و النسيان، عرض الخطأ في الحروب والقضاء، عرض الخطأ في الامور الاجتهادية، عرض الخطأ في مصالح الدنيا وغيره ذلك. والعلم عند الله تعالى.

نور معاصي ؛ نو د هغې نه معصوم كيدل ثاتب دليل سمعي سره دي چې نصوص دي او اجماع د امت ده نه په دليل عقلي سره. د دې بالمقابل د جمهورو معتزلؤ او د بعض اشاعره رائې ده ده چې د تعمد الكبائر نه عصمت د انبيآء په دليل عقلي سره معلوم دے ، او هغه تنفر د خلقو دے ، چې كه د انبيآء نه كبيره واقع شي عمدا ؛ نو د خلقو نفرت به ترينه راشي او د اتباع نه به ئې انكار اوكړي او دا د حكمة ارسال الرسل سره مناف ده.

قوله: و أما سهوا فجوزه الاكثرون: دلته شارح رحمة الله عليه مذهب د صاحب المواقف اختيار كړے دے حلانكه ده په خپلو نورو كتابونو «تهذيب ، شرح المقاصد» كښې عدم جواز لره ترجيح وركړې ده ، او شارح مواقف هم دې لره مذهب د اشاعرؤ كرځولے دے. قاضي عياض رحمة الله عليه دلته هم مطلقا د عصمت د انبيآء عن الكبائر د اجماع دعوى قول كړے دے بغير د قيد د «عمدًا و سهوًا» نه او دعوى داجماع د امت ئې كړې ده پديكښې او حق مذهب هم دا دے.

قوله: على الخسة: يعني هغه صغيره چې په رذالت او خساست باندې دلالت كوي لكه د يوے نورئ غلا كول شو ، يا په وزن كښې د يوے دانې په مقدار باندې كمے كول ليكن محققينُ د دې دپاره دا شرط لګولے دے چې دوى به اصرار په صغيره باندې نه كوي بلكه دوى ته به تنبيه وركولے شي چې د هغې په وجه به دوى منع شي.

قوله: اظهار الكفر تقية: شارح رضي الله عنه پدې عبارت سره د شيعه حضراتُ مذهب ذكر كوي په باب د عصمت كښې او د دوى حماقت او بے وقوفي ته اشاره كوي چې يو طرف ته خو دوى د انبيآء كرامُ نه قبل النبوة هم ارتكاب د صغائرُ ممكن نه كنړي اګر چې سهوًا ولې نه وي دائې افراط دے ، خو بل طرف ته د انبيآء كرام نه بعد البعثت اظهار د كفر تقيةً جائز كنړي او دا ئې تفريط دے.

«تقيه» د شيعه حضراتُ او د آغاخانيانو يوه خاصه اصطلاح ده. هغه دا چې د حق او حقيقت په خلاف باندې د غير مذهبه خلقو د عقيدے مطابق عمل كول چې د هغوى د مضراتُ دينيه يا مضراتُ دنيويه نه ځان محفوظ وساتي. يعني خپله عقيده پټول او د اغيارُ عقيده ښكاره كول. د «تقيه» د معنى لغوى سره ئې مناسبت ظاهر دے ؛ ځكه د «تقيه» معنى ده بچاؤ ، منع كول ، پرهيز كول. دوى وائې چې تقيه د مسلمان دپاره يوه پرده ده. دليل ئې واقعه د عمار بن ياسر رضي الله عنه ده چې هغه اظهار د كفر كړے وو تقيةً. دوى وائې چې د علي رضي الله عنه ټول امور په تقيه باندې بنا وو مثلا: د شيخين يعني ابوبكر رضي الله عنه او عمر رضي الله عنه تعريف كول ، د دوى د خلافت اقرار كول ، د هغوى سره په خلافت باندې نزاع نه كول ټول په تقيه باندې محمول وو. خو دا خبره د دوى سراسر غلطه ده ؛ ځكه چې اهم شخص او خاص طور د نبي د طرف نه د دشمنانُ د ضرر د يرے له وجې كفر او بې ديني اختيارول او د حق خلاف كول په ده اعتماد ختموي ، او كله چې اعتماد په نبي ختم شو ؛ نو د ده تعبيداري به هم څوك نه كوي او دا خلاف ده د حكمة ارسال الرسل نه. بل طرف ته د انبيآء كرام تاريخ ګواه دے پدې خبره چې هغوى سره د دينه چې ملګرې به ئې كم وو او دشمنان به زيات وو ، او دغه دشمنانو جبابرؤ به په دوى قسم نا قسم ظلمونه كول خو هغوى بيا هم د حق اظهار كړے دے او خپله عقيده ئې نه ده پټه كړې.

قوله: و اذا تقرر هذا: غرض د شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره دفع د سوال ده: چې تا د انبيآء كرام د عصمت دعوى اوكړه او دا دې اويل چې د دوينه امكان او جواز د معصيت د ارتكاب نشته ؛

حالانکه څه به درته وښایم چې وقوع د معصیت به ترینه راغلې وی. مثلاً: د بخاری شریف په روایت کښې د ابراهیم «ثلاث کذبات» (۱) ذکر دی. دغه شان په قرآن کریم کښې د انبیاءِ متعلق د ظلم، ذنب او عصیان وغیره ذکر موجود دے مثلاً: د موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ قول ذکر دے فرمائی: {رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي} ﴿القصص: ١٦﴾ او فرمائی: {وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ} ﴿الشعراء: ١٤﴾ او د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ په باره کښې راځی: {وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ} ﴿طٰه: ١٢١﴾؟ **جواب:** د انبیاءِ کرامُ په باره کښې چې کومه خبری منقول دی چې مشعر بالکذب وغیره دی؛ نو دا دوه قسمه دی: ۱۔ هغه چې په طریقے د اخبار احادُ سره نقل دی. ۲۔ هغه چې په طریقے د تواتر سره نقل دی. پس هغه چې په طریقے د اخبار احادُ سره نقل دی هغه مردود دی؛ ځکه چې راویانو ته د کذب او خطأ نسبت کول اولی او لایق دی د دینه چې انبیاءِ کرام ته د کذب او معصیت نسبت وشی، دویم دا چې خبر واحد افاده د ظن کوی او «الظن لایوجب الاعتقاد».

علاوه لا دا چې که دغه خبر واحد صحیح هم شی؛ نو بیا جواب دا دے د ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ دری خبرو ته د کذب نسبت په اعتبار د ظاهر سره شوے دے په حقیقت کښې دا رشتیا دی او دیته «توریه» ویلے شی. د «توریه» لغوی معنی ده پټول. او اصطلاحی معنی د توریه دا ده چې د یو لفظ دوه معنی وی: ۱ـ معنی قریب. ۲ـ معنی بعید. ته لفظ ذکر کړے او د څه خفیه قرینے په اعتبار سره ترینه معنی بعیده مراد کړے او سامع ترینه معنی قریبه فهم کړی، دیته «ایهام» هم وائی. د «توریه» او «ایهام» امثله په قرآن کریم او سنت رسول کښې موجود دی. (۲) اوس د ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ دری کذبات هم توریه ده. هغه دا

---

(۱)۔ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، ثِنْتَيْنِ مِنْهُنَّ فِي ذَاتِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَوْلُهُ {إِنِّي سَقِيمٌ} وَقَوْلُهُ: {بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا} وَقَالَ: بَيْنَا هُوَ ذَاتَ يَوْمٍ وَسَارَةُ، إِذْ أَتَى عَلَى جَبَّارٍ مِنَ الجَبَابِرَةِ، فَقِيلَ لَهُ: إِنَّ هَا هُنَا رَجُلًا مَعَهُ امْرَأَةٌ مِنْ أَحْسَنِ النَّاسِ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ فَسَأَلَهُ عَنْهَا، فَقَالَ: مَنْ هَذِهِ؟ قَالَ: أُخْتِي، فَأَتَى سَارَةَ قَالَ: يَا سَارَةُ: لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرَكِ، وَإِنَّ هَذَا سَأَلَنِي فَأَخْبَرْتُهُ أَنَّكِ أُخْتِي، فَلَا تُكَذِّبِينِي، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا فَلَمَّا دَخَلَتْ عَلَيْهِ ذَهَبَ يَتَنَاوَلُهَا بِيَدِهِ فَأُخِذَ، فَقَالَ: ادْعِي اللهَ لِي وَلَا أَضُرُّكِ، فَدَعَتِ اللهَ فَأُطْلِقَ، ثُمَّ تَنَاوَلَهَا الثَّانِيَةَ فَأُخِذَ مِثْلَهَا أَوْ أَشَدَّ، فَقَالَ: ادْعِي اللهَ لِي وَلَا أَضُرُّكِ، فَدَعَتْ فَأُطْلِقَ، فَدَعَا بَعْضَ حَجَبَتِهِ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ لَمْ تَأْتُونِي بِإِنْسَانٍ، إِنَّمَا أَتَيْتُمُونِي بِشَيْطَانٍ، فَأَخْدَمَهَا هَاجَرَ، فَأَتَتْهُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي، فَأَوْمَأَ بِيَدِهِ: مَهْيَا، قَالَتْ: رَدَّ اللهُ كَيْدَ الكَافِرِ، أَوِ الفَاجِرِ، فِي نَحْرِهِ، وَأَخْدَمَ هَاجَرَ " قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ تِلْكَ أُمُّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ ﴿صحیح البخاری: ٤/١٤١﴾

(۲)۔ په قرآن کریم کښې د ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ وینا: {إِنِّي سَقِيمٌ} ﴿الصافات: ٨٩﴾ هم یدی معنی سره ده چې مخاطبینُ د دینه جسمانی بیماری مراد کړه، او ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ د دینه روحانی او قلبی بیماری مراد کړه چې ستاسو د شرک په وجه څه بیماریم یعنی زړه می درد کوی. او په سنت رسول کښې د دی مثال موجود دے چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ یوے بوډئ ته ویلی وو چې بوډئ کانے به جنت ته نه ځی، هغه بوډئ خفه شوه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته او ویل چې بوډئ د بوډئ په صفت باندی جنت ته نه ځی بلکه ځوانه کیږی به او جنت ته به داخلیږی. عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَجُوزٌ، فَبَكَتْ عَجُوزٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَخْبِرُوهَا أَنَّهَا لَيْسَتْ يَوْمَئِذٍ عَجُوزٌ إِنَّهَا يَوْمَئِذٍ شَابَّةٌ، إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: {إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنْشَاءً} ﴿البعث والنشور للبیهقی: ٢١٧﴾ دغه شان یو سړے راغے د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ئی د اُخ مطالبه اوکړه، نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته او ویل څه به دی د اخ په بچی باندی سور کړم، هغه کس خفه شو ویل ئی څه د اخ په بچی باندی څه کوم؟ نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته اوویل چې اُخ اخان پیدا کوی. فقهاءِ کرام او علماءِ کرام فرمائی: چې د توریه استعمال په شریعت کښې مطلقاً جائز ندے البته د ضرورت په طور جائز ده چې د دینی یا دنیوی. مالی یا جانی نقصان یا بے عزتئ نه پری ځان بچ کړے یا بل مسلمان بچ کړی. د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د بعض ویناګانو نه د دی جواز د ضرورت په بنا باندی ظاهریږی. مثلاً: نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائی چې په مونځ کښې د چا اودس مات شی؛ نو هغه دی خپله پوزه ونیسی او بهر ته دی ووځی. اوس دا کیفیت اختیارول هم د دی دپاره دی چې دغه کس د بے شرمئ نه بچ شی او خلق دا متصور کړی چې ګنی د ده پوزه ماته شوی ده. دغه شان د مزاح په طور هم جائز ده لکه نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ چې د بوډئ سره مزاح کولو ځنګه چې بره بیان شو. دغه شان نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ یو زنانه ته ویلی وو چې «ستا د خاوند په سترګو کښې سپین والے دے» او دغه بل صحابی ته ئی ویلی وو چې «څه به دی د اخ په بچی باندی سور کړم» البته په هر ځائے کښې توریه کول بے ضرورته جائز ندی خاصکر چې کله پکښې د بل حق ضائع کول یا په حرامُ کښې واقع کیدل وی بیا حرامه ده.

د «سَقِيمٌ» نه مراد روحاني او د زړه بيماري ده چې خفګان دے په شرک د قوم باندې. او د «بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ» معنى بعيده مراد ده چې د «كبير» نه مراد الله تعالى دے، يا ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ پخپله دے، او معنى قريبه نده چې بُت دے. دغه شان د «هٰذَا أُخْتِي» نه مراد اخت اسلامي ده نه چې اخت نسبي، لهذا د ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ په اقوالُ كښې هيڅ قسم دروغ نشته دے.

او كوم چې په طريقے د تواتر سره نقل دي؛ نو په هغې كښې به يا تأويل كوو كه ممكن وه، كنه په خلاف اولى به حمل كولے شي مثلا: د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ په باره كښې چې رازي: {وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} ﴿البقرة: ۳۵﴾ دلته آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته د ظلم نسبت شوے او په قرآن كښې شوے دے چې قابل رد ندے البته تأويل ئې ممكن دے چې دلته به د ظلم معنى معروفه نه كوو بلكه د دې معنى لغوي به اخلو چې كموت دے، پس د آيت كريمه معنى شوه «او مه نيزدے كيږئ دې ونې ته كه نه شي به تكې كونكو نه په نعمتونو خپلو كښې» اوس دا معنى ډيره مناسبه ده؛ ځكه چې آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ چې په جنت كښې وو؛ نو د نعمتونو پراواني وه او هغه نعمتونه قرآن كريم ذكر كړي دي چې: {إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿۱۱۸﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ} ﴿طه: ۱۱۸، ۱۱۹﴾ «بيشكه وى به ستا دپاره چې نه به وږے كيږې ته په دې جنت كښې او نه به بربنډ كيږې، او بيشكه نه به تږے كيږې ته په دې جنت كښې او نه په غرمو كيږې» كله چې آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ د ونې نه خوراك اوكړو؛ نو دغه نعمتونه ترينه سلب شو او لوږه تنده، ګرمي يخني، بربنډ كيدل وغيره ورته لاحق شو؛ نو دا كمي شو په نعمتونو كښې، د موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ په باره كښې چې د «ظلم» اطلاق دے د هغې هم دغه معنى ده.

دغه شان د ابراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ په باره كښې چې راځي چې هغه ستورو، سپوږمۍ، نور ته وكتل او وې ويل: {هٰذَا رَبِّي} ﴿الأنعام: ۷۶﴾ اوس دا هم قابل رد خبره نده ځكه چې قرآن كريم لا ريب كتاب ذكر كړې ده. البته تأويل به كوو چې د آيت كريمه معنى په حذف د حرف استفهام سره ده چې «أَهٰذَا رَبِّي فِي زَعْمِكُمْ» او يا به دا تاويل كوو چې دا استفهام برائے تحقير دے او په قرآن كريم استفهام برائے تحقير مستعمل دے چې شيطان عليه اللعنة د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ په باره كښې مستعمل كړے دے وائي: {أَهٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ} ﴿الإسراء: ۶۲﴾ د دينه علاوه نور توجيهات هم شته. او د «{وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ} ﴿طه: ۱۲۱﴾» په باره كښې به دا او وايو چې مراد د عصيان نه دلته خلاف اولى كار دے. او د «غَوَىٰ» نه مراد په تكليف كښې واقع كيدل دي، پس د آية كريمه معنى شوه «په بے سوچۍ سره كار اوكړو آدم بس په تكليف كښې واقع شو» او د موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ د «ذنب» نه به هم خلاف اولى كار مراد كړو. وَاللّٰهُ أَعْلَمُ وَعِلْمُهُ أَتَمُّ.

مَقَامُ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

﴿وَأَفْضَلُ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالَىٰ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ الْآيَةَ وَلَا شَكَّ أَنَّ خَيْرِيَّةَ الْأُمَّةِ بِحَسَبِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّينِ وَ ذٰلِكَ تَابِعٌ لِكَمَالِ نَبِيِّهِمُ الَّذِي يَتَّبِعُونَهُ. وَ الْإِسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَا سَيِّدُ

وُلْدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ لِيْ ضَعِيفٌ لِأَنَّه لَا يَدُلُّ عَلَىٰ كَوْنِه أَفْضَلُ مِنْ آدَمَ بَلْ مِنْ أَوْلَادِه. ترجمه: او افضل د ټولو انبياء نه محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ دے ؛ ځکه وينا د الله تعالى ده: ېړ تاسو غوره امت «آيت كريمه ولوله» او شک نشته په دې کښې چې خيريت د امت په وجه د کامل کيدو د دوی دے په دين خپل کښې ، او کامل کيدل په دين کښې تابع دی د کامل کيدلو د نبي د دوی هغه چې دوی ئې تابع داری کوی. او دليل نيول په قول د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ چې «زه سردار د اولاد د آدم يم او هيڅ فخر نشته خما دپاره پدې باندی» ضعيف دے ؛ ځکه چې دا دلالت نه کوی په کيدلو د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ افضل د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نه بلکه دلالت کوی په افضل کيدلو په اولاد د آدم باندی.

تَشْرِيْح: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ اتمه خبره ذکر کوی د مسئلة الرساله چې مقام او مرتبه د نبي آخر الزمان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ده په انبياء كرام كښې. حاصل ئې دا دے چې څومره انبياء كرام او رسولان د الله تعالى چې مبعوث دی ؛ نو د عقيدے په اعتبار سره په دوی کښې هيڅ فرق نشته ځکه چې قرآن کريم فرمايلی دی: {لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ} ﴿البقرة: ۱۳۶﴾ البته په اعتبار د مرتبے سره پکښې افضل مفضول شته او دا هم قرآن کريم واضح کړی ده فرمائی: {وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ} ﴿الإسراء: ۵۵﴾ بيا په اجماع د مسلمانانو دا عقيده مسلمه ده چې په انبياء کښې د ټولو نه افضل خاتم النبيين محمد مصطفى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دے.

قوله: لقوله تعالى: شارح رحمۃ اللہ علیہ دليل د دعوى د ماتن رحمۃ اللہ علیہ دپاره ذکر کوی. چې الله تعالى په قرآن کريم دی امت ته په ټولو امتونو افضل امت ويلے دے فرمائی: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ} ﴿آل عمران: ۱۱۰﴾ اوس افضليت د امت په وجه د کمالِ ديني باندی وی او کمالِ ديني تابع دے د کمال د نبي هغه چې دوی ئې تابعداری کوی او دا امت تابعداری د محمد عربي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کوی ، لهذا خاتم النبيين د ټولو نه افضل شو.

قوله: و الاستدلال بقوله: بعض خلقو د دعوى مذکوره دپاره دليل حديث پيش کړے دے چې امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ او امام ابوداؤد رحمۃ اللہ علیہ وغيره نقل کړے دے په روايت د ابوسعيد الخدری رضی اللہ عنہ باندی فرمائی: أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا فَخْرَ، وَبِيَدِي لِوَاءُ الْحَمْدِ وَلَا فَخْرَ، وَمَا مِنْ نَبِيٍّ يَوْمَئِذٍ آدَمَ فَمَنْ سِوَاهُ إِلَّا تَحْتَ لِوَائِي ، وَأَنَا أَوَّلُ مَنْ تَنْشَقُّ عَنْهُ الْأَرْضُ وَلَا فَخْرَ: ﴿سنن الترمذی: ۵/ ۳۰۸﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې د دينه استدلال نيول ضعيف دی وجه ئې ورلره دا ويلی ده چې عقيده دا ده چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ افضل دے د هر چانه په شمول د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی او د دی حديث نه معلوميږی چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د اولاد د آدم نه افضل دے خو د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ نه افضل ندے. خو شارح رحمۃ اللہ علیہ ته جواب دا دے چې استدلال نيول د حديث مذکور نه په دعوى مذکوره صحيح دے ضعيف ندے ؛ ځکه مراد د «وُلْدِ آدَمَ» نه صرف اولاد ندے بلکه نوعِ انسانی د دينه مراد ده ، خلق وائی: «بنی آدم فلان صفت لری» او مراد ئې ترينه نوعِ انسانی وی په شمول د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی.

فُقْتَ الْخَلَائِقَ فِيْ خَلْقٍ وَّ فِيْ خُلُقٍ »«»«وَ الْمُرْسَلِيْنَ عَلٰى مَا هُمْ بِه صَعِدَا
قَدْ فُقْتَهُمْ كُلَّهُمْ قُرْبًا وَّ مَنْزِلَةً »«»«وَ فُقْتَهُمْ زَمَنًا وَّ فُقْتَهُمْ بَلَدَا
وَ فُقْتَهُمْ أَدَبًا وَّ فُقْتَهُمْ حَسَبًا »«»«وَ فُقْتَهُمْ نَسَبًا وَ فُقْتَهُمْ وَلَدَا
وَ فُقْتَهُمْ شِرْعَةً جَاءَ الْكِتَابُ بِهَا »«»«مُهَيْمِنًا نَاسِخًا بِالْحِفْظِ مُنْفَرِدَا

اَلْاِیْمَانُ بِالْمَلَائِکَةِ

﴿وَالْمَلٰئِکَةُ عِبَادُ اللهِ تَعَالیٰ عَامِلُوْنَ بِاَمْرِہٖ﴾ علیٰ مَا دَلَّ عَلَیْهِ قَوْلُهٗ تَعَالیٰ: لَا یَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِاَمْرِہٖ یَعْمَلُوْنَ. وَ قَوْلُهٗ تَعَالیٰ: لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِهٖ وَلَا یَسْتَحْسِرُوْنَ ﴿وَلَا یُوْصَفُوْنَ بِذُکُوْرَةٍ وَلَا اُنُوْثَةٍ﴾ اِذْ لَمْ یَرِدْ بِذٰلِكَ نَقْلٌ وَلَا دَلَّ عَلَیْهِ عَقْلٌ. وَمَا زَعَمَ عَبَدَةُ الْاَصْنَامِ اَنَّهُمْ بَنَاتُ اللهِ مُحَالٌ بَاطِلٌ وَ اِفْرَاطٌ فِیْ شَانِهِمْ، کَمَا اَنَّ قَوْلَ الْیَهُوْدِ اِنَّ الْوَاحِدَ فَالْوَاحِدَ مِنْهُمْ قَدْ یَرْتَکِبُ الْکُفْرَ وَ یُعَاقِبُهُ اللهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِیْطٌ وَ تَقْصِیْرٌ فِیْ حَالِهِمْ. فَاِنْ قِیْلَ: اَلَیْسَ قَدْ کَفَرَ اِبْلِیْسَ وَ کَانَ مِنَ الْمَلَائِکَةِ بِدَلِیْلِ صِحَّةِ اِسْتِثْنَائِهٖ مِنْهُمْ ؟ قُلْنَا: لَا بَلْ کَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ رَبِّهٖ لٰکِنَّهٗ لَمَّا کَانَ فِیْ صِفَةِ الْمَلَائِکَةِ فِیْ بَابِ الْعِبَادَةِ وَ رَفْعَةِ الدَّرَجَةِ وَکَانَ جِنِّیًا وَاحِدًا مَغْمُوْرًا فِیْمَا بَیْنَهُمْ صَحَّ اِسْتِثْنَاءُهٗ مِنْهُمْ تَغْلِیْبًا. وَ اَمَّا هَارُوْتَ وَ مَارُوْتَ فَالْاَصَحُّ اَنَّهُمَا مَلَکَانِ لَمْ یَصْدُرْ عَنْهُمَا کُفْرٌ وَلَا کَبِیْرَةٌ وَ تَعْذِیْبُهُمَا اِنَّمَا هُوَ عَلیٰ وَجْهِ الْمُعَاتَبَةِ کَمَا یُعَاتَبُ الْاَنْبِیَاءُ عَلَی الزَّلَّةِ وَ السَّهْوِ، وَ کَانَا یَعِظَانِ النَّاسَ وَ یَقُوْلَانِ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَکْفُرْ وَلَا کُفْرَ فِیْ تَعْلِیْمِ السِّحْرِ بَلْ فِیْ اِعْتِقَادِهٖ وَ الْعَمَلُ بِهٖ. **ترجمه:** او ملائک بندګان د الله تعالی دی عمل کونکی دی په حکم د الله تعالی باندی بنا په هغه چې دلیل پری کوی وینا د الله تعالی: چې "نه مخکښې کیږی د الله تعالی نه په وینا کښې او دوی په حکم د الله تعالی عمل کوی" او د الله تعالی وینا ده: "لوئی نه کوی ملائک د عبادت د الله تعالی نه او نه ستړی کیږی" او نه موصوف کیږی دوی په نارینه والی او نه په ښځه والی باندی؛ ځکه چې ندے وارد شوے پدی باندی څه نقل او نه دلالت کوی پدی باندی عقل. او هغه چې ګمان کوی بت پرست چې دوی د الله تعالی لونړه دی مُحال او باطل خبره ده، او زیاتے دے په شان د دویکښې، لکه چې وینا د یهودُ چې یوه پس د بلے نه "نمبر په نمبر" په دویکښې کله ارتکاب د کفر کوی او عذاب ورکوی دوی لره الله تعالی په شکل ورانولو باندی کمے او کوتاهے دے په حال د دویکښې. پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې ولی کفر ندے کړے ابلیس او دے وو د ملائکونه په دلیل د صحت د استثناء د ابلیس د دوینه ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې نه، بلکه دے د پیریانو نه دے پس او وتلو دے د حکم د رب خپل نه، لیکن کله چې وو دے په صفت د ملائکو باندی په باب د عبادت کښې او په اوچت والی د مرتبه کښې او دے وو یو پیرے چې پټ وو په فرشتو کښې پس صحیح شوه استثناء د ده د ملائکو نه تغلیبًا. او هر چې دی هاروت او ماروت پس ډیره صحیح دا ده چې دا دواړه ملائک دی ندے صادر شوے د دوینه څه کفر او کبیره ګناه، او په عذاب کیدل د دی دواړو یقینًا دی په وجه د ملامتیا باندی لکه چې ملامتیا ورکوی د الله تعالی انبیاء ته په لغزش او سهو باندی، او وو دوی چې نصیحت به ئی کوو خلقو ته او ویل به ئی چې بیشکه مونږه د امتحان دپاره یو پس مه کافر کیږئ، او نشته دے کفر په تعلیم د سحر کښې بلکه کفر دے په اعتقاد کولو او عمل کولو کښې پدی باندی.

تَشْرِیْحْ: ربط: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله مسئله او عقیده حقه ذکر کول دی چې دیته وائی: **"مسئلة الایمان با الملائکة"** یعنی په ملائک دا ایمان لرل چې دا د الله تعالی بندګان دی، ماتن رحمة الله علیه د دی متعلق عقائد ذکر کوی پس وائی: **"و الملائکة عباد الله"**

"ملائک" جمع د **"مَلَاَکٌ"** ده چې په اصل کښې **"مَألَکٌ"** دے مأخوذ دے د **"اَلْوْکَةٌ"** نه بیا پکښې د همزه او لام قلب شوے دے، په معنی د "فرستاده شده" لیګلے شوی سره، چونکه ملائک د مختلف امورُ دپاره انبیاء کرامُ ته او د دینه علاوه لیګلے کیږی پدی وجه دا نوم ورکړے شوے دے.

د اهل السنة والجماعة اجماعي عقيده ده چې ملائک هغه لطيف اجسام دي چې د «نور» نه پيدا دي. د دې تعريف کوي په «جِسْمٌ نُورِيٌّ يتشكَّلُ باشكالٍ مختلفةٍ سِوَى الْكَلب والخنزِير» سره. حديث د مسلم شريف وغيره د دې تائيد کوي: عَنْ عَائِشَةَ ، قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ ، وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ ، وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ. ﴿صحيح مسلم: ٨/ ٢٢٦﴾ حديث کښې د ملک ، جن او انس په مينځ کښې په اعتبار د ماده سره امتياز هم معلوم شو چې ملک او جن دواړه لطيف مخلوق د الله تعالى دي خو ملائک د «نور» او جنات د «نار» نه پيدا دي ، او انسانان د «طين» نه پيدا دي. په ملائکو دا ايمان واجب دے چې دا د الله تعالى هغه بندګان دي چې د خير او طاعت صلاحيت پکښې الله تعالى پيدا کړے دے او شر فساد پکښې هډو راتلے نه شي. نه په نارينه والي موصوف کيږي او نه په ښزه والي ، نه څه خوري او نه څه څکي ، او نه پکښې د توالد تناسل څه پروګرام شته ، هميشه د الله تعالى په عبادت کښې مشغول وي ، تعداد ئې الله تعالى ته معلوم دے ، دوي معصوم دي د کبائرُ او صغائرُ نه ، په مختلف اوصاف باندې موصوف دي او مختلف خدمات دوي ته حواله دي ، د دوي دپاره وزرے هم شته چې په هغې باندې رفتار کوي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه: ﴿١﴾.. د ماتن رحمة الله عليه د دعوى دليل به ذکر کړي «على ما دل» سره. ﴿٢﴾.. د منکرين دعوى به ذکر کړي او په هغې به رد اوکړي «و ما زعم» سره. ﴿٣﴾.. اعتراض به رانقل کړي «فان قيل اليس» سره. ﴿٤﴾.. جواب به اوکړي د هغې نه «قلنا لا بل» سره.

قوله: على مادل: ماتن رحمة الله عليه په متن کښې دوه دعوى کړې دي دا دليل د اولے دعوى دے.

قوله: اذ لم يرد بذلک: دا د دويمے دعوى دليل دے چې ملائک څکه په نارينه والي يا ښزه والي ندي موصوف چې پدې نه دليل نقلي شته او نه پرې څه دليل عقلي شته ، او د منفي دعوى دپاره عدم د دليل کافي دے.

اعتراض: دليل نقلي شته پدې باندې چې ملائک موصوف دي په نارينه والي باندې. **قال تعالى:** {وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ} ﴿الزخرف: ١٩﴾ په آيت کريمه کښې په «الَّذِينَ» سره ملائک موصوف شوي دي او دا صيغه د اسم موصول ده دپاره د **مذکرين** ؟ **جواب:** د ملائک دپاره صيغه د مذکر استعمالول برائے تشريف ده دا نه چې دوي موصوف دي په تذکير باندې.

قوله: وما زعم عبدة الاصنام: ٢ـ د دويمے دعوى نه منکرين بت پرست دي د دوي عقيده دا ده چې ملائک بنات الله دي «و العياذ بالله» لکه چې د اولے دعوى نه منکرين يهودِ عليهم اللعنة دي ، دوي وائي چې د ملائک نه نمبر په نمبر ګناه بلکه کفر صادريږي او الله تعالى دوي له باقاعده سزا ورکوي او دوي معصوم ندي. شارح رحمة الله عليه په دواړو ډلو رد کوي چې بت پرستو په حق د ملائکو کښې افراط او د حد نه تجاوز کړے دے ، او يهودُ د دوي په حق کښې تفريط او کمے کړے دے ، لهذا دا دواړه عقيدے باطل او مُحال دي.

قوله: فان قيل اليس: ٣ـ منشأ د اعتراض داده چې تاسو په يهودُ رد اوکړو چې د ملائکو نه ګناه او کفر نه صادريږي حالانکه د **ابليس عليه اللعنة** نه ګناه او کفر صادر شوے دے او دے د ملائکو نه دے. دليل ئې دا دے چې الله تعالى فرمائي: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا

اِبْلِيْسَ} ﴿البقرة: ٣٤﴾ پدی آیت کریمه کښې استثنآء شوی ده د ابلیس د ملائکو نه ، او اصل په استثنآء کښې استثنآء متصله ده او مستثنی متصله دیته وائی: چې مستثنی د جنس د مستثنی منه نه وی ، لهذا ابلیس هم د جنس د ملائکو نه شو ، بل طرف ته ابلیس انکار کړے دے د سجدے نه قرآن وائی: «اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ» او دا ئی گناه شوه ، بل طرف ته پری الله تعالی تاپه د کفر لگولوی ده فرمائی: «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِيْنَ» ؟

قوله: قلنا لا بل كان: ٤ـ د دی اشکال نه مختلف جوابات شوی دی. د شارح رحمة الله علیه د جواب نه مخکښې دوه جوابونه دی. ۱ـ نه منم دا خبره چې دا استثنآء متصله ده بلکه استثنآء منقطع ده په مثل د «جاءنی القوم الا حمارا» ځکه چې ابلیس د جناتُ نه دے په نص د کتاب الله سره: {كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ} ﴿الكهف: ٥٠﴾ او که ته وائی چې اصل په مستثنی کښې متصله ده ؛ نو منم خو هله چې صحیح کیږی. دا جواب بهتر دے ځکه چې د دی تائید کتاب الله دے.

۲ـ منم چې مستثنی متصله ده خو داسی نه چې ابلیس د جنس د ملائکو نه دے بلکه ابلیس د ملائکو سره په امر بالسجده کښې یو شان وو ، حاصل دا چې دا استثنآء فی الحکم ده ، د دی جواب حاصل دا دے چې مراد د مستثنی متصله ده عند المحققین ؛ ځکه د محققین به نیز باندی مستثنی متصله دیته وائی چې مستثنی مخکښې د اخراج نه داخله وی په حکم د مستثنی منه کښې اگر که د جنس د مستثنی منه نه ، نه وی بنا پدی «جائنی القوم الا حمارا» مستثنی متصله ده که چرته حمار مخکښې د استثناء نه په حکم د مجیئت کښې د قوم سره شامل وی ، او مستثنی منقطع محققین دیته وائی چې مستثنی مخوا د اخراج نه په حکم د مستثنی منه کښې نه وی دا خل وی اگر که د جنس د مستثنی منه نه وی ، بنا پدی «جاءنی القوم الا زیدا» به مستثنی منقطع وی که چرته زید مخکښې د استثناء نه په مجیئت کښې د قوم سره شامل نه وی. لهذا په «اِلَّا اِبْلِيْسَ» کښې استثناء متصله ده ؛ ځکه ابلیس په امر بالسجود کښې د ملائکو سره مخوا د استثناء نه داخل وو په دلیل د دی قول د الله تعالی: {مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ} ﴿الأعراف: ١٢﴾ دا جواب هم بهتر دے.

۳ـ جواب شارح رحمة الله علیه کړے دے چې ابلیس د ملائکو نه ندے بلکه دا د جناتُ نه دے او د ملائکو نه چې ئی استثنآء شوی ده ؛ نو دا استثنآء تغلیبًا ده پدی شان چې کوم جماعت ته د سجدے کولو حکم شوے وو په هغی کښې د جناتُ نه صرف ابلیس وو چې په جماعت د ملائکو کښې د وصف د عبادت په وجه شامل وو ، بیا چونکه دے یواځی وو ؛ نو د ملائکو په جماعت کښې د وحدت په وجه پټ وو ، پدی وجه د ټول جماعت نه ئی تعبیر په ملائکو سره اوکړو او بیا ئی ترینه ابلیس مستثنی کړو.

حَقِيْقَةُ قِصَّةِ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ

قوله: و أما هاروت وماروت: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره دویم اعتراض دفع کول دی چې منکرین د عصمت الملائکة کړے دے. حاصل د اعتراض دا دے چې تاسو وائی د ملائکو نه

گناه نه صادریږي حلانکه د «هاروت ، ماروت» دوه ملائکو نه صدور د گناه شوے دے. یو دا چې د کعب الاحبار په روایت باندې کتابونو نقل کړې دي چې فرښتو یو ځل د الله تعالی مخې ته په خپل عبادت د فخر اظهار اوکړو او د انسانانو د عبادتُ او گناهونو تذکره ئې اوکړه ، الله تعالی ورته او ویل: چې ما د انسانانُ سره شهوات ، خواهشات او علائق ، موانع لگولي دي او د هغې باوجود هغوی ځما په عبادت کښې مشغول وی لهذا بنو آدم ستاسو نه غوره دي. فرښتو او ویل: که په مونږه کښې شهوات او خواهشات پیدا شي ؛ نو مونږه به هم معصیت نه کوو بلکه ستا عبادت به کوو ، الله تعالی ورته او ویل: چلو تاسو په خپل جنس کښې څوک منتخب کړئ څه ورسره خواهشات لگووم چې څه کوی. دوی «هاروت او ماروت» نومې دوه فرښتے منتخب کړے ، الله تعالی په دویکښې شهوات پیدا کړه او د عراق «بابل» نومې ښار ته ئې د حاکم په طور راکوزی کړے ، دوی د قضاوت او عدل انصاف فیصلے کولے ، لگ وخت نه وو تیر شوے چې دوی په «زُهَرَهْ» نومې خزه باندې عاشقان شوی ، دا مملکت فارس یوه حسینه جمیله خزه وه چې دوی ته ئې د خپل خاوند په خلاف باندې مقدمه راوړې وه ، د عشق نه روسته هغې دوی لره په زنا او شراب څکلو باندې مجبوره مبتلا کړے ، د دې گناه کولو نه پس الله تعالی دوی ته او ویل: چې د دنیا او آخرت په عذاب کښې ځان له یو خوښ کړئ ، دوی د دنیا عذاب غوره کړو ؛ نو الله تعالی دوی لره د بابل ښار په یو کوهی کښې زوړندی کړې دي او ژبې ئې بهر ته راوتلې دي او هر چې «زهره» وه ؛ نو هغه الله تعالی بره اسمان ته اوچته کړه او ستورے ئې ترینه جوړ کړو.(۱)

دویم دا چې د سحر تعلیم ورکول کفر دے څنگه چې الله تعالی ویلي دي: {وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ} ﴿البقرة: ۱۰۲﴾ او دوی خلقو ته تعلیم د سحر ورکړے وو ، معلومه شوه چې ملائک معصوم ندی بلکه د دوینه گناه او کفر صادریږي ؟

قوله: فالأصح انها: دا جواب دے او د جواب دوه طریقې دي یو دا چې په {وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ} ﴿البقرة: ۱۰۲﴾ آیت کریمه کښې «عَلَى الْمَلِكَيْنِ بکسر اللام» قرآءت شي ، د دې قرآءت په بنیاد باندې به معنی شي: «او هغه چې مونږه رالیږلی وو په دوه بادشاهانو باندې په بابل ښکار کښې چې هاروت او ماروت نامے ئې وی» پدې صورت کښې خو د عدم عصمت د ملائکو هیڅ قسم اشکال پاتې نه شو ؛ څکه چې دا دواړه بادشاهان انسانان وو او د انسانانُ نه گناه او کفر کیږی لهذا د ملائکو عصمت په خپل ځائے باندې پاتې شو ، خو دا د بعض رائې ده او دا قراءت شاذ دے.

دویم مشهور قرآءت دے چې «عَلَى الْمَلَكَيْنِ بفتح اللام» شي او معنی ئې فرښتې شي ، شارح رحمه الله وائي: چې دا اصح قراءت دے او د جمهورُ رائې ده. بنا پدې قرآءت د اول شق نه جواب دا دے چې دا دوه فرښتے وی خو د دوینه نه کفر صادر شوے دے اونه گناه ، او کومه قصه چې بره بیان شوه دا منکرته قصه ده چې د ناوَل او افسانے نه علاوه بل شئ ندے ، هیڅ حقیقت ئې نشته بلکه دا د بنی اسرائیل بهتان دے په ملائکو باندې ، د دې په باره کښې مرفوع صحیح حدیث هدو سته نه. بلکه

(۱)۔ عَنْ كَعْبِ الْأَحْبَارِ قَالَ : ذَكَرَتِ الْمَلَائِكَةُ أَعْمَالَ بَنِي آدَمَ وَمَا يَأْتُونَ مِنَ الذُّنُوبِ فَقِيلَ لَهُمْ اِخْتَارُوا مِنْكُمْ اِثْنَيْنِ فَاخْتَارُوا هَارُوتَ وَمَارُوتَ فَقَالَ لَهُمَا إِنِّي أُرْسِلُ إِلَى بَنِي آدَمَ رُسُلًا وَلَيْسَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ رَسُولٌ اِنْزِلَا لَا تُشْرِكَا بِي شَيْئًا وَلَا تَزْنِيَا وَلَا تَشْرَبَا الْخَمْرَ قَالَ كَعْبٌ فَوَاللّٰهِ مَا أَمْسَيَا مِنْ يَوْمِهِمَا الَّذِي أُهْبِطَا فِيهِ حَتَّى اِسْتَكْمَلَا جَمِيعَ مَا نُهِيَا عَنْهُ ﴿تفسير ابن كثير ت مجموعة: ۱/ ۵۲۵﴾

علامه ابن كثير رحمة الله عليه فرمائي: چې د دې د حاصل رجع اخبار د بنی اسرائیل ته ده صحیح حدیث پدیکښې نشته.(۱)

او د دویم شق نه جواب دا دے چې تعلیم د سحر کفر ندے بلکه اعتقاد ساتل د سحر او په عمل کول کفر دے ، او بیا خو دغه فرشتو مخکښې اعلان کړے وو چې زمونږه تعلیم د سحر ورکول ستاسو دپاره امتحان دے پدی شان چې چرته عقیده د سحر ونه لرئ یا پرې عمل ونکړئ کافر به شئ ، او هغه امتحان دا دے چې مونږه تعلیم د سحر پدی بنیاد ورکوو چې د سحر او معجزه په مینځ کښې فرق ظاهر شی ، بیا دا د خلقو غلطي وه چې هغوی ترینه غلط سبق واغستو.

قوله: و تعذیبهما: شارح وائی: چې هر چې تعذیب د دغه ملګینُ دے ؛ نو دا بطور عتاب او ملامتیا دے لکه چې انبیآء کرامُ ته په زَلّاتُ او سهو باندی عتاب ورکولے شو. خو د شارح رحمة الله عليه نه پدی مقام کښې سنګینه غلطی شوی ده ؛ ځکه یو طرف ته د هاروت او ماروت نه د کفر او ګناه صادریدلو نه انکار کوی ، او بل طرف ته د تعذیب تسلیم ئی کوی. حالانکه په کومه روایت کښې چې د معاشقے د زهره او د زنا او شرابُ تذکره او بیان دے ؛ نو بعینه په هغه روایت کښې د تعذیب هم بیان دے. اوس که دغه روایت غلط او منکرت شی «لکه چې داسی ده هم» نو داوړه خبری پکښې غلطے شوے ، او که صحیح وی ؛ نو بیا خو دواړه خبری صحیح کیدل پکار دی.

مَسْئَلَةُ الْإِيْمَانِ بِالْكُتُبِ

﴿وَلِلّٰهِ كُتُبٌ اَنْزَلَهَا عَلٰى اَنْبِيَآئِهٖ وَبَيَّنَ فِيْهَا اَمْرَهٗ وَنَهْيَهٗ وَ وَعْدَهٗ وَ وَعِيْدَهٗ﴾ و كُلُّهَا كَلَامُ اللهِ تَعَالٰى ، وَ هُوَ وَاحِدٌ وَ اِنَّمَا التَّعَدُّدُ و التَّفَاوُتُ فِى النَّظْمِ الْمَقْرُوْ الْمَسْمُوْعِ ، وَ بِهٰذَا الْاِعْتِبَارِ كَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْاٰنُ ثُمَّ التَّوْرَاةُ وَ الْاِنْجِيْلُ وَ الزَّبُوْرُ ، كَمَا اَنَّ الْقُرْاٰنَ كَلَامٌ وَّ احِدٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ تَفْضِيْلٌ ثُمَّ بِاِعْتِبَارِ الْقِرَآءَةِ وَ الْكِتَابَةِ يَجُوْزُ اَنْ يَكُوْنَ بَعْضُ السُّوَرِ اَفْضَلُ كَمَا وَرَدَ فِى الْحَدِيْثِ ، وَحَقِيْقَةُ التَّفْضِيْلِ اَنَّ قِرَآءَتَهٗ اَفْضَلُ لِمَا اَنَّهٗ اَنْفَعُ اَوْ ذِكْرُ اللهِ تَعَالٰى فِيْهِ اَكْثَرُ. ثُمَّ الْكُتُبُ قَدْ نُسِخَتْ بِالْقُرْاٰنِ تِلَاوَتُهَا وَكِتَابَتُهَا وَ بَعْضُ اَحْكَامِهَا. **ترجمه:** او د الله تعالی دپاره کتابونه دی چې نازل کړی ئی دی په خپلو انبیآء کرامُ باندی ، او بیان کړی ئی دی پدیکښې امر ، نهی ، وعد او وعید خپل. او دا ټول کلام د الله تعالی دے ، او دا کَلَامُ الله یو دے او بیشکه تعدد او تفاوت پدیکښې په اعتبار د لفظ لوستلے شوی اوریدلے شوی سره دے. او هم پدی اعتبار سره دیر افضل قرآن دے بیا تورات او انجیل او زبور دی. لکه چې قرآن یو کلام د الله تعالی دے نه متصور کیږی پدیکښې تفضیل ، بیا د قرآءت او کتابت په لحاظ سره جائز ده چې بعض سورتونه افضل شی ، لکه څنګه چې وارد شوی دی په حدیث کښې ، او حقیقت د تفضیل دا دے چې د دی قرآءت

(۱).. وحاصلُها رَاجِعٌ فى تَفْصِيلِهَا إِلَى أَخْبَارِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، إِذْ لَيْسَ فِيهَا حديثٌ مَرْفُوعٌ صَحِيحٌ متصلُ الإِسْنَادِ إِلَى الصَّادِقِ الْمَصْدُوقِ الْمَعْصُومِ الَّذِى لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى. وظاهرُ سِيَاقِ الْقُرْآنِ إجمالُ الْقِصَّةِ مِنْ غَيْرِ بَسْطٍ وَلَا إطنابٍ فِيهَا، فَنَحْنُ نؤمن بِمَا وَرَدَ فى الْقُرْآنِ عَلَى مَا أَرَادَهُ اللهُ تَعَالَى ﴿تفسير ابن كثير: ۱/ ۳۲﴾ او امام آلوسی رحمة الله عليه نقل کړی دی: ونص الشهاب العراقى ، على أن من اعتقد فى هاروت وماروت أنهما ملكان يعذبان على خطيئتهما مع الزهرة فهو كافر بالله تعالى العظيم ، فإن الملائكة معصومون لا يَعْصُونَ اللهَ ما أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ [التحريم: ٦] لا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبادَتِهِ وَلا يَسْتَحْسِرُونَ. يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ لا يَفْتُرُونَ [الأنبياء: ۱۹، ۲۰] والزهرة كانت يوم خلق الله تعالى السماوات والأرض، والقول بأنها تمثلت لهما فكان ما كان وردت إلى مكانها غير معقول ولا مقبول. ﴿تفسير الألوسى = روح المعانى: ۱/ ۳٤۰﴾

افضل دے؛ ځکه چې دا ډیر فائده مند دے او یا ذکر د الله تعالی پدیکښې ډیر دے. بیا نور کتابونه یقینا چې منسوخ شوی دی په قرآن کریم سره تلاوت د هغی او کتابت د هغی او بعض احکام د هغی.

تَشْرِیْح: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره یوه مسئله او عقیده حقه ذکر کوی چې دیته «مسئلة الایمان بالکتب السماویة» وائی. حاصل ئې دا دے چې اسمانی کتابونه ټول یو سل څلور دی. پدیکښې څلور «قرآن کریم، تورات، انجیل، زبور» غټ کتابونه دی، او باقی واړه کتابونه دی چې هغې ته صحائف / صحیفه وائی. دا ټول الله تعالی نازل کړی دی په انبیاء کرامؑ باندی چې په امر، نهی، وعد او عید باندی مشتمل دی.

قوله: و کلها کلام الله تعالی: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره حیثیت د اسمانی کتابونو ذکر کوی چې دا ټول صفتِ کلام د الله تعالی دے. **اعتراض:** دا یو خو یوسل څلور کتابونه دی او چې دا ټول کلام الله شو؛ نو دا خو تعدد او تفاوت راغے په صفتِ کلام د الله تعالی کښې او دا باطله ده؛ ځکه چې مخکښې دا خبره واضح شوی ده چې کلام نفسی د باری تعالی صفت ازلی حقیقی دے چې پدیکښې په ازل کښې تعدد او تکثر نشته «**امر، نهی، استفهام، ندا، خبر**» ته بلکه دا په ازل کښې واحد حقیقی او جزی حقیقی دے البته په لایزال کښې په اعتبار د تعلقاتُ سره پکښې کثرت او تعدد راتلے شی لکه چې په علم، قدرت وغیره صفاتُ کښې هم دغه کثرت باعتبار التعلقات والاضافات راځی؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوی چې «**و هو واحد**» ـ یعنی ـ صفتِ کلام چې اسمانی کتابونه دی یقینا چې واحد حقیقی دے، تعدد او تکثر پکښې په اعتبار د نظم مقروء سره دے، چې مثلاً د دغه کلام نفسی نه په عربئ سره تعبیر وشی؛ نو دا قرآن شو، او چې په عبرانئ سره وشی پس دا تورات شو دغه شان د غه نور کتابونه واخله، هم دغه وجه ده چې د لفظ او نظم مقروء په وجه د ټولو نه افضل قرآن دے بیا تورات، بیا انجیل او بیا زبور دے. حلانکه دا خو یو کلام نفسی دے د صفتیت په وجه پکښې د فضیلت او غوره والی څه سوال نشته، لکه څنګه چې قرآن کریم واحد حقیقی دے د کلام الله کیدلو په وجه باندی هیڅ سورت یا آیت ته په بل سورت او آیت باندی هډو فضیلت ندے حاصل، البته د قرآءت او کتابت په وجه باندی چې د هغی تعقله د نظم مقروء سره ده بعض سورتونه او آیاتونه په بعض نورو باندی افضل کیدے شی لکه چې د نصوصُ نه ثابت دی.(۱)

قوله: و حقیقة التفضیل: شارح رحمۃ اللہ علیہ د قرآن کریم د تفضیل د حقیقت تذکره کوی چې د دی د فضیلت څه مقصد او حقیقت دے؟ چونکه پدی مسئله کښې اختلاف دے چې د قرآن کریم بعض سورتونو او آیتونو لره په بعض نورو باندی فضیلت شته او که نشته، بعض علماء وائی چې نشته بلکه ټول قرآن کریم په اعتبار د فضیلت سره مساوی دے. حق مذهب او د جمهورُ مذهب دا دے چې قرآن کریم پدی حیثیت سره چې کلام او صفت د الله تعالی دے مساوی دے هیڅ یو سورت او آیت په بل سورت او آیت باندی فضیلت نه لری، البته په اعتبار د قرآءت او الفاظ سره په صحیح روایاتُ

(۱).. لکه په احادیث کښې فضیلت د سورة الاخلاص، او د معوّذتین، دغه شان د سورة البقرة، آل عمران وغیره سورتونو ثابت دے. دغه شان د آیة الکرسی فضیلت هم په صحیح حدیث سره ثابت دے لکه په روایت د مسلم شریف کښې راځی: عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا أَبَا الْمُنْذِرِ، أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟ قَالَ: قُلْتُ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: يَا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟ قَالَ: قُلْتُ: {اللهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} قَالَ: فَضَرَبَ فِي صَدْرِي، وَقَالَ: وَاللهِ لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ. ﴿صحیح مسلم: ۲/ ۱۹۹﴾

کښې تفضیل د بعض سورتونو او آیتونو په بعض نورو باندې ثابت دے ، لهٰذا د دینه انکار صحیح ندے او نه تاویلاتُ ته چندان ضرورت شته دے.

البته د دې تفضیل حقیقت څه دے؟ یعنې چې دا سورت او آیت غوره دے د بل نه ؛ نو د دې غوره والی معنی او حقیقت څه دے؟ پدیکښې د علمآء اقوال مختلف دی ، خو دا خبره قابل غور ده چې دا اختلاف د الفاظُ او عباراتُ او تَنَوُّعْ دے نه چې اختلاف د تضاد ، هغه وجوه دا دی:

۱۔ د تفضیل نه مراد **عظم الاجر** او **مضاعفة الثواب** دے ، پدې حیثیت چې بعض سورتونه او آیتونه داسې دی چې د هغې نه نَفَس تأثُر زیات اخلي ، پدې شان چې د هغې په ویلو اوریدلو سره نفس ته خشیت الهی زیات سرایت کوي او بیا نفس په هغې کښې تدبر او تفکر شروع کړي چې د نفس د اصلاح دپاره سبب وګرځي. یا دا چې الله تعالی د یو سورت په یو ځل قرآءت باندې دومره ډیر اجر او ثواب ورکوی چې د نورو سورتونو په بار بار وینا باندې هغه میلاویږي. لکه د سورة الاخلاص د یو ځل قرآءت ثواب د ثُلث القرآن برابر دے.

۲۔ دا چې بعض سورتونه او آیتونه داسې دی چې د هغې په لوستلو سره قاري ته فوآئد او منافع نقد په دنیا کښې میلاویږي او د آخرت هغه ئې لا علاوه وی ، مثلًا: په نفس قرآت د سورة الفاتحه ، سورة الاخلاص ، معوِّذتین او آیة الکرسی باندې په دنیا کښې هغه څه میلاویږي چې الله تعالی پکښې ایخودی دی چې شفآء الامراض او حفاظت د دشمن ، غل ، ډاکو وغیره نه دی. په خلاف د آیة الاحکام چې د دې په نفس قرآءت سره اقامة الحکم فی الدنیا نه راځي بلکه صرف علم بالاحکام راځي. شارح رحمۃ اللہ علیہ دې وجه ته اشاره کړې پدې عبارت سره چې «**لما انّهٗ انفع**».

۳۔ دا چې دا تفضیل راجع دے ذات د لفظ ته او هغه دا چې دغه لفظ متضمن دے معانی کثیره لره ، مثلًا: د آیة الکرسی ، سورة الاخلاص او د أواخِرُ د سورة الحشر فضیلت په صحیح روایاتُ سره ثابت دے ، دا ځکه چې پدیکښې دلالات په وحدانیت د الله تعالی او صفاتُ د هغه باندې دومره ډیر دی چې په «**تَبَّتْ یَدَآ اَبِیْ لَهَبٍ**» کښې هغه نشته ؛ ځکه دغه مذکور آیتونه د رسالت محمدیه صلی اللہ علیہ وسلم خلاصه او نچوړ دے او د الله تعالی ذکر پکښې ډیر دے ، لهٰذا دا آیتونه پدې معنی سره افضل او اعظم شو مثلا د دې آیت نه چې {**اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَیْهِمْ ءَاَنْذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ**} ﴿البقرة: ٦﴾ ځکه پدیکښې د الله تعالی ذکر او د وحدانیت دلائل نشته. شارح رحمۃ اللہ علیہ دې وجه ته اشاره کړې ده پدې قول سره «**أو ذکر الله تعالی فیه اکثر**»

۴۔ دا چې عمل په یو آیت باندې اولی وی د عمل نه په بل آیت باندې ، مثلا: هغه آیتونه چې په هغې کښې امر ، نهی ، وعد او وعید دے غوره دی د هغه آیتونو نه چې په هغې کښې قصص دی ؛ ځکه چې په امر ، نهی ، وعد او وعید کښې داسې څه دی چې خلق د هغې نه مستغنی نه شي ګرځیدلے ؛ ځکه دا په امر بالمعروف او نهی عن المنکر باندې مشتمل دی ، البته د قصصُ نه ډیر کرته خلق مستغنی ګرځي پس معلومه شوه چې امر ، نهی ، انذار او تبشیر اصل شو او قصص ئې فرعَ شوه او اصل غوره وی د فرع نه.

قوله: ثم الکتب قد نسخت: مرتبه د قرآن کریم ذکر کوی چې څنګه دا د نورو کتابونو نه افضل دے هم پدې وجه دا د نورو کتابونو دپاره ناسخ دے ، پدې شان د دې تلاوت او کتابت او عمل په

احکامُ د دی باندی موجب د ثواب دے. په خلاف د نورو اسمانی کتابونو ؛ ځکه د هغوی تلاوت او کتابت هدو موجب د ثواب دے نه ، او احکام ئی هم اکثر منسوخ شوی دی.

بَيَانُ مِعْرَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

﴿وَالْمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِى الْيَقْظَةِ بِشَخْصِه اِلَى السَّمَآءِ ثُمَّ اِلٰى مَا شَآءَ اللهُ مِنَ الْعُلٰى حَقٌّ﴾ اَىْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ حَتّٰى اِنَّ مُنْكِرَهٗ يَكُوْنُ مُبْتَدِعًا وَ اِنْكَارُهٗ وَ ادِّعَآءُ اِسْتِحَالَتِه اِنَّمَا يَبْتَنِىْ عَلٰى اُصُوْلِ الْفَلَاسِفَةِ وَ اِلَّا فَالْخَرْقُ وَ الْاِلْتِيَامُ عَلَى السَّمٰوٰتِ جَائِزٌ وَ الْاَجْسَامُ مُتَمَاثِلَةٌ يَصِحُّ عَلٰى كُلِّ مَا يَصِحُّ عَلَى الْاٰخَرِ واللهُ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلَى الْمُمْكِنَاتِ كُلِّهَا ، فَقَوْلُهٗ: فِى الْيَقْظَةِ اِشَارَةٌ الى الرَّدِ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمِعْرَاجَ كَانَ فِى الْمَنَامِ عَلٰى ما رُوِىَ عَنْ مُعَاوِيَةَ اَنَّهٗ سُئِلَ عَنِ الْمِعْرَاجِ فَقَالَ: كَانَتْ رُؤْيَا صَالِحَةً ، وَ رُوِىَ عن عائشة رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهَا اَنَّهَا قَالَتْ مَا فُقِدَ جَسَدُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْلَةَ الْمِعْرَاجِ ، وَ قَدْ قَالَ تَعَالٰى: وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِىْ اَرَيْنٰكَ اِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ. وَ اُجِيْبَ بِاَنَّ الْمُرَادَ الرُّؤْيَا بِالْعَيْنِ ، وَ الْمَعْنٰى ما فُقِدَ جَسَدُهٗ عَنِ الرُّوْحِ بَلْ كَانَ مَعَ رُوْحِه وكَانَ الْمِعْرَاجُ لِلرُّوْحِ وَ الْجَسَدِ جَمِيْعًا ، وَ قَوْلُهٗ بِشَخْصِه اِشَارَةٌ اِلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ انّه كَانَ لِلرُّوْحِ فَقَطْ ، وَلَا يَخْفٰى اَنَّ الْمِعْرَاجَ فِى الْمَنَامِ اَوْ بِالرُّوْحِ لَيْسَ مِمَّا يُنْكَرُ كُلَّ الْاِنْكَارِ ، وَالْكَفَرَةُ اَنْكَرُوْا اَمْرَ الْمِعْرَاجِ غَايَةَ الْاِنْكَارِ بَلْ كَثِيْرٌ مِّنَ الْمُسْلِمِيْنَ قَدِ ارْتَدُّوْا بِسَبَبِ ذٰلِكَ ، وقولُهٗ اِلَى السَّمَآءِ اشارةٌ الى الرَّدِّ علٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ المعراج فى الْيَقْظَةِ لَمْ يَكُنْ اِلَّا الٰى بَيْتِ الْمَقْدِسِ عَلٰى مَا نَطَقَ بِهِ الْكِتَابُ ، وقَوْلُهٗ ثُمَّ الٰى مَا شَآءَ الله تَعَالٰى اِشَارَةٌ الٰى اِخْتِلَافِ اَقْوَالِ السَّلَفِ فَقِيْلَ: اَلَى الْجَنَّةِ ، وَقِيْلَ: اِلَى الْعَرْشِ ، وَقِيْلَ: اِلٰى فَوْقَ الْعَرْشِ ، وقِيْلَ: اِلٰى طَرَفِ الْعَالَمِ ، فَالْاِسْرَآءُ وهُوَ من الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلٰى بَيْتِ الْمَقْدَسِ قَطْعِىٌّ ثَبَتَ بِالْكِتَابِ والمعراجُ من الْاَرْضِ اِلَى السَّمَآءِ مَشْهُوْرٌ ومن السَّمَآءِ الى الْجَنَّةِ اَوِ الْعَرْشِ اَوْغَيْرِ ذٰلِكَ اٰحَادٌ ، ثُمَّ الصَّحِيْحُ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّمَا رَاٰى رَبَّهٗ بِفُؤَادِه لَا بِعَيْنِه. ترجمه: او معراج د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دباره په وېښه باندی په خپل جسم سره تر اسمان پورې او بيا ځومره چې د الله تعالی خوښه وه په بره باندی حق دے۔ يعنی ـ ثابت دے په خبر مشهور سره تردی چې انکار کونکے د دينه کرځی بدعتی ، او انکار کول د دينه او دعوی د امتناع «استحاله» د دی بيشکه بنا ده په اصول د فلاسفو باندی ورنه شليدل او واپس جوختيدل په اسمانونو کښې جائز دی ، او اجسام د يو بل سره يو شان دی صحيح کيږی په هر يو باندی هغه چې صحيح کيږی په هغه بل باندی ، او الله تعالی قادر دے په ممکناتُ ټولو باندی. پس دا قول د ماتن رحمه الله عليه چې «فی اليقظة» پدېکښې اشاره ده رد ته په هغه چا باندی چې هغوی ګمان کړے دے چې بيشکه معراج وو په خوب کښې ، بنا په هغه چې روايت شوے دے د معاويه رضی الله عنه نه چې د ده نه تپوس وشو په باره د معراج کښې پس ده او ويل چې دا نيک خوبونه وو ، او روايت کړے شوے د عائشه رضی الله عنها نه چې بيشکه دی ويل: ندے ورک شوے جسد د محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ په شپه د معراج کښې ، او بيشکه ويلی دی الله تعالی: او مونږه ندے ګرځولے خوب هغه چې مونږه خودلے دے هغی لره تاته مګر فتنه «ازمائش» دپاره د خلقو. او جواب ورکړے شوے دے چې بيشکه مراد «د رؤيا نه په حديث د معاويه کښې» د سترږو ليدل دی ، او «د حديث د عائشه» معنی دا چې ندے ورک «جدا» شوے جسم د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د روح نه بلکه وو د روح سره او وو معراج د روح او جسم دواړو دپاره ، او دا وينا د ماتن رحمه الله عليه چې «بشخصه» اشاره ده رد ته په هغه چا باندی چې هغوی ګمان کړے دے چې وو معراج د صرف د روح دپاره ، او پته نده دا خبره چې معراج که په خوب کښې شی يا په روح سره شی ندے داسی خيز چې انکار ترينه وکړے شی مکمل انکار ، او کافرانو انکار کړے دے د واقعے د معراج نه

انتهائي انکار، بلکه ډیر مسلمانان په سبب د دې سره مرتد شوي دي. او دا قول د ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې «الی السمآء» اشاره ده رد ته په هغه چا باندې چې هغوی ګمان کوي چې بیشکه معراج په ویخه باندې نه وو مګر تر بیت المقدس پورې وو بنا په هغه چې ګویا دے په دې باندې کتاب د الله تعالی. او دا قول د ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې «ثم الی ماشآء الله تعالی» اشاره ده اختلاف د اقوالُ د سلفُ ته، پس چا ویلې دي چې تر جنت پورې، او چا ویلې دي چې تر عرش پورې، او چا ویلې دي تر فوق العرش پورې، او چا ویلې دي تر طرف د عالَم پورې. پس «اسرآء» چې دا د مسجد حرام نه تر بیت المقدس پورې ده قطعي ده ثابت ده په کتاب الله سره، او معراج د زمکے نه تر اسمان پورې «ثابت دے» په حدیث مشهور سره. او د اسمان نه تر جنت او یا تر عرش پورې یا علاوه د دینه «ثابت دي» په احادُ سره. بیا صحیح دا ده چې بیشکه نبي علیه السلام لیدلے دے رب خپل لره په زړه سره نه په سترګے سره.

تَشْرِیْح: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ د دینه ځائے نه یوه بله عقیده حقه ذکر کوي چې دیته وائي: «**مسئلة معراج النبي** صلی الله علیه وسلم» «**مِعْرَاج**» صیغه د اسم آله ده په معنی د «آلے د ختلو» چې پورې او زینه ورته وائي. او عروج ختلو ته وائي جانب د فوق ته. د هجرت نه مخکښې د رسول علیه السلام دا سفر شوے دے چې اقوال پکښې مختلف دي. په احادیث کښې د دې سفر پوره تفصیل بیان شوے دے، او د قرآن کریم په دوه سورتونو کښې د دې تذکره ده «**سورة الاسرآء، سورة النجم**»

ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدې مسئله کښې د جمهورُ اهل السنة والجماعة موقف ذکر کوي او رد کوي په منکرین باندې. حاصل ئې دا دے چې دا اهل السنة والجماعة عقیده مسلمه ده چې د رسول علیه السلام روح مع الجسد لره معراج په ویخه د مسجد حرام نه تر بیت المقدس او بیا د بیت المقدس نه تر اسمان او د هغې نه په بره تر کومه چې د الله تعالی خوښه وه ثابت دے. بیا د دې سفر درې پړاوه دي. ۱۔ د مسجد حرام نه تر بیت المقدس پورې چې دا د زمکے سفر وو د جبرئیل علیه السلام په معیت کښې نبي علیه السلام په «بُرَاق» نومې سورلئ باندې سور شو او بیت المقدس ته ورسیدلو هلته کوز شو او ټولو انبیآء کرامُ لره ئې مونځ ورکړو او سورلئ د مسجد د دروازے په کړئ پورې وتړله، دې سفر ته «اسرآء» وائي چې په نص د کتاب الله: {**سُبْحَانَ الَّذِیْٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰی**} ﴿الإسراء: ۱﴾ سره ثابت دے او منکر ترینه کافر دے. ۲۔ د بیت المقدس نه تر اسمانونو پورې د پورۍ «سُلَّمْ» په ذریعه سره دیته معراج وائي، دا صراحتًا ثابت دے په احادیث مشهوره مستفیضه سره چې منکر ترینه بدعتي دے، په قرآن کریم کښې د دې سفر تصریح نشته البته د سورة النجم د آیتونو نه دا سفر فهم ته راځي: {**وَلَقَدْ رَاٰهُ نَزْلَةً اُخْرٰی (۱۳) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهٰی**} ﴿النجم: ۱۳، ۱۴﴾. ۳۔ د اسمانونو نه بره عالَم نه سفر بنا په اختلاف د روایاتُ تر جنت، یا عرش یا فوق العرش پورې څومره چې د الله تعالی خوښه وه، دا هم د معراج حصه ده او ثبوت ئې په اخبار احادُ سره دے چې منکر ئې فاسق دے.

قوله: ای ثابتٌ: شارح رحمۃ اللہ علیہ د متن وضاحت کوي پدې شان چې منکرین د دې عقیدے به ذکر کړي، په هغوی به رد وکړي، بیا فوائد د قیوداتُ به ذکر کړي.

قوله: علی اصول الفلاسفة: منکرین د دې عقیدے مشرکین او فلاسفه دي. مشرکینُ د دې عقیدے خلاف ضدًا و عنادًا کوو او فلاسفۀ د دلیل په بنیاد باندې خلاف کړے دے، هغه دلائل د فلاسفۀ دا دي: ۱۔ معراج او اسمانونو ته تګ مستلزم دے خرق «شلیدلو» او التیام «واپس جوختیدلو» د افلاک لره، او دا محال دے لهذا معراج هم محال شو. ۲۔ د فلاسفۀ عقیده دا ده چې د افلاک نه لاندې طبقه ناریه ده چې څه هم ورشي؛ نو سوزوي ئې؛ پدې وجه د دغه طبقه ناریه نه تیریدل محال دي، پس

معراج هم محال شو. ۳۔ دومره مسافت بعیده شاقه په دومره لگ وخت کښې عقلا محال دے؛ نو معراج هم محال شو. **جواب:** دا ټول دلائل بنا دي په اصول د فلاسفؤ باندې موښره د دوی اصول نه منو؛ نو په هغې بنا خبره به ئی څه او منو. علاوه لا دا وایو چې اول دلیل ئی پدې بنیاد بیکاره دے چې اجسام ټول متماثل او یو شان دی؛ ځکه ټول اجسام عندنا جوړ دي د اجزاء لا تتجزی نه او عندهم جوړ دی د هیولی او صورت نه، لهذا د یو جسم دپاره چې څه ممکن وی هغه به د بل دپاره هم ممکن وی. اوس زمکه، غرونه، اوبه، ونی، وسپنه وغیره خرق او التیام قبلوی؛ نو افلاک به ئی هم قبلوی پدیکښې هیڅ قسم استحاله نشته. دویم دلیل هم ندے صحیح؛ ځکه که د اسمان نه لاندې کره او طبقه ناریه موجود هم شی؛ نو د الله تعالی قدرت شته چې هغه د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره «بَرْدًا وَسَلَامًا» کړی لکه چې د ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره ئی آتش نمرود «بَرْدًا وَسَلَامًا» کرځولے وو. دریم دلیل ئی پدې بنیاد بیکاره دے چې په هغې کښې د قدرت الهی نه انکار لازمیږی؛ ځکه قدرت د الله تعالی شته چې په لکه موده کښې مسافت بعیده اسان کړی، لکه چې ملائک په قلیل مدت کښې د اسمان نه راکوزیږی او خیژی. البته دا اشکال راځی چې دا کارونه د عادت موافق عام خلق ولی نه شی کولے؛ نو د هغې جواب دا دے معراج د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ معجزه ده او معجزه وی خارق العادة کار چې صادر شی په لاس د مدعی النبوة باندې **کما مرّ.**

قوله: فقوله فی الیقظة اشارة: په مسئله د معراج النبی عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې اتفاق دے د اهل السنة والجماعة چې دا شوے دے او دا معجزه د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ده. البته د دوی په یو څو مواضع کښې اختلاف دے. اول دا چې دا «**فی الیقظة**» شوے دے او که نه «**فی المنام**» شوے دے. دوه مذهبه دی:

۱۔ جمهور وائی چې په ویښه شوے دے. ۲۔ بعض الناس وائی چې مَنَامِی دے. د فریق اول دپاره بیشماره دلائل دی موښږ به هغه ذکر کړو چې د قرآن کریم سره تعلق ساتی: د سورة اسراء آیت کریمه {**سُبْحَانَ الَّذِیٓ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَیْلًا**} ﴿الإسراء: ۱﴾ نه دری ځایه دلیل دے پدې خبره چې معراج فی الیقظة وو:

﴿۱﴾.. لفظ د «سُبْحَانَ» دلیل د دی امر دے چې دا د خوب یا د کشف یا یوائې د روح معمولی سفر نه وو بلکه دا غټه واقعه وه؛ ځکه تسبیح د امورُ عظامُ دپاره ویلے کیږی په خوب کښې خو ما او تا هم اسمان ته ختلے شو.

﴿۲﴾.. لفظ د «اَسْرٰی» واضح دلیل دے د معراج فی الیقظة هغه دا چې «**اسراء**» په ویښه د شپې سفر ته وائی لکه لوط عَلَيْهِ السَّلَامُ ته الله تعالی فرمائی: {**فَاَسْرِ بِاَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ الَّیْلِ**} ﴿الحجر: ۶۵﴾ دغه شان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته فرمائی: {**وَاَوْحَیْنَآ اِلٰی مُوْسٰٓی اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِیْ**} ﴿الشعراء: ۵۲﴾ دا دواړه تلل په خوب کښې نه وو بلکه په ویښه وو.

﴿۳﴾.. لفظ د «بِعَبْدِهٖ» هم د دے دلیل دے؛ ځکه علامه ابن کثیر رحمة الله علیه فرمائی: «**فانّ العبد عبارةٌ عن مجمُوع الرُّوح والجسَد**» د جمهورُ دپاره د دینه علاوه نور دلائل هم د کتاب الله نه شته دا بطور نمونه بیان شو چې د یو آیت سره تعلق وو. او د احادیث نه خو لا تعداد دلائل دی.

د فریق ثانی دری دلائل دی. ۱۔ مستدل ئی روایت د معاویه رضی الله عنه دے چې د هغه نه د معراج په باره کښې تپوس وشو؛ نو د هغه جواب دا وو: «**کانت رؤیا صالحة**» یعنی دا نیک خوبونه وو، دا ښکاره دلیل دے د دی چې معراج منامی وو. ۲۔ مستدل قول د ام المؤمنین عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا دے چې هغه وائی: «**ما**

فقد جسد محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ ليلة المعراج» يعني د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ جسم د بسترې نه ، نه وو ورک شوے د معراج په شپه کښې دا هم صريح دليل دے چې معراج منامي وو. ۳ـ مستدل ئ د قرآن کريم د رسوة الاسراء آيت کريمه دے {وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِىٓ أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ} ﴿الإسراء: ٦٠﴾ دوی وائی چې په آيت کريمه کښې مراد د رؤيت نه رؤيت منافی دے.

قوله: و اجيب بان المراد: د مذکوره دلائل نه مختلف جوابات علماء کړی دی شارح رحمةالله عليه د هغې نه يو يو جواب نقل کړے دے. هغه دا چې د قرآن کريم د آيت او معاويه رضي الله عنه د روايت نه استدلال تام پدی وجه ندے چې مراد د رؤيت نه رؤيت حُلمی ندے بلکه رؤيت بصری دے. پس معنی د آيت دا شوه چې «مونږه ندی کړځولی ستا د سترږو ليدل هغه چې مونږه تاته خودلی دی مګر فتنه دپاره د خلقو» او د حديث د معاويه رضي الله عنه معنی دا شوه چې «وو دا بهترينه نظاره او ليدل». د ام المؤمنين د حديث نه جواب دا دے چې د عائشه رضي الله عنها مطلب دا دے چې «ما فُقِد جَسَدُ مُحمد عَلَيْهِ السَّلَامُ عن الروح» يعنی په ليلة المعراج کښې جسم د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د روح نه جدا نه وو بلکه روح مع الجسد وو پدی سفر کښې.

۲ـ جواب بعض علماء دا کړے دے چې معراج د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ مرارًا شوے دے کله په ويخه او کله په يقظت کښې ، پدی درې نصوصُ کښې د معراج منامی تذکره ده او په نورُ نصوصُ کښې په يقظت تصريح ده.

۳ـ جواب د حديثين نه دا دے چې دغه دواړه روايات شاذ دی ؛ ځکه چې د معراج د تاريخ په باره کښې اختلاف دے او ۲۵ اقوال دی پکښې ، خو ډير صحيح قول دا دے چې دا په اتم کال دنبوت باندې شوے دے د هجرت نه پنځه کاله مخکښې ، او د هجرت په وخت د عائشه رضي الله عنها عمر اته کاله وو ؛ نو د معراج په کال د عائشه رضي الله عنها عمر درې کاله شو چې په دغه وخت کښې دا د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره هډو موجود نه وه ، او نه په دومره عمر کښې څوک روايت ضبط کولے شی. دغه شان معاويه رضي الله عنه د فتح مکه په موقع باندې مسلمان شوے دے ؛ نو د معراج په کال باندې دے هم مسلمان نه وو ؛ نو ده څنګه ضبط کړے دے ، حلانکه په دغه وقت کښې چې کوم مشران صحابه کرام موجود وو هغوی د معراج فی اليقظه قائل دی لکه: ابوبکر رضي الله عنه عمر رضي الله عنه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وغيره صحابه کرام ، لهذا د معاويه رضي الله عنه قول د دوی د قول په مقابله کښې يقيناً چې مرجوح دے.

پاتې شو آيت کريمه ؛ نو امام بخاری رحمةالله عليه د دی آيت کريمه په تفسير کښې د رئيس المفسرين قول رانقل کړے دے فرمائی: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: {وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِىٓ أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ} قَالَ: «هِيَ رُؤْيَا عَيْنٍ، أُرِيَهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِهِ ﴿صحيح البخاری: ٥/ ٥٤﴾ علاوه لا دا وايو چې که دغه معراج منامی شی ؛ نو د «فِتْنَةً لِّلنَّاسِ» هيڅ معنی نه جوړيږی ؛ ځکه چې په خوب ليدلو کښې د خلقو څه ازمايش دے اسمان ته خو په خوب کښې هر څوک ختلے شی. هم دغه وجه ده چې کفارُ د معراج نه په سختئ سره انکار کړے وو بلکه ډير کمزوری مسلمانان د دی واقعه په اوريدو سره مرتد شو دا ټول دلائل د دی دی چې معراج منامی ندے.

قوله: وقوله بشخصه: دا بل قيد دے شارح رحمةالله عليه فائده ذکر کوی چې پدی سره مقصود رد کول دی په هغه خلقو چې د معراج روحانی قائل دی بغير الجسد.

قوله: ثم الصحيح انه: دا یوی مسئلے اختلافیه طرف ته اشاره کوی او قول راجح پکښې ذکر کوی ، هغه دا چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د معراج په سفر کښې رؤیت د باری تعالی کړے دے کنه ؟ چې کړے ئی دے ؛ نو رؤیة بصری دے که قلبی دے ؟ پدی مسئله کښې د صحابه کرامُ د دور نه اختلاف را روان دے. راجح قول دا دے چې رؤیت ئی کړے دے او بالقلب ئی کړے دے نه په بصر سره ؛ ځکه چې د رؤیت بصری دپاره څه صریح نص نشته ، او کوم حدیث چې د دی په باره کښې وارد دے د ابوذر رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ چې دے فرمائی: **سَأَلْتُ رَسُوْلَ الله** صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ **هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ ؟ قَالَ : نُوْرٌ أَنّٰى أَرَاهُ.** ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۱۱۱﴾ د دی ضبط او تفصیل مخکښې تیر شوے دے په مسئله د رؤیت د باری تعالی کښې. «**فانظر هناک**»

مَسْئَلَةُ كَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ

﴿**وَكَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ**﴾ **وَ الْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ بِاللهِ تَعَالىٰ وَصِفَاتِهِ حَسَبَ مَا يُمْكِنُ الْمَوَاظِبُ عَلَى الطَّاعَاتِ الْمُجْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِي الْمُعْرِضُ عَنِ الْانْهِمَاكِ فِي اللَّذَّاتِ وَ الشَّهَوَاتِ ، وَ كَرَامَتُهُ ظُهُوْرُ أَمْرٍ خَارِقٍ لِلْعَادَةِ مِنْ قِبَلِه غَيْرُ مُقَارِنٍ لِدَعْوَى النُّبُوَّةِ فَمَا لَا يَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِالْإِيْمَانِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ يَكُوْنُ اِسْتِدْرَاجًا وَمَا يَكُوْنُ مَقْرُوْنًا بِدَعْوَى النُّبُوَّةِ يَكُوْنُ مُعْجِزَةً ، وَالدَّلِيْلُ عَلىٰ حَقِّيَّةِ الْكَرَامَةِ مَا تَوَاتَرَ مِنْ كَثِيْرٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بِحَيْثُ لَا يُمْكِنُ اِنْكَارُهُ خُصُوْصًا الْأَمْرُ الْمُشْتَرَكُ وَاِنْ كَانَتِ التَّفَاصِيْلُ آحَادً وَاَيْضًا الْكِتَابُ نَاطِقٌ بِظُهُوْرِهَا مِنْ مَرْيَمَ وَمِنْ صَاحِبِ سُلَيْمَانَ** عَلَيْهِ السَّلَامُ **، وَبَعْدَ ثُبُوْتِ الْوُقُوْعِ لَا حَاجَةَ اِلَى اِثْبَاتِ الْجَوَازِ.** **ترجمه:** او کرامات د اولیآء حق دی. او ولی هغه کس دے چې معرفت ورته حاصل وی د الله تعالی او د صفاتُ د هغه څومره چې ممکن وی. هیمش کیری کونکے وی په طاعاتُ باندی ، ځان ساتونکے وی د ګناهونو نه ، مخ اړونکے وی د نن وتلو نه په خوندونو او شهواتُ کښې ، او کرامت د ده ښکاره کیدل د داسی کار دی د ده د طرف نه چې شلونکے وی عادت لره چې نه وی مقارن د دعوی د نبوت سره ، پس هغه «**امر خارقه للعاده**» چې نه وی مقارن د ایمان او عمل صالح سره ؛ نو هغه استدراج دے ، او هغه چې مقرون وی د دعوی د نبوت سره ؛ نو هغه معجزه وی او دلیل په حقیقت د کرامت باندی هغه «کارونه» دی چې په تواتر سره ثابت دی د ډیرو صحابه کرامُ او د هغه چانه چې روسته دی د دوینه په داسی شان سره چې ندی ممکن انکار کول د هغی نه ، خاص طور د امر مشترک د هغی نه اګز چې تفاصیل د هغی «اخبار» احاد دی ، او دغه شان کتاب د الله تعالی ګویا دے په ظهور د کرامت د مریم **علیها السلام** نه ، او د ملګری د سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ، او پس د ثبوت د وقوع د دینه نشته دے حاجت اثبات د جواز «**امکان**» د دیته.

تَشْرِيْح: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ یوه بله عقیده حقه ذکر کول دی چې دیته وائی: «**مَسْئَلَةُ كَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ**» او مقصود پدی سره رد دے په معتزلؤ باندی چې هغوی انکار کوی د کرامات الاولیآء نه. ماتن رحمۃ اللہ علیہ به اول نفس عقیده ذکر کړی «**و كرامات الاولياء حق**» سره. بیا به تَشْرِيْح د کرامت او څه بعض جزئیات د کرامت ذکر کړی «**فتظهر الكرامة**» سره. او بیا به رد اوکړی په دلیل د منکرین باندی «**و يكون ذلك**» سره.

أغراض الشارح رحمة الله عليه: ﴿۱﴾.. تعريف د ولي به وكړي **«و الولي هو العارف»** سره. ﴿۲﴾.. تعريف د كرامت به وكړي **«و كرامته ظهور امر»** سره. ﴿۳﴾.. دليل د حقانيت د كرامت به ذكر كړي **«و الدليل على»** سره.

قوله: وَ الْوَلِيُّ هُوَ الْعَارِفُ: ۱۔ مقام د تعريف دے او په تعريف كښې جمع محتاج وي معرفت د مفرد ښېل ته لهذا **«اَوْلِيَآء»** جمع د **«وَلِيٌّ»** ده **«فَعِيْلٌ»** وزن دے په لغت كښې **«ضِدُّ الْعَدُوِّ»** ته وائي. چونكه **«فعيل»** كله بمعنى الفاعل راځي او كله بمعنى المفعول راځي. **«ولي»** هم بمعنى الفاعل مستعمل دے لكه: **{اللّٰهُ وَلِيُّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا}** ﴿البقرة: ۲۵۷﴾ په معنى د نصرت، اعانت، محبت، دوستۍ سره. او هم بمعنى المفعول مستعمل دے په حق د مطيع كښې لكه ويلے كيږي: **«المؤمن ولي الله»** او په اصطلاح كښې د ولي مختلف تعريفات شوي دي چې شارح رحمة الله عليه د هغې نه عمده تعريف رانقل كړے دے. چې **«العارف بالله الخ»** اصل كښې تعريف د ولي قرآن كريم ښكاره كړے دے چې ولي هغه دے چې موصوف وي په صفتين باندې چې **«ايمان، تقوى»** دي څنګه چې الله تعالى په سورة يونس كښې د اولياء الله. اول حكم ذكر كوي او بيا ئې تعريف كوي فرمائي: **{اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ (۶۲) اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَكَانُوْا يَتَّقُوْنَ}** ﴿يونس: ۶۲، ۶۳﴾ شارح رحمة الله عليه د دې تعريف **تَشْرِيْح** كړې ده چې د ايمان معنى ده حاصلول د معرفت د الله تعالى او صفاتُ د هغه، او د تقوى معنى ده **«المواظب على الطاعات الخ»** او دا تعريف اصل كښې ملاعلي قاري رحمة الله عليه نقل كړے دے د **«فقه الاكبر ص: ۹۵»** نه. (۱)

---

(۱)۔ او امام رازي رحمة الله عليه د ولي تعريف او صفات څه پدې الفاظ ذكر كوي: **فَالْقُرْبُ مِنْهُ إِنَّمَا يَكُوْنُ إِذَا كَانَ الْقَلْبُ مُسْتَغْرِقًا فِى نُوْرِ مَعْرِفَةِ اللهِ تَعَالٰى سُبْحَانَهُ، فَإِنْ رَأٰى رَأٰى دَلَائِلَ قُدْرَةِ اللهِ، وَإِنْ سَمِعَ سَمِعَ آيَاتِ اللهِ، وَإِنْ نَطَقَ نَطَقَ بِالثَّنَاءِ عَلَى اللهِ، وإن تحرك تَحَرَّكَ فِى خِدْمَةِ اللهِ، وَإِنِ اجْتَهَدَ اجْتَهَدَ فِى طَاعَةِ اللهِ، فَهُنَالِكَ يَكُوْنُ فِى غَايَةِ الْقُرْبِ مِنَ اللهِ، فَهٰذَا الشَّخْصُ يَكُوْنُ وَلِيًّا لله تَعَالٰى** ﴿تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: ۱۷/ ۲۷۶﴾ معلومه شوه چې بعض جهال صوفيه چې د ولي كوم مفهوم ذكر كوي چې «ولي هغه دے چې په توره شپه كښې د كوه قاف د غر نه اخوا دتور ميږي په خپه كښې مازغه اوويني» دا يقينا چې غلط دے ؛ ځكه ولي عالم الغيب نه كيدے شي، دغه شان ولي هغه څوک هم نه شي كيدے چې د خپل خواهش مطابق جوند تيروي په شهواتُ او لذاتُ كښې اخته وي د چرسو او نشو تماشو سره ئې كار وي. نه روژه نيږئي او نه مونځ، او نه ئې سيرت صورت د شريعت مطابق وي، د اجنبيات سره اختلاطات كوي. ځكه اصل په ولايت كښې اتباع د شريعت ده امام شاطبي رحمة الله عليه د ابويزيد بسطامي رحمة الله عليه نه نقل كوي فرمائي: **«وقال أبو يزيد البسطامي عملت فى المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت شيئا اشد من العلم ومتابعته»** بيا د دغه ابويزيد بسطامي رحمة الله عليه يوه واقعه نقل كوي: چې ده خپلو مريدانو ته يو ځل او ويل: چې راځئ څو د يو سړي خواله چې په ولايت سره هغه ځان مشهور كړے دے يعني داسې كس وو چې مشهور وو په زهد او ځان ته ئې ولي ويلو، راوي وائي چې مونږه لاړو او دغه ولي د كور نه را بهر شو او جمات ته ننوتلو ؛ نو قبلے طرف ته ئې لاړې توک كړے، ابويزيد بسطامي رحمة الله عليه سيده واپس شو او سلام ئې پرې هم وانه چولو، او وې ويل: **«هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يكون مأمونا على ما يدعيه»** اتباع د شريعت ضروري ده، بيا امام شاطبي رحمة الله عليه د سهل بن عبد الله تستري رحمة الله عليه نه نقل كوي: **كل فعل يفعله العبد بغير اقتداء طاعة كان أو معصية فهو عيش النفس»** بيا په باب د ولايت كښې اصول سبعه د ولايت نقل كوي سهل تستري رحمة الله عليه فرمائي: **و أصولنا سبعة أشياء: التمسك بكتاب الله، والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتوبة، وأداء الحقوق.** ﴿الاعتصام للشاطبي: ۱/ ۹۱﴾ ځكه څو شاعر وائي: شعر

كار شيطان مى كند نامش ولى — گر ولى ان است لعنت بر ولى

كار رحمان مى كند نامش ولى — گر ولى ان است رحمت بر ولى

بعض خلق پدې دوكه شي چې پره فلان كرامت ئې ظاهر كړو او فلان كرامت ئې ظاهر كړو، دا خبره هم ضروري ده چې ولي به كرامت ظاهروي نه بلكه پټوي به ئې او كوم كس چې ظهور د كراماتُ كوئ او كړه وړه ئې د شريعت موافق ندي ؛ نو پوهه شه چې دا ولي.

قوله: و كرامته ظهور: ۲ـ «كَرَامَةٌ» (۱) صيغه د مصدر ده د باب د كرم يكرم نه ، په لغت كښې په معنى د عزت او احترام باندې راځي چې ضد د إهَانت او خُذلان دے. اصطلاحي معنى ئې شارح كړې ده چې «ظهور أمر خارج للعادة الخ» حاصل د تعريف دا دے چې «كَرَامَةٌ» ديته وائي چې د يو صالح بنده د لاس نه يو امر خارقه للعادة ظاهر شي چې نه وي مقارن د دعوى د نبوت سره او نه مقدمه د نبوت وي. لهذا پدې تعريف سره استدراج ، معجزه ، ارهاصات وغيره خارج شو ؛ ځكه چې په استدراج كښې ايمان نه وي ، او معجزه پس د عوى د نبوت نه وي ، او ارهاصات مقدمه د نبوت وي چې د عوى د نبوت نه مخكښې امرخارقه للعادة وي. د دې ټولو تفصيل مخكښې تير شوے دے په بحث د تفصيل د «خبر الرسول» كښې. (۲) شارح رحمۃ اللہ علیہ هم فوائد د قيودات ذكر كوي پدې عبارت سره چې «فما لا يكون مقرونا الخ»

قوله: و الدليل على: ۳ـ شارح رحمۃ اللہ علیہ د حقيت د كرامت دپاره په اجمالي طريقے سره دليل ذكر كوي. چې هغه امور خارقه للعاده چې د صحابه كرامُ نه «چې يقينًا اولياء وو» صادر شوي دي او د هغوى نه روسته د نورو صالحين نه نقل دي. اګر چې هره يوه واقعه خو د قبيلے د خبر واحد نه ده خو قدر مشترك ئې حد د تواتر ته رسيدلے دے چې انكار ترينه ممكن ندے. دويم دليل د كتاب الله نه اجمالا نقل كوي چې د مريم **عليها السلام** او د سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ د ملګرى نه هم صدور د خوارقُ شوے دے. دا دلائل روسته تفصيلًا ذكر كيږي. اوس چې وقوع د كرامت ثابته شوه ؛ نو په امكان كښې هډو بحث نه كوو چې آيه كرامت د اولياء ممكن دے كنه.

بَيَانُ بَعْضِ اَمْثِلَةِ الْكَرَامَاتِ

ثُمَّ اَوْرَدَ كَلَامًا يُشِيْرُ اِلىٰ تَفسِيْرِ الْكَرَامَة وَ اِلىٰ تَفصِيْلِ بَعْضِ جزئِيَّاتِهِ الْمُتَبَعِّدَةِ جِدًّا فقال: ﴿فَتَظْهَرُ الْكَرَامَةُ عَلىٰ طَرِيْقِ نَقْضِ الْعَادَةِ لِلْوَلِيِّ مِنْ قَطْعِ الْمَسَافَةِ الْبَعِيْدَةِ فِى الْمُدَّةِ الْقَلِيْلَةِ﴾ كَاِتْيَانِ صَاحِبِ سليمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ندے بلكه ساحر دے ، ابايزيد بسطامى رحمۃ اللہ علیہ فرمائي: **لو نظرتم إلى رجل اعطى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الامر والنهى وحفظ الحدود وآداب الشريعة.** ﴿الاعتصام للشاطبى : ۱/ ۹٤﴾ او ابو على الجوزجانى رحمۃ اللہ علیہ فرمائي: **كُن طالبا للاستقامة لا طالبا للكرامة لان الاستقامة فوق الكرامة.** او ملا على قارى رحمۃ اللہ علیہ په مرقات كښې فرمائي: «**و يجب كتمان الكرامة كما يجب اظهار المعجزة**» او بيا فرمائي: **وَأَمَّا الْكَرَامَةُ فَيَنْتَهِمْ حَيْضُ الرِّجَالِ فَهَيْهَاتَ هَيْهَاتَ بَيْنَ الْمُثَبَّاتِ** ﴿مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: ۱/ ۳۲٤﴾

(۱).. «**الكَرَامَةُ**» **الغِطَاء يوضع على رأس الجَرَّةِ او القِدْر ، وكرامة الانسان احترام المرء ذاته ، وهو شعور بالشرف و القيمة الشخصية يجعله يتأثر و يتألم اذا ما انتقص قدره.** «**المعجم العربى**»

(۲) ﴿**تنبيه**﴾ دا خبره د ياد قابله ده چې عدمِ حصول د كرامت د بعض مؤمنانُ دپاره دلالت نه كوى په نقص د ايمان د دوى باندې بلكه ضروري نده چې كرامت د ولي دى ظاهر شي ؛ ځكه كرامت د بعض اسباب په وجه واقع كيږي لكه: ۱ـ كله ظهور دكرامت د بنده د ايمان د مظبوطولو دپاره وي ، هم دغه وجه ده چې د ډيرو صحابه كرامُ نه هډو ظهور د كرامت شوے ندے د قوة د ايمان او كمال يقين د وجه نه. ۲ـ كله ظهور د كرامت دپاره د اقامت د حجت وي په دشمن باندې لكه: خالد بن وليد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چې زهر ځكلي وو ؛ ځكه چې هغه يوه قلعه محاصره كړي وه چې د هغې نه ئې منع كړے وو مګر پدې شرط چې زهر وڅكي ، كله چې هغه زهر وڅكل ؛ نو قلعه فتح شوه. ۳ـ كله كرامت د امتحان او ازمايش دپاره وي چې ډير خلق د كرامت د ظهور په وجه نيك بخته او بعض نور بدبخته شي. ٤ـ كله د صاحب كرامت دپاره سبب د سعادت شي چې شكريه پرې ادا كړي ، او يا ئې سبب د هلاكت شي كه په عُجب او تكبر كښې واقع شي. وغيره وغيره.

وهو اٰصَفُ بْنُ بَرْخِيَا عَلَى الْاَشْهُرِ بِعَرْشِ بَلْقِيس قَبْلَ اِرْتِدَادِ الطَّرْفِ مَعَ بُعْدِ الْمَسَافَةِ ﴿وَظُهُوْرُ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ وَاللِّبَاسِ عِنْدَ الْحَاجَةِ﴾ كما فِيْ حقِّ مَرْيَم فانَّهُ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ اَنّٰى لَكِ هٰذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ ﴿وَالْمَشْيُ عَلَى الْمَاءِ﴾ كما نُقِلَ عن كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَوْلِيَاءِ ﴿والطَّيَرَانُ فِي الهَوَاءِ﴾ كما نُقِلَ عن جَعْفَرِ بْنِ ابى طَالِبٍ ولُقْمَانَ السَّرَخْسِي وغيرِهِمَا ﴿وكَلَامُ الجَمَادِ و العَجْمَاءِ﴾ اَمَّا كلام الجمادِ فكما رُوِيَ اَنَّهُ كان بين يدىْ سَلْمَانَ رضي الله عنه وَ اَبِي الدَّرْدَاءِ رضي الله عنه قَصْعَةٌ فَسَبَّحَتْ وسمِعَا تَسْبِيْحَهَا ، واَمَّا كَلَامُ العَجْمَاءِ فتكلُّم الكَلْبُ لاصْحَابِ الكَهْفِ ، و كَمَا رُوِيَ انَّ النَّبِيَّ عليه السلام قال بَيْنَمَا رَجُلٌ يَسُوْقُ بقرةً قَدْ حَمَلَ عَلَيْهَا اِذَا التَفَتَتِ البَقَرَةُ اِلَيْهِ وقالَ اِنِّيْ لَمْ اُخْلَقْ لِهٰذا و اِنَّمَا خُلِقْتُ لِلْحَرْثِ فقال النَّاسُ سُبْحَانَ الله تَتَكَلَّمُ البَقَرَةُ ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ عليه السلام اٰمَنْتُ بِهٰذا. ﴿وَ اِنْدِفَاعُ المتَوَجِّهِ مِنَ الْبَلَاءِ وكِفَايَةُ المُهِمِّ عَنِ الاعْدَاءِ وغَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاَشْيَاءِ﴾ مثل رُؤْيَةِ عُمَرَ رضي الله عنه و هُوَ على المِنْبَرِ بالمدِيْنَةِ جَيْشَهُ بِنَهَاوَنْد حتّٰى قَالَ لِاَمِيْرِ جَيْشِه يَاسَارِيَةُ الجَبَلَ الجَبَلَ تَحْذِيْرًا لَهٗ من وَّرَاءِ الجَبَلِ لِمَكْرِ العدوِّ هُنَاكَ وسَمَاعُ سَارِيَةَ كلامَهٗ مع بُعْدِ المَسَافَةِ ، و كَشُرْبِ خَالِدٍ رضي الله عنه السَّمَّ من غير تَضَرُّرٍ به ، وكَجَرَيَانِ النِّيْلِ بِكِتَابِ عُمَرَ رضي الله عنه ، واَمْثَالُ ذٰلک اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰى. **ترجمه:** بیا ماتن رحمة الله عليه راوړو يو كلام لره چې اشاره كوى تفسير د كرامت ته او تفصيل د بعض جزئياتُ هغه ته چې ډير لرى ګڼړلے شى پس او ويل ده: پس ظاهر ولے شى كرامت په طريقے د خلاف العاده سره دپاره دولى. د قطع كولو د لرى سفر نه په لږه موده كښې ، لكه: راوړل د ملګرى د سليمان عليه السلام او دا دے آصف خوى د برخيا بنا په مشهور قول سره تخت د بلقيس لره مخكښې د راګرځيدلو د نظر نه سره د لرى والى د سفر نه ، او ظاهريدل د خوراك ، څښاک او لباس په وخت د حاجت كښې لكه په حق د مريم عليها السلام كښې بيشكه وه دا كله چې به ورننوتلو د دې خواته زكريا عليه السلام عبادت خانے ته ؛ نو موندلو به ئې د دې سره خوراک لره ، پس ويل به ده: اے مريم ! د كوم ځائے نه دى دا ستا دپاره ؟ هغى ويل: دا د الله تعالى د طرف نه دى. او تلل په اوبُو باندى ، لكه: چې نقل شوى دى دا د ډيرو اوليآء نه ، او الوتل په هوا كښې لكه: چې نقل دى د جعفر بن ابى طالب او لقمان سرخسى وغيره نه ، او خبرى كول د جمادات «كانړو لوټو او نور كلک څيزونو» او حيواناتُ ، هر چې دى خبرى د جماداتُ لكه: چې روايت شوے دے چې د سلمان رضي الله عنه او ابوالدرداء رضي الله عنه مخى ته يوه كاسه پرته وه پس تسبيح ئې اوويله او دى دواړو د هغى تسبيح واوريدله ، او هر چې خبرى د حيواناتُ دى پس خبرى كړى دى سپى د اصحابِ كهف سره ، او لكه چې روايت شوے دے چې بيشكه نبى عليه السلام ويل: دى مينځ كښې يو سړى شړله غوا لره چې بار ئې اچولے وو په هغې باندى ، ناسافه وكتل غوا ده ته او وى ويل: څه نه يم پيدا د دى دپاره بيشكه څه پيدا يم د كر كرَوَندے دپاره ، پس او ويل خلقو: سبحان الله خبرى كوى غوا ، نبى عليه السلام او ويل: ما ايمان راوړے دے پدى باندى «يعنى څه تصديق كوم د دى» او دفع كيدل د هغه مصيبت چې مخامخ شى ، او پوره كيدل د مهماتُ د دشمنانو نه ، او علاوه د دينه د نورو اشيآء نه ، لكه: ليدل د عمر رضي الله عنه او دے په ممبر باندى وو په مدينه منوره كښې خپل فوج لره په نهاوَند كښې تر دى چې وى ويل امير د لښكر خپل ته: اے ساريه غر «طرف ته توجه وكړه» غر ته دپاره د يرولو ده لره د شاته د غر نه د چل د دشمن نه ، او اوريدل د ساريه رضي الله عنه خبرى د عمر رضي الله عنه لره سره د لرى والے د مسافت نه ، او لكه څكل د خالد رضي الله عنه زهرو لره بغير د ضرر رسولو نه ده ته ، او لكه جارى كيدل د نيل درياب په خط د عمر رضي الله عنه باندى او د دى امثال ډير زيات دى د شمير نه.

تَشْرِيْح: قوله: ثُمَّ اَوْرَدَ كَلَامًا: غرض د شارح رحمة الله عليه تمهيد دے متن آتى ته ، او دفع د سوال ده. چې مسئلة الكرامة واضح شوه ؛ نو ماتن رحمة الله عليه په متن آتى كښې د دى دوباره تذكره ولى كوى دا خو استدراک دے ؟ **جواب:** دا استدراک ندے بلكه د كرامت مزيد وضاحت دے او بطورِ تمثيل څه بعض جزئيات ذكر كول دى چې عقل ئې بعيد ګڼړى خو هغه واقع شوى دى.

قوله: و هو آصف بن برخیا: مشهورے واقعې طرف ته اشاره ده کومه چې په سورة النمل کښې ذکر ده په واقعه د بلقیس کښې، کله چې په آیت ۳۸ کښې سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ د خپلې دبدبې او د شوکت ښکاره کولو دپاره د سردارانو خپلو نه مطالبه وکړه چې: { أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ} ﴿النمل: ۳۸﴾ په ۴۰ آیت کښې دی: {قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ} ﴿النمل: ۴۰﴾ د محققینُ قول دا دے چې مراد د «الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ» نه خودِ سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ دے او راوړل د تختِ بلقیس هم معجزةً وو نه چې کرامةً، خو مشهور قول دا دے چې دا د سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ یو نیک او متقی وزیر عالِم بالکتاب آصف بن برخیا وو، او راوړل د تخت کرامةً وو.

قوله: جعفربن ابی طالب: دا علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ رورر دے چې د ده نه لس کاله مشر وو، یو د نجباء د نبی کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نه وو، قدیم الاسلام صاحب الهجرتین صحابی دے اشبه د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ وو خَلقًا و خُلقًا، مشهور وو په جعفر الطیار او ذو الجناحین باندی؛ ځکه چې په ۸ هجری کښې په غزوه موته کښې شهید شو چې پخپله امیر د دغه غزوه هم وو، دواړه لاسونه ئې غوس شوی وو نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او ویل: **رَأَيْتُ جَعْفَرًا يَطِيرُ فِي الْجَنَّةِ مَعَ الْمَلَائِكَةِ.** ﴿سنن الترمذی: ۵/ ۶۵۴﴾. محشی عبید الله قندهاری ویلی دی چې د جعفر طیران بعد الممات دے او خبره زمونږه په کرامت قبل الممات کښې ده، څه خبره ئې کړی ده.

قوله: فتكلّم الكَلْبُ: وائی چې دا سپے په دوی پسې شاته روان وو دوی د واپس کولو دپاره کوَرِی کړو چې سپی ورته او ویل «**لا تطردونی فانی احب اولیآء الله**» ما مه شړئ بیشکه څه د الله تعالی د دوستانو سره مینه لرم.

قوله: بنهاوند: دا د ایران مشهور ښار دے چې د همدان نه د ۷۰ کلومیترو په مسافت کښې جنوب طرف ته واقع دے، وائی چې دا ښار د طوفان نوح نه مخکښې هم موجود وو، د عمر فاروق په زمانه کښې د مسلمانانو او ایرانیانو «فارسیانو» په مینځ کښې چې کوم تاریخی جنګونه شوی دی په هغی کښې اول د قادسیه جنګ دے چې دا د عمروبن العاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُ په مشرئ کښې وشو، او دویم د نهاوند جنګ وو چې په ۲۳ هـ کښې شوے وو د دی جنګ د فوج د یوے قومندی مشری د ساریة بن زُنیم الدّئلی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سره وه چونکه دا یو باهمته جنګجو انسان وو؛ ځکه پری عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ اعتماد کړے وو، دی په آخری مراحلُ د فتح کښې وو چې دُښمن «فارس او کرد» د هر طرفه د حملے منصوبے تیاری کړی وی حتی چې د نهاوند د غر طرف نه په مسلمانانو راتاویدل او د مسلمانانو ډیر لوی نقصان ئې کولو دا د جمعے ورځ وه عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خطبه ویله چې ناساقه د خطبے په مینځ کښې ئې په خوله باندی جاری شو «**يَا سَارِيَةُ، الْجَبَلَ الْجَبَلَ**» ﴿البداية والنهاية: ۷/ ۱۴۷﴾ خلق حیران شو چې امیر المؤمنین څه وائی، تردی چې بعض پری دا ګمان اوکړو چې په دماغو ئې څه اثر وشو، خلقو علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ته وکتل چې دا سرے څه وائی؟ علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او ویل: چې دا کلام څه معنی لری عبث کلام ندے. هلته ساریه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ خبری واوریدلے او غر طرف ته متوجه شو او الله تعالی ورلره فتح ورکړه، پوره یوه میاشت پس چې مدینے منورے ته د فتح زیرے ورکونکے راغے؛ نو د دی خبری انکشاف وشو چې مونږه خو دښمن ګیر کړی وو خو ستا د اواز غوندے اواز راغے چې غر طرف ته متوجه شئ، امیر د جنګ چې غر طرف ته توجه اوکړه؛ نو فتح میلاو شوه او که تا

اواز نه وے کړے؛ نو مونږه فتح نه شوه موندلے. پدی جنګ کښې د مسلمانو شمیره دیرش زره او د ایرانیانو شمیره یونیم لاک جنګجو وو، د معتبر معلومات په بنا باندی پدی جنګ کښې د دښمن یو لاک شل زره کسان د جهنم خوراک ګرځیدلی وو، د یزدګر د بچ کولو دا آخری حربه وه چې ناکام شوه او د ایرانیانو د څلورو صدو نه د را روان ساسانی حکومت او د دی سره د زرتشیت خاتمه وشوه.

د دی واقعې نه معلومه شوه چې دلته دوه کرامته دی چې د دوه کسانو نه صادر شوی دی. ۱۔ کرامت عمر رضی الله عنه چې لیدل د جیش دی. ۲۔ کرامت د ساریه رضی الله عنه چې اواز اوریدل دی سره د بعد د مسافت نه.

قوله: الجبلَ الجبلَ: منصوب دے په تقدیر د «**إتق**» فعل مقدر سره، او دیته په اصطلاح د نحو کښې «**تحذیر**» وائی. چې په لغت کښې «**تنبیهُ المخَاطَب علیٰ مکرُوهٍ یجب الإحترازُ عنه**» ته وائی. او په اصطلاح کښې «**هُو معمُول بتقدیرِ إتّقِ تحذیرًا مما بعدَهُ**» ته وائی.

قوله: و کشرب خالد: البدایة والنهایة، ابن خلدون، التاریخ الکامل، تاریخ دمشق وغیره نورو مؤرخینُ دا واقعه تفصیلا بیان کړی ده چې کله خالدبن ولید رضی الله عنه د یمامے د جنګ نه فارغ شو نو سیده د کشتو په ذریعه سره لاړو «**حیره**» نومی مقام ته، کله چې اهل حیره د مسلمانانو د راتګ واوریدل؛ نو هیبت او یره پری طاری شوه او په خپلو قلعه ګانو کښې پټ شو، خالد رضی الله عنه ورته څه وخت صبر اوکړو او جنګ ئې نه کولو چې کیدے شی دوی اسلحه او غورزوی او مسلمانان شی، لیکن د هغوی د طرف نه هیڅ قسم تحریک مخې ته رانغلو، مجبورا مسلمانانو جنګ شروع کړو او اهمے قلعه ګانے او عبادت خانے ئې ورلره قبضه کړے، د یوے سپینې مانړئ نه چې لا تر اوسه نه وه فتح شوی د عسایانو پادری عبد المسیح بن قیس را او وتلو چې دا یو معمر سړے وو، په بعض روایاتُ کښې راځی چې دغه وخت د ده عمر «۳۵۰» دری نیم سوه کاله وو مسلمانانو ونیولو او د حضرت خالد رضی الله عنه خواته ئې حاضر کړو، ده ترینه تپوس د عمر اوکړو، هغه جواب ورکړو چې ځما عمر په سلونو کښې چلیږی، خالد بن ولید رضی الله عنه د ده د خادم په لاس کښې تیلئ ولیدله تپوس ئې ترینه اوکړو چې دا څه دی؟ پادری ورته او ویل: چې دا خو زهر قاتل دی ما د دی دپاره را وړی دی چې که ته ځما د قوم سره بے انصافی اوکړی؛ نو څه به دا ځکم او ځان به وژنم؛ ځکه څه د خپل قوم ذلت ته نه شم کتلے او ځما عمر هسی هم ختم دے ته داسی اوکړه چې اول نورے تولے قلعه ګانے فتح کړه؛ نو هله به څه دا مانړئ درکومه ورنه څه خودکشی کوم. حضرت خالد رضی الله عنه ورته او ویل: چې مرګ په نیټه دے د نیټے نه مخکښې څوک نه مری، بوډا ورته او ویل: چې چلو ته ئې وخکه چې ستا دومره یقین دے، حضرت خالد رضی الله عنه ترینه زهر واغستل او د تیلئ نه ئې را بهر کړه او په ورغوی کښې ئې کیخودل او دا کلمات ئې او ویل: «**بسم الله و بالله رب الارض و رب السمآء اللذی لا یضر مع اسمه دآء**» زهر ئې وڅکل، خالد رضی الله عنه په اول کښې لګ کدوډ شو او زنه ئې د سینے سره وجنګیدله او خوَلَهٔ پری راغله خو ځانله ئې یو مظبوط سوک ورکړو او نیغ پاسیدلو لکه چې د ترلو نه پس چې څوک ازاد شی د دینه پس هشاش بشاش شو، کله چې عبد المسیح دا حالت ولیدلو؛ نو بے اختیاره ئې د خولے نه او وتل: «**لتبلغنّ ما أردتم ما دام أحد منکم هکذا**» تاسو به خپل مقصود ته رسیږئ تر څو چې په تاسو کښې د دی کس په شان یو کس وی. د دینه پس ئې د خالد رضی الله عنه سره په

۲۹۰ درهم صلح وکړه او قلعه ئې ورته پریښوده، او راغے خپل قوم ته ئې او ویل: چې تاسو د داسې قوم مقابله نه شئ کولے چې د هغوی د مرګ څه پروا نشته بلکه د هغوی کار نور وژل دی. ﴿تاریخ ابن خلدون: ۲/۵۱۰﴾ ﴿البدایة والنهایة: ۹/ ۵۲۳﴾ ﴿الکامل فی التاریخ: ۲/ ۲۴۴﴾

قوله: و کجریان النیل: دا مشهوره قصه ده چې د عمر رضی الله عنه په خط سره دریائی نیل روان شوے وو. (۱)

وَلما اسْتَدَلَّتِ المعتزلَةُ المنكِرَةُ لِكَرامَةِ الأَوْلِيَآءِ بِأَنَّهُ لَوْ جَازَ ظُهُوْرُ خَوارِقِ العَادَاتِ من الأَوْلِيَاءِ لَاشْتَبَهَ بالمعجِزَةِ فَلَمْ يَتَميَّزِ النَّبيُّ من غيرِ النَّبيِّ أشَارَ إلَى الجوابِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَيَكُوْنُ ذٰلِكَ﴾ اَیْ ظُهُوْرُ خَوارِقِ العَادَاتِ من الوَلِيِّ الَّذِيْ هُوَ مِنْ آحَادِ الأُمَّةِ ﴿مُعْجِزَةً لِّلرَّسُوْلِ الَّذِيْ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الكَرَامَةُ لِوَاحِدٍ مِّنْ أُمَّتِه لِأَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا﴾ اَیْ بِتِلْكَ الكَرَامَةِ ﴿اَنَّهُ وَلِيٌّ وَلَنْ يَّكُوْنَ وَلِيًّا اِلَّا وَ اَنْ يَّكُوْنَ مُحِقًّا فِيْ دِيَانَتِه وَدِيَانَتُهُ الإِقْرَارُ﴾ بِالقَلْبِ وَاللِّسَانِ ﴿بِرِسَالَةِ رَسُوْلِهِ﴾ مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ فِي أَوَامِرِه وَنَوَاهِيْهِ حَتّٰى لَوْ اِدَّعٰى هٰذَا الوَلِيُّ الإِسْتِقْلَالَ بِنَفْسِه وَعَدَمَ المُتَابَعَةِ لم يَكُنْ وَلِيًّا وَلَمْ يَظْهَرْ ذٰلِكَ عَلٰى يَدِه. والحَاصِلُ اِنَّ الأَمْرَ الخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُعْجِزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قِبَلِه اَوْ مِنْ قِبَلِ آحَادِ أُمَّتِه، وَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الوَلِيِّ كَرَامَةٌ لِخُلُوِّه عَنْ دَعْوٰى نُبُوَّةِ مَنْ ظَهَرَ ذٰلِكَ مِنْ قِبَلِه، فَالنَّبِيُّ لَا بُدَّ مِنْ عِلْمِه بِكَوْنِه نَبِيًّا وَ مِنْ قَصْدِه اِظْهَارُ خَوَارِقِ العَادَاتِ وَ مِنْ حُكْمِه قَطْعًا بِمُوْجَبِ المُعْجِزَاتِ بِخِلَافِ الوَلِيِّ. ترجمه: او هر کله چې دلیل پیش کړے وو معتزلو چې منکر دی د کرامت د اولیآء نه پدی چې که ممکن وی ظهور د خوارق العاداتُ د اولیآء نه؛ نو خامخا به مشابه شی کرامت د معجزے سره، پس جدا به نه شی نبی د غیر نبی نه، مصنف رحمه الله علیه اشاره اوکړه جواب د دیته پدی قول سره: او کیږی دا یعنی ظهور د خوارق العادات د ولی هغه نه چې د اُمت یو فرد دے معجزه د رسول هغه چې ظاهر شوے دے دا کرامت د یو کس د اُمت د ده نه؛ ځکه چې ظاهریږی په دی سره یعنی پدی کرامت باندی دا چې دا کس ولی دے، او نه شی کیدے هیڅ خوک ولی مګر دا چې دا په حقه وی په دیانت خپل کښې، او دیانت د ده اقرار کول دی په زړه او ژبه سره په رسالت د رسول خپل باندی، سره د تابعداریٔ د ده نه په اوامرُ او نواهی کښې د دغه نبی. تردی چې که دعوی اوکړه دی ولی د استقلال بالذات او د نه متابعت د نبی پس نه شی کیدے دا ولی، او نه شی ظاهریدلے د. کرامت په لاس د ده باندی. حاصل دا دے چې هغه کار چې خارق للعاده دے دا په نسبت سره چې نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ ته واخلے نو معجزه ده برابره خبره ده که صادر شوے وی دا کار د طرفه د نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ نه یا د طرفه د یو کس د امت د ده نه، او په نسبت سره ولی ته کرامت دے؛ د وجه د خالی والی د دعوی د نبوت د هغه چا نه چې صادر شوے وی دا امر د هغی د طرفنه، پس د نبی دپاره لابدی ده د علم د ده نه په کیدلو د ده باندی نبی، او د قصد د ده نه به وی اظهار د خوارق العادات، او حکم د دی د دے قطعًا عمل کول په مقتضی د معجزے باندی په خلاف د ولی باندی. «چې به هغې کښې دا دری خبری نشته»

(۱).. قِصَّةُ نِيلِ مِصْرَ: رُوِّيْنَا مِنْ طَرِيْقِ ابْنِ لَهِيْعَةَ عَنْ قَيْسِ بْنِ الحَجَّاجِ عَمَّنْ حَدَّثَهُ قَالَ: لَمَّا افْتُتِحَتْ مِصْرُ أَتَى أَهْلُهَا عَمْرَو بْنَ العَاصِ- حِيْنَ دَخَلَ بُؤْنَةُ مِنْ أَشْهُرِ العَجَمِ- فَقَالُوا: أَيُّهَا الأَمِيْرُ، لِنِيْلِنَا هٰذَا سُنَّةٌ لَا يَجْرِي إِلَّا بِهَا. قَالَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالُوا: إِذَا كَانَتْ اثْنَتَى عَشْرَةَ لَيْلَةً خَلَتْ مِنْ هٰذَا الشَّهْرِ عَمَدْنَا إِلَى جَارِيَةٍ بِكْرٍ مِنْ أَبَوَيْهَا، فَأَرْضَيْنَا أَبَوَيْهَا وَجَعَلْنَا عَلَيْهَا مِنَ الحُلِيِّ وَالثِّيَابِ أَفْضَلَ مَا يَكُوْنُ، ثُمَّ أَلْقَيْنَاهَا فِي هٰذَا النِّيْلِ. فَقَالَ لَهُمْ عَمْرٌو: إِنَّ هٰذَا مِمَّا لَا يَكُوْنُ فِي الإِسْلَامِ، إِنَّ الإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا قَبْلَهُ. قَالَ: فَأَقَامُوا بُؤْنَةَ وَأَبِيْبَ وَمِسْرَى وَالنِّيْلُ لَا يَجْرِي قَلِيْلًا وَلَا كَثِيْرًا، حَتّٰى هَمُّوا بِالجَلَاءِ، فَكَتَبَ عَمْرٌو إِلَى عُمَرَ ابْنِ الخَطَّابِ بِذٰلِكَ، فَكَتَبَ إِلَيْهِ: إِنَّكَ قَدْ أَصَبْتَ بِالَّذِي فَعَلْتَ، وَإِنِّي قَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكَ بطاقة دَاخِلَ كِتَابِي، فَأَلْقِهَا فِي النِّيْلِ. فَلَمَّا قَدِمَ كِتَابُهُ أَخَذَ عَمْرٌو البِطَاقَةَ فَإِذَا فِيْهَا «مِنْ عَبْدِ الله عُمَرَ أَمِيْرِ المُؤْمِنِيْنَ إِلَى نِيْلِ أَهْلِ مِصْرَ، أَمَّا بَعْدُ، فَإِنْ كُنْتَ إِنَّمَا تَجْرِي مِنْ قِبَلِكَ ومن أمرك فلا تجر فلا حاجة لنا فيك وإن كنت إنما تجرى بأمر الله الواحد القهار، وهو الَّذِي يُجْرِيْكَ فَنَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى أَنْ يُجْرِيَكَ. قَالَ: فَأَلْقَى البِطَاقَةَ فِي النِّيْلِ فَأَصْبَحُوا يَوْمَ السَّبْتِ وَقَدْ أَجْرَى اللهُ النِّيْلَ سِتَّةَ عَشَرَ ذِرَاعًا فِي لَيْلَةٍ وَاحِدَةٍ وَقَطَعَ اللهُ تِلْكَ السُّنَّةَ عَنْ أَهْلِ مِصْرَ إِلَى اليَوْمِ. ﴿البداية والنهاية: ۷/ ۱۰۰﴾

تَشرِيحُ: قوله: ولما استدل: غرض د شارح رحمه الله ربط ذکر کول دی د مابعد متن د ماقبل سره او دفع د سوال ده چې بحث زمونږه شروع دے په کرامة الاولیآء کښې او تا خو په روسته متن کښې بحث د معجزے شروع کړو دا خو خروج عن البحث راغے؟ **جواب:** خروج عن البحث ندے بلکه د منکرینُ د کرامت چې معتزله دی د دلیل جواب ته اشاره ده. حاصل د استدلال د معتزلؤ دا دے چې: کرامت د ولی باطل دے ؛ ځکه کچرته کرامت د ولی حق شی ؛ نو تمیز به را نه شی د نبی د غیر نبی نه او تالی باطل پس مقدم ئی مثل دے. «**دلیل بطلان التالی**» خو ښکاره دے ؛ ځکه فرق شته د نبی او غیر نبی پدی شان چې په نبی ایمان فرض دے او د هغه تابعداری واجب ده.به خلاف د غیر نبی باندی. «**دلیل الملازمه**» دا دے چې کرامت هم امر خارقه للعاده دے او معجزه هم اوس چې دولی د لاس نه یو امر خارقه للعاده صادر شی ؛ نو دغه ولی به مشابه بالنبي شی ، پس خلق به دغه ولی لره نبی وګنړی او غیر نبی ، نبی ګنړل ګمراهی او ضلالت دے.

ماتن رحمه الله جواب ورکړو چې ظهور د کرامت د ید د ولی نه په حقیقت کښې معجزه د هغه نبی ده چې دغه ولی د هغے امتی دے ، دا د ده خپل څه کمال ندے ؛ ځکه ده ته چې ولایت او کرامت میلاو دے ؛ نو پدی وجه چې دا په حق دین باندی عامل دے او حق دین د خپل نبی تابعداری ده په اوامرُ او نواهی کښې.

قوله: حتی لو ادعی: یعنی که ولی دعوی د استقلال اوکړی چې دا ځما خپل کمال دے ؛ نو دا ولی ندے او نه به د ده د لاسه کرامت ظاهریږی ، بلکه که خلاف العاده امر ترینه صادر هم شی ؛ نو دا به استدراج وی نه چې کرامت.

قوله: فالنبی لا بد من عمله: شارح رحمه الله پدی عبارت سره دری فرقونه ذکر کوی په مینځ د. معجزه او کرامت کښې.

۱۔ دا چې نبی ته به علم وی په خپل نبوت باندی چې څه نبی یم ، په خلاف د ولی باندی د ده دپاره ضروری نده چې ده ته به د خپل ولایت علم وی.

۲۔ دا چې اظهار د معجزے په اراده د نبی باندی وی ، په خلاف د کرامت باندی ؛ ځکه د دی د ظهور دپاره د ولی اراده ضروری نده ، بلکه د ولی دپاره ضروری دا ده چې خپل کرامت پټ وساتی چاته ئی ظهور و نه کړی.

۳۔ دا چې د نبی دپاره په مقتضی د معجزے «چې تصدیق د نبوت خپل دے» په قطعیت سره فیصله کول ضروری دی ، په خلاف د ولی باندی چې د ده دپاره پس د صدور د کرامت نه فیصله د قطعیت په خپل ولایت باندی ضروری نده.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ تَفْضِيلِ الْخُلَفَآءِ الْاَرْبَعَةِ

﴿وَاَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا﴾ وَ الْاَحْسَنُ اَنْ يُقَالَ: بَعْدَ الْاَنْبِيَآءِ ، لٰكِنَّهٗ اَرَادَ الْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيِّنَا نَبِيٌّ وَ مَعَ ذٰلِكَ لَا بُدَّ مِنْ تَخْصِيصِ عِيسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذْ لَوْ اُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْجَدُ بَعْدَ نَبِيِّنَا اِنْتَقَضَ بِعِيسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْلَدُ بَعْدَهٗ لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيلَ عَلَى الصَّحَابَةِ ، وَ لَوْاُرِيْدَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُوْدٌ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ لَمْ يُفِدِ التَّفْضِيلُ عَلَى التَّابِعِيْنَ وَ مَنْ بَعْدَهُمْ ، وَلَوْ اُرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُوْجَدُ عَلٰى وَجْهِ الْاَرْضِ فِي الْجُمْلَةِ اِنْتَقَضَ بِعِيسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿اَبُوْبَكْرِ نِ الصِّدِّيْقُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ﴾ اَلَّذِيْ صَدَّقَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النُّبُوَّةِ مِنْ غَيْرِ تَلَعْثُمٍ وَ فِي الْمِعْرَاجِ بِلَا تَرَدُّدٍ. ثُمَّ ﴿عُمَرُ الْفَارُوْقُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ﴾ اَلَّذِيْ فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ فِي الْقَضَايَا وَالْخُصُوْمَاتِ ثُمَّ ﴿عُثْمَانُ ذُو النُّوْرَيْنِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ﴾ لِاَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَوَّجَهٗ رُقَيَّةَ ، وَ لَمَّا مَاتَتْ رُقَيَّةُ زَوَّجَهٗ اُمَّ كُلْثُوْمٍ ، وَ لَمَّا مَاتَتْ قَالَ لَوْ كَانَتْ عِنْدِيْ ثَالِثَةٌ لَزَوَّجْتُكَهَا ﴿ثُمَّ عَلِيُّ الْمُرْتَضٰى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ﴾ مِنْ عِبَادِ اللهِ وَخُلَّصِ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. عَلٰى هٰذَا وَجَدْنَا السَّلَفَ وَ الظَّاهِرُ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَلِيْلٌ عَلٰى ذٰلِكَ لَمَا حَكَمُوْا بِذٰلِكَ وَ اَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلَائِلَ الْجَانِبَيْنِ مُتَعَارِضَةً وَلَمْ نَجِدْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهٖ شَيْءٌ مِنَ الْاَعْمَالِ اَوْ يَكُوْنَ التَّوَقُّفُ فِيْهِ مُخِلًّا بِشَيْءٍ مِنَ الْوَاجِبَاتِ ، وَالسَّلَفُ كَانُوْا مُتَوَقِّفِيْنَ فِيْ تَفْضِيْلِ عُثْمَانَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حَيْثُ جَعَلُوْا مِنْ عَلَامَاتِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ تَفْضِيْلُ الشَّيْخَيْنِ وَ مَحَبَّةُ الْخَتَنَيْنِ وَالْاِنْصَافُ اَنَّهٗ اِنْ اُرِيْدَ بِالْاَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ ، وَاِنْ اُرِيْدَ كَثْرَةُ مَا يَعُدُّهٗ ذَوُو الْعُقُوْلِ مِنَ الْفَضَائِلِ فَلَا. ترجمه: او افضل په انسانانو كښې پس د نبي زمونږه نه ، او خه دا وه چې ويلے شوی وے «بعد الانبيآء» ليكن ده اراده كړے دے پدی باندی بعديت زمانی او نشته دے پس د نبي زمونږه نه بل نبي ، او سره د دينه نشته دے خلاصے د تخصيص د عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ؛ ځكه كه اراده كړے شي دا چې هر انسان چې موجوديږی پس د نبي زمونږه نه ؛ نو نقض راځي په عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی ، او كه اراده كړے شي «هر انسان چې پيدا كيږی به پس د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه» نو نه فائده كيږی تفضيل په صحابه كرامؓ باندی ، او كه اراده كړے شي «هر انسان چې موجود وی په مخ باندی» نو نه فائده كيږی تفضيل په تابعين او د دوينه په روستو خلقو باندی ، او كه اراده كړے شي «هر انسان چې موجوديږی به په مخ د زمكه باندی فى الجمله» نو نقض راځي په عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی. «ابوبكر صديق» دے هغه چې تصديق د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ئې كړے وو په نبوت كښې بغير د توقف نه ، او په معراج كښې بغير د ترددُ نه ، بيا «عمر فاروق» دے ، هغه چې فرق ئې كړے دے په مينځ د حق او د باطل كښې په فيصلو او مقدماتُ كښې. بيا «عثمان ذو النورين» دے ؛ ځكه چې نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ په نكاح وركړه ده ته «رقيه» او كله چې وفات شوه «رقيه» نو په نكاح ئې وركړه ورته «ام كلثوم» او كله چې دا هم وفات شوه ؛ نو او ويل: رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ كه چرته ځما دريمه لور وه ؛ نو ما به په نكاح وركړی وه ده لره ، بيا «على المرتضى» «يعنى غوره كړے شوے» د بندګانو د الله تعالى او خالص كړے شوے د ملګرو د رسول الله. پدی باندی مونږه موندلی دی سلف ، او ظاهره دا ده چې كه چرته نه وو د دوی سره دليل پدی باندی ؛ نو فيصله به ئې نه كولے په دی باندی ، او هر چې مونږه يو ؛ نو بيشكه مونږه موندلی دی دلائل د جانبينُ متعارض ، او نده موندلی مونږه دی مسئلے لره داسی چې متعلق ګرځي د دی سره يو شئ د اعمال نه ، او يا كيږی توقف كول پديكښې مُخِل په يو څيز د واجباتُ كښې ، او وو سلف توقف كونكی په تفضيل د عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ځكه چې ګرځولے دے دوی د علامات د اهل السنة والجماعة نه تفضيل د شيخينُ «يعنى ابوبكر ، عمر» ، او محبت د ختنينُ «زومانو يعنى عثمان ، على» او انصاف دا دے چې كه اراده كړے شي په فضيلت سره زياتوالے د

ثواب ؛ نو د توقف دپاره بیا وجه شته ، او که اراده کړې شي زیاتوالے د هغه چې حسابوی ئی عقلمند خلق د.
فضائل نه ؛ نو بیا د توقف دپاره هیڅ وجه نشته «بلکه علی رضی الله عنه افضل دے د عثمان رضی الله عنه نه»

تَشْرِيْح: ربط: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله عقیده حقه ذکر کوی چې «**مسئلة تفضيل الخلفآء الاربعة**» ده ، مقصود پدی سره رد کول دی په روافضُ باندی ، چې متوغلین روافض خو د علی رضی الله عنه نه علاوه د نورو خلفآء د سره نه په تفضیل ندی قائل ، او بعض روافض د شیخین «یعنی ابوبکر رضی الله عنه ، عمر رضی الله عنه» په فضیلت خو قائل دی البته د عثمان رضی الله عنه فضیلت په علی رضی الله عنه باندی نه تسلیموی. ماتن رحمة الله علیه په دواړو ډلو رد کوی.

قوله: و الاحسن: غرض د شارح رحمة الله علیه پدی عبارت سره رد کول دی په عبارت د ماتن رحمة الله علیه باندی. چې د ماتن رحمة الله علیه «**بعد نبينا**» عبارت صحیح ندے ؛ ځکه چې مراد د بعدیت نه بعدیت رُتبی دے لهذا معنی دا شوه چې «په انسانانو کښې پس د نبی زمونږه نه مرتبه د خلفآء اربعه ده» او د دینه لازمیږی افضلیت د خلفآء په باقی انبیآء کرامُ باندی او دا باطل ده. ماتن رحمة الله علیه لره «**بعد الانبيآء**» عبارت ویل پکار وو. بیا شارح رحمة الله علیه «**و الاحسن**» لفظ استعمال کړو اشاره ده دیته چې «**بعد الانبيآء**» عبارت ذکر کول واجب ندی بلکه خه دی ؛ ځکه جواب ترینه ممکن دے هغه جواب شارح رحمة الله علیه کړے دے فرمائی...

قوله: الا انه اراد: د مذکور رَدْ او اشکال نه جواب دے چې مراد د بعدیت نه بعدیت زمانی دے یعنی پس د زمانے د نبی زمونږه نه افضل ابوبکر الخ دے ، او پدی صورت کښې په انسانانو کښې د خلفآء افضلیت د عامُ انبیآء نه ، نه لازمیږی ؛ ځکه زمونږه د نبی نه روسته بل نبی نشته.

قوله: و مع ذلک لابد: رد دے په مُجیب باندی چې که مراد دَ بعدیت نه بعدیت زمانی شی ؛ نو بیا هم تخصیص د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ضروری دے ؛ ځکه چې هغه په جسم عنصری سره ژوندے دے په اسمان کښې او بیا به ئی نزول هم کیږی او خلفآء اربعه د هغی نه قطعًا افضل ندی. شارح رحمة الله علیه د بعض خلقو اَجوِبه په مختلف عباراتُ سره نقل کوی خو یو عبارت هم تسلی بخش ندے.

قوله: الَّذِیْ صَدَّقَ: ماتن رحمة الله علیه د هر یو خلیفه خصوصی لقب ذکر کوی او شارح رحمة الله علیه ئی وجه د تسمیه ذکر کوی.

قوله: و الظاهر انه لو لم: غرض د شارح رحمة الله علیه د اهل السنة والجماعة او د شیعه ګانو د تفضیلیه ډلی د اختلاف مقام ذکر کول دی. حاصل دا دے چې عقیده د مسئلة التفضیل ظنی عقیده ده قطعی او یقینی نده ، پدی شان چې د سلفُ حسن ظن دے په خلفآءُ باندی په فضیلت کښې او که د دوی سره پدی باندی څه دلیل نه وے ؛ نو دوی به دا ترتیب نه بیانولے ، اوس چې د چا د سلفُ سره حسن ظن دے ؛ نو هغوی به هم بطور تقلید د دی ترتیب عقیده لری ، چونکه تقلید په تشکیک د مشکک سره زائله کیږی لهذا که د دی په خلاف دلیل موجود شو ؛ نو دا عقیده بدلیدلے هم شی. او د توقف لار هم اختیار ولے شی.

قوله: و اَمّا نحن فقد وجدنا: په شیعه ګانو کښې یوه ډله ده چې هغې ته «**تفضيليه**» وائی ، د دوی عقیده دا ده چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه روسته مرتبه د علی رضی الله عنه ده او علی رضی الله عنه د عثمان رضی الله عنه بلکه د ټولو

صحابه کرامُ نه افضل دے. دا ډله صرف د تفضیل عقیده لري او په نورو ټولو عقائدُ کښې د اهل السنة والجماعة سره موافق دي لهذا دوی د اهل السنة والجماعة په نیز باندی کافر نه شي ګڼړلے. په شارح رحمۃ اللہ علیه کښې چونکه د دی ډلی بوئ دے د هغې په بنیاد باندی د علی رضی اللہ عنه د تفضیل دپاره څلور مرجحات ذکر کوی او بیا فیصله اوروی. مونږه به ئې هر یو مرجح رانقل کړو او جواب به ترینه اوکړو.

اول مرجح دا دے چې: «**فَقَدْ وجدْنَا دَلَائل الجنابين متعارضة**» مونږه دلائل د جانبینُ «یعنی اهل السنة والجماعة ، شیعه ګانو» متعارض موندلی دی ، لهذا په یوه خبره باندی هم یقین نه شي کیدے. **جواب:** د شارح دا خبره صحیح نده ؛ ځکه چې د اهل السنة والجماعة دلائل احادیث صحیحه دي او د شیعه ګانو دلائل اکثر موضوعی روایات دی یا هغه روایات دی چې په تفضیل د علی رضی اللہ عنه کښې صریح نه دی.

دویم دا چې: «**وَ لَمْ نَجِدْ هٰذِه المَسْئَلَةَ**» دا مسئله داسی نده چې پدی پورې یو څیز د اعمالُ نه موقوف دے ؛ ځکه دا مسئله د اعتقاد سره تعلق ساتی نه د عمل سره او په اعتقادیاتُ کښې ظن نه کافی کیږی بلکه یقین ضروری دے. **جواب:** دا خبره هم صحیح نده ؛ ځکه چې بعض عقائد داسی دی چې په هغې کښې دلیل ظنی هم کافی دے لکه: «**مَسْئلةُ تفضيل رُسُلِ البشر على رسل الملائكة و تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة كما سيأتي**» دغه شان «**مسئلة تفضيل عشرة المبشرة على عامة الصحابة ، مسئلة زيادة الايمان و نقصانه ، مسئلة أجر مجتهد المصيب و المخطي**» دغه شان د «قبر ، حشر ، پلِ صراط» وغیره تفصیلات ټول په اخبار احادُ سره ثابت دی چې ظني دی لهذا دا ټول مسائل او اعتقادیات به على سبیل الظن قبلولے شي.

دریم دا چې: «**اَوْ يَكُوْنَ التَّوَقُّفُ فيه مُخِلًّا بِشَيءٍ من الواجِبَاتِ**» یعنی که پدی مسئله کښې توقف اوکړے شي ؛ نو په څه واجب عمل کښې خلل نه واقع کیږی. **جواب:** ولی خلل نه واقع کیږی ؛ ځکه پدی مسئله باندی ابطال د مذهب د شیعه ګانو موقوف دے «**و اِبطالُ مَذهَبِهِمْ وَاجِبٌ قَطْعًا**» وجه دا د که ابطال د دوی د مذهب ونه شي او تفضیل د علی رضی اللہ عنه په ټولو صحابه کرامُ ثابت شي ؛ نو بیا خو بنا د دوی په مذهب باندی خلفآء ثلثه غاصبین او عام صحابه کرام په انتخاب د خلفآء ثلثه کښې ظالمان او ګناهګار ثابت شو.

څلورم دا چې: «**و السَّلَفُ كانُوا مُتَوَقِّفِيْنَ**» یعنی سلفُ په تفضیل د عثمان رضی اللہ عنه کښې توقف اختیار کړے دے ، هغه دا چې دوی د علامات د اهل السنة والجماعة نه دا خبره ګرځولې ده چې «**تفضيل الشيخين و محبة الختنين**» یعنی دوه بزرګان «ابوبکر رضی اللہ عنه او عمر رضی اللہ عنه» به افضل ګڼړلے شي او د دوه زومانو «عثمان رضی اللہ عنه ، علی رضی اللہ عنه» د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره به محبت کولے شي. دا دلیل د دی خبری دے چې سلف په تفضیل د عثمان رضی اللہ عنه کښې متوقفین دی. **جواب:** دا استدلال د شارح هم صحیح ندے ؛ ځکه چې د فریقینُ «**اهل السنة والجماعة ، روافض**» په مینځ کښې د تفضیل د عثمان رضی اللہ عنه او علی رضی اللہ عنه مسئله مختلفٌ فيها نده بلکه مسئله د تفضیل د علی رضی اللہ عنه په ابوبکر رضی اللہ عنه او عمر رضی اللہ عنه مسئله اختلافیه ده ، او په دغه کلیه مذکوره کښې چې علامه د اهل السنة والجماعة ګرځولے

شوی ده دوی د شیخینؓ په تفضیل کښې هیڅ قسم توقف ندے کړے بلکه ابوبکرؓ او عمرؓ دواړه ئې د علیؓ نه افضل کړی دی.

قوله: و الإنصاف انه: شارح پدی عبارت سره اوس خپله فیصله اوروی چې که مراد د افضلیت نه کثرت ثواب شی؛ نو بیا خو د توقف د جواز صورت جوړیدلے شی؛ ځکه چې د کثرت ثواب اندازه په عقل سره کیدے نه شی «لیکن دلته د افضلیت نه دا مراد ندے». او که مراد د افضلیت نه زیادت د هغه څه شی چې هغی لره ذوی العقول کمال ګنړی «او دلته هم دا معنی مراد ده»؛ نو بیا د توقف دپاره هیڅ جهت او صورت نشته بلکه د حضرت علیؓ کمالات او کرامات د حضرت عثمانؓ نه ډیر زیات دی. **جواب:** ده خو دیته انصاف او ویلو خو دا سراسر بے انصافی ده؛ ځکه د علیؓ په باره کښې چې څومره کمالات او کرامات نقل دی هغه اکثر موضوعی دی د شیعه ګانو وضع ده، او د حضرت عثمانؓ مناقب او فضائل په صحیح روایاتُ سره ثابت دی. **والله اعلم.**

بَيَانُ مَسْئَلَةِ الْخِلَافَةِ

﴿وَخِلَافَتُهُمْ﴾ اَیْ نِيَابَتُهُمْ عَنِ الرَّسُوْلِ فِیْ اِقَامَةِ الدِّيْنِ بِحَيْثُ يَجِبُ عَلیٰ كَافَّةِ الْاُمَمِ الْاِتِّبَاعُ ﴿عَلیٰ هٰذَا التَّرْتِيْبِ اَيْضًا﴾ يَعْنِیْ اَنَّ الْخِلَافَةَ بَعْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِاَبِیْ بَكْرٍ ثُمَّ لِعُمَرَ ثُمَّ لِعُثْمَانَ ثُمَّ لِعَلِیٍّ، وَ ذٰلِكَ لِاَنَّ الصَّحَابَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ قَدِ اجْتَمَعُوْا يَوْمَ تُوُفِّیَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِیْ سَقِيْفَةِ بَنِیْ سَاعِدَةَ وَ اسْتَقَرَّ رَأْيُهُمْ بَعْدَ الْمُشَاوَرَةِ وَالْمُنَازَعَةِ عَلیٰ خِلَافَةِ اَبِیْ بَكْرٍؓ فَاَجْمَعُوْا عَلیٰ ذٰلِكَ وَ بَايَعَهُ عَلِیٌّؓ عَلیٰ رُؤُسِ الْاَشْهَادِ بَعْدَ تَوَقُّفٍ كَانَ مِنْهُ وَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْخِلَافَةُ حَقًّا لَهُ لَمَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وَلَنَازَعَهُ عَلِیٌّؓ كَمَا نَازَعَ مُعَاوِيَةَؓ وَلَا احْتَجَّ عَلَيْهِمْ لَوْ كَانَ فِیْ حَقِّهِ نَصٌّ كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ وَكَيْفَ يُتَصَوَّرُ فِیْ حَقِّ اَصْحَابِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْاِتِّفَاقُ عَلَی الْبَاطِلِ وَتَرْكُ الْعَمَلِ بِالنَّصِّ الْوَارِدِ. ثُمَّ اِنَّ اَبَابَكْرٍؓ لَمَّا يَئِسَ مِنْ حَيٰوتِهِ دَعَا عُثْمَانَؓ وَ اَمْلیٰ عَلَيْهِ كِتَابَ عَهْدِهِ لِعُمَرَؓ فَلَمَّا كَتَبَ خَتَمَ الصَّحِيْفَةَ وَاَخْرَجَهَا اِلَی النَّاسِ وَ اَمَرَهُمْ اَنْ يُّبَايِعُوْا لِمَنْ فِی الصَّحِيْفَةِ فَبَايَعُوْا حَتّٰی مُرَّتْ بِعَلِیٍّؓ فَقَالَ بَايَعْنَا لِمَنْ فِيْهَا وَ اِنْ كَانَ عُمَرَؓ. وَ بِالْجُمْلَةِ وَقَعَ الْاِتِّفَاقُ عَلیٰ خِلَافَتِهِ ثُمَّ اسْتُشْهِدَ عُمَرُؓ وَتَرَكَ الْخِلَافَةَ شُوْرٰی بَيْنَ سِتَّةٍ عُثْمَانَ وَعَلِیٍّ وَعَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ وَطَلْحَةَ وَالزُّبَيْرِ وَسَعْدِ بْنِ اَبِیْ وَقَّاصٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ ثُمَّ فَوَّضَ الْاَمْرَ خَمْسَتُهُمْ اِلیٰ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ بْنِ عَوْفٍ، وَ رَضُوْا بِحُكْمِهِ فَاخْتَارَ عُثْمَانَ وَبَايَعَهُ بِمَحْضَرٍ مِّنَ الصَّحَابَةِ فَبَايَعُوْهُ وَانْقَادُوْا لِاَوَامِرِهِ وَنَوَاهِيْهِ وَ صَلَّوْا مَعَهُ الْجُمَعَ وَالْاَعْيَادَ فَكَانَ اِجْمَاعًا، ثُمَّ اسْتُشْهِدَ وَتَرَكَ الْاَمْرَ مُهْمَلًا فَاَجْمَعَ كِبَارُ الْمُهَاجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ عَلیٰ عَلِیٍّؓ وَ الْتَمَسُوْا مِنْهُ قُبُوْلَ الْخِلَافَةِ وَبَايَعُوْهُ لِمَا كَانَ اَفْضَلَ اَهْلِ عَصْرِهِ وَ اَوْلٰهُمْ بِالْخِلَافَةِ. وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَ الْمُحَارَبَاتِ لَمْ يَكُنْ مِنْ نِزَاعٍ فِیْ خِلَافَتِهِ بَلْ عَنْ خَطَاءٍ فِی الْاِجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافَاتِ بَيْنَ الشِّيْعَةِ وَ اَهْلِ السُّنَّةِ فِیْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَادِّعَاءِ كُلٍّ مِنَ الْفَرِيْقَيْنِ النَّصَّ فِیْ بَابِ الْاِمَامَةِ وَاِيْرَادِ الْاَسْوِلَةِ وَ الْاَجْوِبَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ

فَمَذْكُوْرٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ. ترجمه: او خلافت د دوی یعنی نیابت د دوی د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ په اقامت د دین کښې په داسې شان سره چې واجب وی په ټول امت باندې تابعداری ، هم دغه شان پدې ترتیب سره دے. یعنی خلافت پس د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ثابت دے د ابوبکر ، بیا د عمر ، بیا د عثمان او بیا د علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ دپاره ، او دا داسې چې بیشکه صحابه کرام راجمع شو په هغه ورځ چې کله وفات شو رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ په چبوتره د بنو ساعده کښې ، او مضبوطه شوه رائی د دوی پس د مشورے او چیرچار د دوینه په خلافت د ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ باندې پس دوی اجماع وکړه په ده باندې ، او بیعت ورسره اوکړو علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د خلقو په مخامخ باندې پس د څه توقف نه چې وو د ده نه ، اوس که چرته نه وو خلافت حق د ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ؛ نو اتفاق به نه وے کړے پدې باندې صحابه کرام ، او نزاع به ورسره کړی وه علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لکه چې نزاع ئې کړی وه د معاویه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سره ، او مخامخا به ئې دلیل نیولے وو په خلاف د دوی باندې کچرته وو په حق د ده کښې څه نَصّ لکه چې گمان کوی شیعه گان ، او څنګه متصور کیدے شی په حق د صحابه کرامُ د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ کښې اتفاق په باطل باندې او پریخودل د عمل په هغه نَص باندې چې وارد دے. بیا کله چې حضرت ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د خپل ژوند نه نا اُمیده شو ؛ نو را طلب ئې کړو حضرت عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او املاء ئې وکړه ده ته د عهد نامے د خط خپل ، پس کله ئې چې مهر ولګولو په دغه صحیفه باندې او را بهر ئې دغه صیحفه خلقو ته او حکم ئې اوکړو هغوی ته چې بیعت اوکړی د هغه کس دپاره چې پدی صحیفه کښې دے ، پس بعیت اوکړو خلقو تردی چې تیره شوه دغه صحیفه په علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ باندې ؛ نو او ویل ده: چې مونږه بیعت کړے دے د هغه چا دپاره چې پدی صحیفه کښې دے او یقینًا چې دا عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ دے ، او لنده دا چې واقع شو اتفاق په خلافت د ده باندې ، بیا شهید کړے شو عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او پریخودو ده خلافت لره شوری په مینځ د شپږ کسانو کښې چې عثمان ، علی ، عبدالرحمن بن عوف ، طلحه ، زبیر او سعد بن ابی وقاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ وو ، بیا وسپارلو دی پنځه کسانو کار خپل عبدالرحمن بن عوف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ته ، او دوی راضی شو په فیصله د ده باندې پس غوره کړو ده عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لره او بیعت ئې ورسره اوکړو په حضور د صحابه کرامُ کښې پس دوی هم بیعت اوکړو د ده سره او تابعدار شو د اوامرُ د ده او مونځونه ئې اوکړه د ده سره د جُمعُو او اخترونو ، پس شوه دا اجماع د صحابه کرامُ ، بیا شیهد کړے شو عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او پریخودو ده کار د خلافت لره مهمل «یعنی څه طریقه ئې وضع نه کړه» پس راجمع شو مشران مهاجرین او انصار په علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ باندې او درخواست ئې اوکړو ده ته د قبول د خلافت ، او بیعت ئې ورسره اوکړو ؛ څکه چې دا افضل د خپلے زمانے د خلقو وو ، او اولی وو په خلافت سره ، او هغه چې واقع شوی دی د اختلافاتُ او جنګونو نه پس نه وو دغه په وجه د جګړے په مسئله د خلافت کښې ، بلکه د وجه د خطأ اجتهادی نه وو ، او هغه چې واقع شوے دے د اختلاف نه په مینځ د شیعه ګانو او اهل السنة والجماعة کښې پدی مسئله «د امامت» کښې او دعوی د هر یو د فریقین د نص په باب د امامت کښې او راوړل د سوالونو او جوابونو د دواړه طرف نه ؛ نو پس مذکور دی دا په اوږدو کتابونو کښې.

تَشْرِيْح: ربط: ماتن رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ د دی څائنه یوه بله عقیده حقه ذکر کوی چې دیته وائی: «اَلْمَسْئَلَةُ الْخِلَافَةِ» او مقصود د ماتن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ پدی سره رد کول دی په روافضُ باندی. د اهل السنة والجماعة مسلک دا دے چې خلافت د خلفآء اربعه هم په دغه ترتیب دے په کوم ترتیب چې د دوی افضلیت بیان شو.

قوله: ای نیابتهم: غرض د شارح رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ د خلافت معنی ذکر کوی چې خلیفه په معنی د نائب باندی دے ، اوس دلته مقصد دا دے چې نیابت د دوی د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه په اقامت د دین کښې په داسې طریقه چې د ټولو خلقو دپاره د هغی اتباع ضروری او لازم وی.

قوله: و ذلک لان الصحابة: غرض د شارح رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ د شرح نه بالترتیب د خلفآء اربعه د تقرر تفصیل بیانول دی چې د دوی انتخاب څنګه وشو؟

قوله: فی سقيفة بنو ساعده: «بنو ساعده» د مدينه منوره د خزرج قبيلے يو شاخ وو ، دوی د خپلو جرګو دپاره يو «سقيفه» چبوتره «يعنی هغه مسقف ځائے چې هسی چت وی خو ديوالونه ئی نه وی» جوړ کړے وو. کله چې نبیﷺ وفات شو ؛ نو د انصارؓ ډلے په دغه چبوتره کښې د نبیﷺ د جانشينۍ دپاره يو خفيه اجلاس جاری کړو او دعوی ئی دا اوکړه چې حق د خلافت زمونږه دے ، حضرت عمرؓ چا د دی اجلاس نه خبر کړو هغه دا سوچ اوکړو چې کيدے شی منافقينؑ د څه فتنے راپورته کولو څه پروګرام شروع کړے وی او د صحابه کرامؓ نه ئی انصار ملګری د ځان سره په اعتماد کښې اغستی وی ، بالفور ئی د ځان سره ابوبکرؓ واغستو او لاړو ، څه ګوری چې بنو خزرج د خلافت دعويداری کوی او «بنو آوس» ئی مخالفت کوی ، هم په دغه موقع باندی يو انصاری صحابی راپاسيدلو او د نبیﷺ دا قول ئی خلقو ته واورولو چې «الائمة من قريش» (۱) د دی اوريدلو سره ټول صحابه کرام خاموش شو او په ابوبکرؓ باندی راپنډ شو او بيعت ئی ورسره اوکړو چې حديث شته ؛ نو بيا لايق د خلافت هم ته ئی ، بيا د انصارؓ منازعه پديکښې نه وه چې مونږه د مهاجرينؑ يا د بل چا خلافت نه منو بلکه نزاع پدی بنياد وه چې حق د خلافت د چا دے ؟ هسی نه چې په نا حقه څوک خليفه شی او ټول امت ګناهګار شی دوی دا ګمان کوو چې حق د خلافت به د انصارؓ ځکه وی چې کلے وطن د انصارؓ دے او نبیﷺ انصار غوره کړی دی پدی چې د دوی طرف ته ئی هجرت کړے دے ، دليل د دی خبری «چې په خلافت جګړه نه وه» دا دے چې کله ئی د نبیﷺ فرمان واوريدلو ؛ نو ټولو په يو اواز باندی قبول کړو او د ابوبکرؓ سره ئی بيعت اوکړو ، د دينه دا هم معلومه شوه چې خلافت د ابوبکرؓ په اجماع د صحابه کرامؓ سره ثابت دے چې انکار ترينه کفر دے.

قوله: بعد توقف کان منه: دا توقف د څه په بنياد باندی وو ؟ پديکښې د خلقو اختلاف دے: شيعه ګان خو وائی چې دا پدی وجه وو چې حق د خلافت د علیؓ وو خو ابوبکرؓ ترينه غصب کړو او علیؓ نه تسليمولو ، او د دينه علاوه سبائيه فرقے پکښې نور خرافات هم زيات کړی دی ، دوی وائی: چې دا د خاندانی جګړو او د صحابه کرامؓ د نفاق او د اهل بيتؓ سره د بغض او عداوت په وجه وو او دا ځلوبښت ورځی وو ، بعض واقعه د «فَدَک» د دی وجه ذکر کوی ، خو دا ټولی خبری سبب د توقف ګرځول بے اصله او بے دليله دی ؛ ځکه کوم روايات چې د دی په باره کښې دوی نقل کوی ټول متکلم فيه دی. بلکه د طبری په روايت کښې دی چې چا د سعيد بن زيدؓ نه تپوس اوکړو چې ته د نبیﷺ د وفات په ورځ په مدينه کښې موجود وی ؟ هغه او ويل: آو څه موجود ووم ، هغه کس تپوس اوکړو چې د ابوبکرؓ بيعت کله اوشو ؟ ده جواب ورکړو چې په کومه ورځ چې نبیﷺ وفات شو ؛ ځکه چې صحابه کرامؓ ته دا خبره ډيره ناخوخه وه چې يوه ورځ هم بغير د خليفه نه تيره کړی ، هغه کس تپوس اوکړو چې د ابوبکرؓ

---

(۱).. دا حديث د احاديثُ مختلفو کتابونو نقل کړے دے مثلاً: مسند امام احمد ، مصنف ابن ابی شيبه ، مسلم شريف ، ابوداؤد وغيره په روايت د علیؓ او انس بن مالکؓ وغيره صحابه کرامؓ باندی ، تفصيلی روايت په مسند امام احمد بن حنبل رحمه الله کښې داسی دے: حَدَّثَنِی بُكَيْرُ بْنُ وَهْبٍ الْجَزَرِیُّ قَالَ: قَالَ لِی أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا مَا أُحَدِّثُهُ كُلَّ أَحَدٍ ، إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ عَلَى بَابِ الْبَيْتِ وَنَحْنُ فِيهِ ، فَقَالَ: " الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا ، وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ ، مَا إِنِ اسْتُرْحِمُوا فَرَحِمُوا ، وَإِنْ عَاهَدُوا وَفَوْا ، وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا ، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ ، وَالْمَلَائِكَةِ ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ. ﴿مسند احمد: ۱۹/ ۳۱۸﴾

د بیعت نه چا مخالفت کړے وو؟ ده جواب ورکړو چې صرف مرتدینُ او هغه خلقو چې ارتداد ته نیزدې وو مخالفت کړے وو او د نورو تولو خلقو اتفاق وو، هغه کس تپوس اوکړو چې په مهاجرینُ کښې چا د دې بیعت نه انکار کړے وو؟ ده جواب ورکړو: نه، مهاجرینُ خو د دې خبرې هډو انتظار نه وو کړے چې څوک ئې بیعت ته را اوغواړي بلکه پخپله راغله او بیعت ئې اوکړو.

بعض وائي دا توقف پدې بنیاد وو چې علیؓ د نبي عَلَیْهِ السَّلَامُ د تکفین تجهیز په خدمت کښې مشغول وو فرصت ورته میلاو نه شو؛ ځکه علیؓ د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ قریبي رشته دار وو بیا کله چې د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ غم سپک شو؛ نو راغے او د خلقو په مخامخ ئې بیعت اوکړو. بعض نور مؤرخین وائي: چې دا توقف د علیؓ یقینًا چې د خفګان په وجه وو، او هغه خفګان د خلافت د تقرر په مشوره کښې د نه شریک کولو او د نه اطلاع ورکولو وه ده ته، خو بیا چې کله د ده ګیله ختمه شوه؛ نو بیعت ئې اوکړو. مستند تاریخي روایت دے چې حضرت علیؓ د عام بیعت نه روسته یوه ورځ د ابوبکرؓ سره میلاو شو او ورته ئې او ویل: چې څه خو ستا د فضیلت اقرار هم کوم او تا لره مستحق د خلافت هم منم لیکن ګیله دا ده چې څه د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ خپلوان یم تا د خلقو نه په سقیفه د بنوساعدهٔ کښې ولې بیعت واغستو او څه دې پکښې شریک نه کړم؟ که تا پکښې څه مدعو کړے وے؛ نو څه به د تولو نه اول کس ووم په بیعت کونکو کښې ستا سره. حضرت أبوبکرؓ جواب ورکړو چې د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ د خپلوانو سره خو څه د خپلو رشته دارانو نه هم زیات محبت لرم او حسن سلوک ورسره کوم او دوی ماته د هر چانه زیات عزیز دی، خبره دا ده چې څه سقیفه د بنو ساعده ته د بیعت په غرض سره نه ووم تلے بلکه د مهاجرینُ او انصارُ نزاع وه په باب د خلافت کښې او دغه نزاع حل کول از حد ضروري وه، خو نوبت د دې خبرې راغے چې خلقو په ما اتفاق اوکړو د خلافت او بیعت ئې راسره اوکړو، ما نه مطالبه کړې وه او نه مې اراده د خلافت وه، البته که ما انکار کولے د خلافت نه؛ نو د دې خبرې یره وه چې دوباره اختلاف سر اوچت کړي او هډو ختم نه شي، دویم دا چې ته د رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ په تکفین تجهیز کښې مشغول وې؛ نو ستا راغوښتل څنګه مناسب وو؟ حضرت علیؓ چې دا خبرې واوریدلے بالفور ئې خپله ګیله واپس واغسته او په دویمه ورځ په مسجد نبوي کښې د جَمِّ غفیر په مخامخ ئې د ابوبکرؓ سره بیعت اوکړو. پس د توقف منشا او اختتام هم دا وو.

قوله: لو لم تکن الخلافة: مقصود د شارح رحمه الله علیه پدې عباراتُ سره صریح رد دے په شیعه ګانو باندې چې هغوی خلافت د ابوبکر رحمه الله علیه نه تسلیموي او وائي ده غصب کړے دے. د رد حاصل دا دے چې که چرته حق د خلافت د ابوبکرؓ نه وو؛ نو صحابه کرام څنګه په ناروا خبره اجماع کوي؟ حدیث خو د دې خبرې شاهد دے چې دا امت په باطل باندې نه شي جمع کیدے. دویم دا چې که حق د خلافت د علیؓ وے؛ نو پکار وه چې د ابوبکرؓ سره ئې منازعه او مباحثه کړې وے لکه چې د معاویهؓ سره ئې منازعه کړې وه، سره د دینه چې د معاویهؓ سره منازعه په یوه اجتهادي خبره وه او د خلافت خبره خو د واجباتُ نه وه. معلومه شوه چې خلافت حق د ابوبکرؓ وو او علیؓ ورسره پدې متفق وو.

قوله: ثم ان أبابکرؓ: أبوبکرؓ دوه کاله درې میاشتے او لس ورځے حکومت اوکړو چې د ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ نه شروع شوے وو او اختتام ئې په ۲۲ جمادی الاخری ۱۳ھ اوشو. اوس

شارح رحمه الله عليه د عمر رضي الله عنه د خلافت د تقرر پس منظر ذکر کوی او دا ثابتوی چې دویم خلیفه هم حق خلیفه دے د هغه وخت ټول امت په شمول د علي رضي الله عنه سره منلے دے.

قوله: و ان کان عمر: علماءُ دا جمله په دوه طریقو سره ضبط کړی ده بعض وائی چې «**ان کان**» کښې «**ان**» وصلیه دے ، معنی دا شوه چې مونږه بیعت کړے دے د هغه چا سره چې پدی صحیفه کښې دے اګر که عمر رضي الله عنه ولی نه وی چې هغه ډیر سخت مزاج انسان دے په امورو د دین او دنیا دواړو کښې خو بیا هم مونږه ته منظور دے ؛ ځکه چې حق خلیفه ئې تعین کړے دے او په مونږه د هغی منل واجب دی.

بعض وائی: چې «**اِنْ**» مخفف من المثقل دے ، پدی صورت کښې به معنی دا شی چې مونږه بیعت کړے دے د هغه چا سره چې پدی صحیفه کښې دے او بیشکه چې پدیکښې عمر رضي الله عنه دے ؛ ځکه چې د ابوبکر رضي الله عنه نه پس په صحابه کرامُ کښې هم دے غوره دے او په دغه بنیاد باندی هم دے مستحق د خلافت دے نه څه او نه بل څوک. دا توجیه اولی ده.

قوله: ثم استشهد عمر رضي الله عنه: عمر رضي الله عنه ۱۰ کاله ٦ میاشتے ٤ ورځے خلافت اوکړو چې ۲۲ جمادی الاخری ۱۳ هـ نه شروع شو او اختتام ئې په ۲۷ ذی الحجه ۲۳ هـ باندی په شهادت د عمر رضي الله عنه سره وشو. (۱)

شارح رحمه الله عليه د دریم خلیفه حضرت عثمان بن عفان رضي الله عنه د تقرر اجمالی تاریخ ذکر کوی. حاصل ئې دا دے چې عمر رضي الله عنه د شپږو کسانو کمیټی جوړه کړه او هغوی په اتفاق رائی سره حضرت عثمان رضي الله عنه خلیفه جوړ کړو. (۲) ده ۱۱ کاله ۱۱ میاشتے ۲۲ ورځے خلافت اوکړو د ۳ محرم الحرام ۲٤ هـ نه تر ۲۱ رمضان المبارک ۳۵ هـ پوری.

---

(۱).. د عمر رضي الله عنه شهادت داسی وشو چې ده دعاء کړی وه «**اَللّٰهُمَّ ارْزُقْنِیْ شَهَادَةً فِیْ سَبِیْلِکَ وَ مَوْتَةً فِیْ بَلَدِ رَسُوْلِکَ**» دا دعاء ئې الله تعالی قبول کړه ، اوشوه داسی چې ۲۳ هـ د ذوالحجة ۲۷ تاریخ وو چې عمر رضي الله عنه د سحر مونځ ته په مسجد نبوی کښې مخکښې شو پس د تکبیر تحریمه نه پری ناسافه د حضرت مغیرة بن شعبة رضي الله عنه غلام ابولؤلؤ مجوسی چې مشهور په فیروز النهاوندی وو په نیزه سره حمله اوکړه او دری خایه ئې ورلره بدن سورے کړو چې یو پکښې د نامه لاندی جوړ زخم وشو دغه مجوسی شاته په تیخته شو او په تلو تلو کښې ئې دیارلس کسان نور او وهل چې وه/۷ پکښې شهیدان شو، یو مونځ کونکے رامخکښې شو او خپل څادر ئې پری ورواچوو او ونیولو ئې ، کله چې دغه بدبخته پوهه شو چې ونیولے شوم ؛ نو په خپله نیزه ئې خودکشی اوکړه او ځان ئې مردار کړو ، عمر رضي الله عنه عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه مونځ ته مخکښې کړو او پخپله د بے هوشۍ په حالت کښې صحابه کرامُ کور ته نقل کړو ، کله چې په هوش کښې راغے تپوس ئې اوکړو چې خلقو مونځ اوکړو ؟ خلقو اوویل: آو. بیا ئې خپل مونځ پوره کړو او وینه ترینه بهیدله ، تپوس ئې اوکړو چې حمله کونکے څوک دے ؟ خلقو او ویل: أبولؤلؤ مجوسی ، د الله تعالی حمد ئې ادا کړو چې ځما قتل د غیر مسلم د لاسه اوشو او مسلمان پکښې ککړ نه شو، د دینه پس دری ورځے ژوندے وو او په اول تاریخ د محرم الحرام ۲٤ هـ باندی شهید شو.

(۲).. تفصیل ئې دا دے چې کله عمر رضي الله عنه زخمی شو خلقو ورته او ویل: چې د ځان نه روسته خلیفه مقرر کړه ، اول خو عمر رضي الله عنه انکاری وو چې تاسو به په خپله رائی څوک خلیفه جوړ کړئ ، خو د خلقو د اصرار نه روسته ئې د شپږو کسانو کمیټی جوړه کړه چې هغه شپږ کسان دا دی. **حضرت عثمان ، حضرت علی ، حضرت عبد الرحمن بن عوف ، حضرت طلحة بن عبیدالله ، حضرت سعد بن ابی وقاص ، حضرت زبیر بن عوام رضي الله عنهم** ، دوی ته ئې او ویل: چې تاسو په خپل مینځ کښې بدی شپږ کسانو کښې یو خلیفه جوړ کړئ ، حضرت مقداد بن اسود رضي الله عنه ته ئې حکم اوکړو چې ځما د دفن نه روسته به دا کسان او ذی رائی صحابه کرام په یو کور کښې راجمع کړی او رائی به ترینه واخلے ، ځما ځوے عبدالله مشورے ته حاضریدلے شی خو مشری به ورته نه ورکوئ ، حضرت مقداد رضي الله عنه هم دغه شان کار اوکړو ، د راجمع کیدو نه پس حضرت عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه پخپله د خلیفه جوړیدلو نه د دستبرداریٔ اعلان اوکړو چې څه نه غواړم چې څه دی خلیفه جوړشم ، باقی کمیټی هم دے د شوری امیر جوړ کړو او ورته ئې او ویل: چې تا څوک هم خلیفه جوړ کړو مونږه ته منظوروه ده ، حضرت عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه د خلقو سره مشاورت اوکړو او د مختلفو خلقو نه ئې رائی واغستی په لاروس کوسو د مدینے منورے کښې به ورته هر چا د عثمان رضي الله عنه رائی ورکوله ، آخر د حضرت عثمان رضي الله عنه خواله لاړو او په تنهائی کښې ئې ورته او ویل: چې که څه حضرت علی لره خلیفه جوړ کړم نو ستا خو څه اعتراض نشته ؟ علی رضي الله عنه جواب ورکړو چې هیڅ قسم اعتراض ی نشته بلکه مناسب ده چې هم دی خلیفه شی ، بیا د علی رضي الله عنه سره په تنهائی کښې میلاو شو او د هغه نه ئې هم داسی رائی واغسته چې که څه حضرت عثمان

قوله: ثم استشهد و ترک الامر: شارح رحمۃ اللہ علیہ د څلورم خلیفه حضرت علی رضی اللہ عنہ د تقرر اجمالی تاریخ ذکر کوی. فرمائی چې حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شهید (۱) شو، او امر د خلافت ئی مهمل پریخودو، یعنی نه ئی طریقه د حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اختیار کړه چې په خپل ژوند ئی تقرر د خلیفه کړے وو، او نه ئی د عمر رضی اللہ عنہ طریقه اختیار کړه چې کمیټی ئی جوړه کړی وه. پس مشرانُ صحابه کرام په علی رضی اللہ عنہ باندی د خلافت فیصله اوکړه او بیعت ئی ور سره اوکړو؛ ځکه چې په دغه وخت کښې دے غوره او اهل د خلافت وو، ده ٤ کاله ٨ میاشتے ٢٥ ورځے خلافت اوکړو د ٢٦ ذی الحجة ٣٥ هـ نه تر ٢١ رمضان المبارک ٤٠ هـ پوری.

قوله: و ما وقع من الاختلافات: شارح رحمۃ اللہ علیہ د جنګ جمل او جنګ صفین د واقع کیدو سبب طرف ته اشاره کوی، چې د حضرت علی رضی اللہ عنہ او حضرت معاویه رضی اللہ عنہ په مینځ کښې چې کومه اختلافات او جنګونه واقع شوی دی؛ نو دا پدی وجه نه وو چې په خلافت ئی جګړه وه بلکه د خطأ اجتهادی په وجه باندی وه، او هغه اجتهادی خطائی دا وه چې کله عثمان رضی اللہ عنہ شهید شو او علی رضی اللہ عنہ په منصب د خلافت باندی فائز شو؛ نو خلقو ترینه مطالبه د بالفور قصاص د قاتلینُ د عثمان رضی اللہ عنہ اوکړه چې معلوم او موجود کسان وو، علی رضی اللہ عنہ دا سوچ اوکړو چې که بالفور څه قصاص واخلم؛ نو د بغاوت قوی امکان دے او د مسلمانانو به قتل عام شروع شی چې مخ نیوے به ئی ممکن نه وی بس هم د دینه اختلاف جوړ شو او جنګونو ته نوبت ورسیدلو. (۲)

خلیفه جوړ کړم؛ نو ستا به څه اعتراض وی؟ هغه هم دغه جواب ورکړو چې نه هیڅ اعتراض نه لرم بلکه هم دے مناسب دے، بیا راپاسیدو او د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سره ئی پخپله بیعت اوکړو او بیا د کمیټئ باقی کسانو او بیا عامو صحابه کرامُ بیعت اوکړو او په اتفاق سره خلیفه مقرر شو چې خلقو ئی د امر انقیاد کوو او جمعے او د اخترونو مونځونه ئی ورسره ادا کول.

(۱).. د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ قتل د عبد الله بن سبا یهودی منافق خبیث د شرارت او سازش په وجه باندی داسی وشو چې ده د دروغو خطوط خلقو ته ولیکل او په عثمان رضی اللہ عنہ او د ده په ګورنرانو باندی ئی خلق بد ظنه کړه، او یوه باغی ډله ئی جوړه کړه اول ئی دا زور ولګولو چې حضرت عثمان رضی اللہ عنہ د خلافت نه لری کړی او پدی مشن کښې ئی په سازش سره د ځان سره بعض مخلص صحابه کرام هم اغستی وو لکه د ابوبکر رضی اللہ عنہ ځوئے محمد بن ابی بکر شو، کله چې پدی مشن کښې ناکام شو؛ نو د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ د قتل منصوبه ئی جوړه کړه اول ئی د خلیفه د کور محاصره اوکړه او خوراک سکاک ئی پری بند کړو تر ٤٠ ورځو پوری محاصره جاری وه، په ١٨ ذی الحجة د جمعے ورځ ٣٥ هـ وه چې باغیانو د خلیفه دکور مرکزی دروازه اوسوزوله او کور ته دننه داخل شو چې محمد بن ابی بکر ورسره هم وو، عثمان رضی اللہ عنہ د قرآن کریم په تلاوت کښې مشغول روژه په خوله وو چې محمد بن ابی بکر د ګیری نه ونیولو او ردی بدی ئی ورته شروع کړے، عثمان رضی اللہ عنہ ورته د پلار تذکره اوکړه چې هغه خو به ځما ډیر زیات احترام کولو، پدی خبرے سره محمد بن ابی بکر د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ګیره پریخوده او د کور نه بهر شو، بیا نورو باغیانو په قرآن کریم دپاسه حضرت عثمان رضی اللہ عنہ د ٨٢ کالو په عمر کښې شهید کړو چې قرآن کریم هم په وینو باندی رنګ شو، پدی وخت کښې د حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سره صرف خپله بی بی موجوده وه چې د خاوند په دفاع کښې د هغی ګوتے هم کټ شوے، د خلیفه د قتل نه روسته باغیانو لاش دفن ته نه پریخودلو تر دری ورځو پوری لاش پروت وو، آخر کار با اثره مشران صحابه کرامُ لکه حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ او جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ د علی رضی اللہ عنہ سره مشاورت اوکړو چې دفن ضروری دے او ته د خپل خاندان خلق هم پدی کښې شامل کړه، باغیانُ ته چې د دی منصوبې پته ولګیده؛ نو په لار کښې کیناستل او د ځان سره ئی کاڼړی واغستل او په جنازه ئی په کاڼړو ویشتل شروع کړه، چونکه باغیانو په جنت البقیع کښې د دفن اجازت نه ورکوو پدی وجه خلقو د بقیع خواته یو ځائے وو چې په "حش کوکب" باندی مسمی وو هلته ئی د شپې دفن کړو، بیا چې معاویه رضی اللہ عنہ خلیفه شو؛ نو دغه ځائی ئی په بقیع کښې داخل کړو، د قتل عثمان رضی اللہ عنہ نه روسته تر پنځه شپږ ورځو پوری هیڅ څوک هم خلیفه نه وو، باغیانو اعلان اوکړو چې که حضرت علی رضی اللہ عنہ څوک خلیفه نه جوړوی؛ نو مونږه قتل عام شروع کوو، مشران صحابه کرام راجمع شو او د حضرت علی رضی اللہ عنہ سره ئی بیعت اوکړو، په صحابه کرام کښې د طلحة بن عبیدالله رضی اللہ عنہ او عبد الله بن زبیر رضی اللہ عنہ نه د نورو په زور بیعت واغستے شو. "و التفصیل فی کتب التاریخ".

(۲).. تاریخ لیکلی دی چې په دغه ورځو کښې په مدینه منوره کښې د باغیانُ راج وو؛ نو علی رضی اللہ عنہ دا فکر اوکړو چې تر څو امر د خلافت پوره مستحکم شوے نه وی؛ نو مناسب نده چې دی معاملے ته بعنی قتل د باغیانو ته لاس واچولے شی، دویم طرف ته د بعض نورو صحابه کرامُ دا رائی وه چې بالفور دی قصاص واغستے شی چې عوام الناس په مشرانو او خلفاء باندی ائنده دپاره د ظلم زیاتی جرأت ونکړی او پدی مطالبه کښې ډیره دلچسپی او زور د ام المؤمنین عائشه رضی اللہ عنہا وو، لیکن څو جمعے تیرے شوی او د قاتلینُ قتل څه چې ګرفتاری ئی هم په عمل کښې رانغله، پدی مینځ کښې سبائیه فرقے یو خط په ټول عالَم کښې خور کړو چې د هغی مضمون دا وو: اے خلقو علی رضی اللہ عنہ د خلافت د حاصلولو دپاره عثمان رضی اللہ عنہ قتل کړو ځکه ئی څو قاتلینُ ته هیڅ قسم تعرض ونکړو، په قلاره قلاره د خلقو

بَيَانُ اَنَّ الْخِلَافَةَ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً

﴿وَالْخِلَافَةُ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مُلْكٌ وَ اَمَارَةٌ﴾ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْخِلَافَةُ بَعْدِىْ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيْرُ بَعْدَهَا مُلْكًا عَضُوْضًا ، وَ قَدْ اسْتُشْهِدَ عَلِىٌّ رضي الله عنه عَلٰى رَاْسِ ثَلٰثِيْنَ مِنْ وَفَاتِ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمُعَاوِيَةُ وَ مَنْ بَعْدَهٗ لَا يَكُوْنُوْنَ خُلَفَاءَ بَلْ مُلُوْكًا وَ اُمَرَاءَ ، وَ هٰذَا مُشْكِلٌ لِاَنَّ اَهْلَ الْحَلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْاُمَّةِ قَدْ كَانُوْا مُتَّفِقِيْنَ عَلٰى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضِ الْمَرْوَانِيَّةِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيْزِ مَثَلًا ، وَ لَعَلَّ الْمُرَادَ اَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِىْ لَا يَشُوْبُهَا شَىْءٌ مِنَ الْمُخَالَفَةِ وَ مَيْلٌ عَنِ الْمُتَابَعَةِ تَكُوْنُ ثَلٰثِيْنَ سَنَةً وَ بَعْدَهَا قَدْ تَكُوْنُ وَقَدْ لَاتَكُوْنُ. ثُمَّ الْاِجْمَاعُ عَلٰى اَنَّ نَصْبَ الْاِمَامِ وَاجِبٌ وَ اِنَّمَا الْخِلَافُ فِىْ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ اَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيْلٍ سَمْعِىٍّ اَوْ عَقْلِىٍّ ، وَ الْمَذْهَبُ اَنَّهٗ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً ، وَ لِاَنَّ الْاُمَّةَ قَدْ جَعَلُوْا اَهَمَّ الْمُهِمَّاتِ بَعْدَ وَفَاةِ النَّبِىِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصْبَ الْاِمَامِ حَتّٰى قَدَّمُوْهُ عَلَى الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ اِمَامٍ ، وَ لِاَنَّ كَثِيْرًا مِّنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ كَمَا اَشَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ. ترجمه: او خلافت دیرش کاله دے بیا به روسته د دینه بادشاهی «سلطنت» او امیری وی ، د وجه د وینا د نبی علیه السلام نه: چې خلافت به څما نه روسته دیرش کاله وی بیا به کرځی روسته د دینه سلطنت چک لګونکے ، او بیشکه شهید کړے شو علی رضي الله عنه (۱) په سر د دیرش کالو د وفات د رسول الله علیه السلام نه ، پس معاویه رضي الله عنه او هغه چې روسته دی د ده نه ، دوی نه شی کیدے خلفآء بلکه بادشاهان او امرآء دی ، او دا مشکل ده ؛ ځکه چې خاوندان د سپړدلو او تړلو د امت نه یقینًا چې دوی متفق دی په خلافت د خلفآء عباسیینُ او بعض مروانیینُ لکه عمر بن عبد العزیز شو مثلا. او شاهد چې مراد د حدیث نه دا وی چې خلافت کامله هغه چې نه وی ګډوډ شوے د دی سره څه شئ د مخالفت او د میلان کولو د متابعت نه دا به وی دیرش کاله ، او پس د دینه به کله وی او کله به نه وی بیا اجماع منعقده ده په دی باندی چې مقرر کول د امام واجب دی ، او اختلاف پدیکښې دے چې آیه دا وجوب په الله تعالی دے او که په مخلوق باندی دے ؟ په دلیل سمعی سره دے او که په عقلی سره ؟ او صحیح مذهب دا دے چې دا واجب دے په مخلوق باندی په دلیل سمعی سره ؛ د وجه د قول د نبی علیه السلام نه چې څوک مړ شو او امام د زمانے خپلے ئی ونه پیژندلو پس دے مړ شو په مرګ د جاهلیت باندی ، او بل پدی چې امت یقینا چې کرځولے وو اهم د مهماتُ نه پس د وفات د نبی علیه السلام نه مقرر کول د امام ، تردی چې مخکښې کړے ئی وو دی لره په دفن د نبی علیه السلام

پدی الزام باندی یقین راتلل شروع شو ، بل طرف ته د عثمان رضي الله عنه د مظلومانه قتل او د هغی د بی بی د ګوتو د کټ کیدو په وجه د خلقو فطرةً د عثمان رضي الله عنه د بچو او کورنی سره همدردی سوا وه ، او ټولو د دی خبری په اتفاق سره مطالبه وکړه چې نظام انصاف دی په حرکت کښې راشی او د دې مظلومانو تپوس دی وشی. کله چې د مدینے منورے نه دوی نا امیده شو ؛ نو د عثمان رضي الله عنه خزی خپلے کټ شوی ګوتے او د عثمان رضي الله عنه په وینو سرے هغه جامے چې د شهادت په وخت کښې ئی اغوستی وی شام ته معاویه رضي الله عنه نه ولیګلے چې د شام ګورنر وو او د عثمان رضي الله عنه نیزدی رشته دار هم وو ، او د ده نه ئی تاکیدًا دا مطالبه اوکړه چې د قاتلینُ د عثمان رضي الله عنه نه دی انتقام واغستے شی ، پدی موقع باندی علی رضي الله عنه معاویه رضي الله عنه او نورو ټولو ګورنرانو ته خطوط جاری کړه او د خلیفه د قتل نه ئی ټول خبر کړه او دا حکم ئی ورته اوکړو چې د خلافت منصب ما ته حواله شوے دے تاسو ټول په خپلو خپلو صوبو کښې د خلقو نه د نوی خلیفه دپاره بیعت واخلئ او راتګ ته ضرورت نشته دے ، او معاویه رضي الله عنه ته ئی خصوصًا دا حکم جاری کړو چې ته د شام د ګورنرئ نه معزول شوی لهذا نوی ګورنر ته منصب حواله کړه ، سبائیه ډلے د دی صورتِ حال نه فائده اوچته کړه او معاویه رضي الله عنه ته ئی شیطانے اوکړو او د علی رضي الله عنه په خلاف ئی د راپورته کولو کوشش ئی اوکړو ، خو معاویه رضي الله عنه داسی اسان سړے نه وو چې د دوی په جال کښې ګیر شی ، ده د علی رضي الله عنه د خط جواب ډیر په نرمئ سره ورکړو او ورته ئی ولیکل چې کله تا قاتلین د عثمان رضي الله عنه ونیول او هغوی لره دی سزا ورکړه ؛ نو څه به هله ستا سره بیعت کوم ، د دغه خلائی نه د مسلمانانو په مینځ کښې خانه جنګی شروع شوه او جنګ صفین وغیره واقع شو. والله اعلم

(۱).. د علی رضي الله عنه د شهادت تفصیل زمونږه په بل کتاب «بدر الظلام علی مسند الامام» کښې تفصیلا بیان شوے دے ، دغه کتاب ته رجوع اوکړئ....

باندی ، او دغه شان پس د مرگ د هر خلیفه نه ، او بل پدی وجه چې ډیر د واجبات شرعیه نه موقوف کرځی په خلیفه پوری لکه چې اشاره ورته کړی ده ماتن رحمة الله علیه پدی قول سره...

تَشْرِيْحْ: ربط: ماتن رحمة الله علیه په تفصیل د «**مسئلة الخلافة**» کښې مده د تسلسل د خلافت ذکر کوی چې ډیرش کاله ده.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله علیه: ﴿١﴾.. دلیل د دعوی خپلے به ذکر کړی «**لقوله علیه السلام**» سره. ﴿٢﴾.. تفریع به اوکړی په دعوی او دلیل باندی «**فمعاوية ومن بعده**» سره. ﴿٣﴾.. یو اشکال به ذکر کړی «**و هذا مشكلٌ**» سره. ﴿٤﴾.. جواب عن الاشکال به ذکر کړی «**و لعل المراد**» سره. ﴿٥﴾.. حکم د تقرر د إمام به ذکر کړی «**ثم الاجماع**» سره.

قوله: لقوله علیه السلام: ١ـ په دلیل کښې ئی حدیث د رسول علیه السلام پیش کړو اشاره ده دیته چې دا پیشن گوئی د رسول علیه السلام ده او یقیناً صحیح رشتونی ده ؛ ځکه چې مده د خلافت د خلفاء راشدینٌ هم دغه دیرش کاله وه. تفصیل ئی دا دے چې حضرت ابوبکر رضی الله عنه ٢ کاله ٣ میاشتے او ١٠ ورځے خلافت کړے دے ، حضرت عمر رضی الله عنه ١٠ کاله ٦ میاشتے او ٤ ورځے خلافت کړے دے. حضرت عثمان رضی الله عنه ١١ کاله ١١ میاشتے او ٢٢ ورځے خلافت کړے دے. او حضرت علی رضی الله عنه ٤ کاله ٨ میاشتے او ٢٥ ورځے خلافت کړے دے دا ټول چې جمع کړے ؛ د دینه ٢٩ کاله او یوه ورځ دپاسه ٦ میاشتے جوړیږی ؛ ځکه خو شارح رحمة الله علیه «**على رأس ثلثين سنة**» عبارت او ویلو ، خو بیا د علی رضی الله عنه د شهادت نه روسته حسن بن علی رضی الله عنه شپږ میاشتے خلافت کړے وو چې دا هم د خلافت راشده حصه وه ؛ نو د دی سره دیرش کاله پوره شو ، بیا حسن رضی الله عنه د معاویه رضی الله عنه سره صلح اوکړه او په خوشحالئ سره ئی حکومت معاویه رضی الله عنه ته حواله کړو.

قوله: فمعاوية و من بعده: ٢ـ کله چې مده د خلافت دیرش کاله شوه ؛ نو معاویه رضی الله عنه او د ده نه چې روسته کوم بادشاهان جوړ شوی دی دا «**امرآء**» او «**ملوک**» دی خو خلفاء ندی.

قوله: و هذا مشكل: ٣ـ منشأ د اشکال تفریع د شارح رحمة الله علیه ده کومه چې په دعوی او دلیل باندی اوشوه. حاصل د اشکال دا دے چې دا خبره مشکله ده چې خلافت به صرف دیرش کاله وی او نور به نه وی ؛ ځکه چې د عباسی خاندان او د بعض مروانی خاندان د خلفاء په خلافت باندی د «**ارباب الحل و العقد**» اتفاق دے ، دا خو د حدیث او اجماع د امت په مینځ کښې تعارض راغے ؛ نو تطبیق به ئی څنګه کیدے شی ؟

قوله: و لعل المراد: ٤ـ جواب دا دے چې د حدیث او د اجماع د امت تعارض نشته بلکه تطبیق ممکن دے هغه داسی چې د حدیث نه مراد خلافت کامله هغه دے چې په مینځ کښې پکښې انقطاع نه وی راغلی ، یعنی مسلسل او متواترًا به خلافت دیرش کاله وی ، او د دینه نه پس به کله وی او کله به نه وی.

قوله: ثم الاجماع على: ٥ـ حکم د تقرر د امام او خلیفه ذکر کوی حاصل ئی دا دے چې د فِرقِ اسلامیه یعنی «**اهل السنة والجماعة ، معتزله ، روافضُ**» پدی خبره اتفاق دے چې تقرر د امام واجب دے. څه بعض افراد د معتزلو او خوارجُ اختلاف لری او وائی: چې د خلیفه تقرر ضروری ندے بلکه یوځل به په امت کښې د اسلامی قانون روح جاری شی او چې کله دا د دُستُور حیثیت

اختیار کړی او په وطن کښې امن و امان راشی؛ نو امام منتخب کول ضروری ندی بلکه په هره علاقه کښې چې اثر رسوخ واله شخصیت موجود وی بس دا کافی دے، برابره ده که د هغی دپاره ریاست عامه وی او که نه وی، شرائط د امام پکښې وی او که نه وی. خو د جمهورو رائی دا ده چې تقرر د امام واجب دے، البته اختلاف پدیکښې دے چې دا وجوب په الله تعالی دے او که په خلقو باندی دے، دویم دا وجوب په دلیل عقلی سره دے او که په سمعی سره دے؟ روافض د دی وجوب په الله تعالی باندی وائی. او اهل السنة والجماعة او معتزله تقرر د امام په امت باندی واجب ګنړی، بیا معتزله تقرر د امام عقلًا واجب ګنړی، دوی وائی چې د هر جماعت دپاره عقلًا یو مظبوط قوت او حکومت ضروری دے چې د هغی په وجه باندی د خلقو د خصوماتُ او اختلافاتُ فیصلے کوی او په هغوی احکام نافذوی، او د دی سره د امنُ امان د قیام ذمه داری هغوی ته حواله وی.

او د اهل السنة والجماعة رائی دا ده چې دا تقرر په امت باندی شرعًا و سمعًا واجب دے. هغه دلائل شرعیه شارح رحمه الله دری ذکر کړی دی: ۱۔ حدیث د رسول علیه السلام چې په مختلف طرقو او مختلف الفاظ سره نقل دے «**من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة**» او امام مسلم رحمه الله پدی الفاظ سره نقل کړے دے: «**مَنْ خَلَعَ يَدًا مِنْ طَاعَةٍ، لَقِيَ اللهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا حُجَّةَ لَهُ، وَمَنْ مَاتَ وَلَيْسَ فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً.** ﴿صحیح مسلم: ۶/ ۲۲﴾» ۲۔ د رسول علیه السلام د وفات نه روسته عمل د صحابه کرامُ هم دلیل دے پدی چې نصب د امام واجب دے او اهمیت ئی دومره دے چې د دفن د رسول علیه السلام نه ئی مخکښې کړے وو. ۳۔ دا چې ډیر دینی او دنیوی امور په تقرر د خلافت پوری موقوف دی او قانون دا دے چې موقوف علیه د واجب واجب وی.

حقه خبره دا ده چې عقل او شرع دواړه په وجوب د تقرر د امام باندی متفق دی؛ ځکه چې عقل د نظام دنیوی د نظمُ ضبط او د امن امان د قیام دپاره د یو با اختیاره حاکم د تقرر تقاضا کوی، او شریعت د نظام دینی د نفاذ او د حدودُ د قیام او د مظالمُ د دفعیه دپاره د یو اهل شخصیت د مشریٔ طلب ګار دے چې امت مسلمه به د هغی ملاتړ وی، دا نه چې هغه به په ذاتی طریقے سره د جاه و جلال خاوند وی.

بَيَانُ فَرَائِضِ الْإِمَامِ وَوُجُوبِ نَصْبِهِ

﴿وَ الْمُسْلِمُوْنَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُوْمُ بِتَنْفِيْذِ أَحْكَامِهِمْ وَإِقَامَةِ حُدُوْدِهِمْ وَسَدِّ ثُغُوْرِهِمْ وَتَجْهِيْزِ جُيُوْشِهِمْ وَأَخْذِ صَدَقَاتِهِمْ وَقَهْرِ الْمُتَغَلِّبَةِ وَالْمُتَلَصِّصَةِ وَقُطَّاعِ الطَّرِيْقِ وَإِقَامَةِ الْجُمَعِ وَالْأَعْيَادِ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَةِ بَيْنَ الْعِبَادِ وَقَبُوْلِ الشَّهَادَاتِ الْقَائِمَةِ عَلَى الْحُقُوْقِ وَتَزْوِيْجِ الصِّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِيْنَ لَا أَوْلِيَاءَ لَهُمْ وَقِسْمَةِ الْغَنَائِمِ﴾ وَنَحْوُ ذٰلِكَ مِنَ الْأُمُوْرِ الَّتِي لَا يَتَوَلَّاهَا آحَادُ الْأُمَّةِ، فَإِنْ قِيْلَ لِمَ لَا يَجُوْزُ الْإِكْتِفَاءُ بِذِيْ شَوْكَةٍ فِيْ كُلِّ نَاحِيَةٍ وَمِنْ أَيْنَ يَجِبُ نَصْبُ مَنْ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ؟ قُلْنَا لِأَنَّهُ يُؤَدِّيْ إِلَى مُنَازَعَاتٍ وَمُخَاصَمَاتٍ مُفْضِيَةٍ إِلَى إِخْتِلَالِ أَمْرِ الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا كَمَا نُشَاهِدُ فِيْ زَمَانِنَا هٰذَا. فَإِنْ قِيْلَ فَلْيَكْتَفِ بِذِيْ شَوْكَةٍ لَهُ الرِّيَاسَةُ الْعَامَّةُ إِمَامًا

كَانَ أَوْ غَيْرَ إِمَامٍ فَإِنَّ اِنْتِظَامَ الْأَمْرِ يَحْصُلُ بِذٰلِكَ كَمَا فِيْ عَهْدِ الْأَتْرَاكِ ؟ قُلْنَا نَعَمْ يَحْصُلُ بَعْضُ النِّظَامِ فِيْ أَمْرِ الدُّنْيَا وَ لٰكِنْ يَخْتَلُّ أَمْرُ الدِّيْنِ وَ هُوَ الْأَمْرُ الْمَقْصُوْدُ الْأَهَمُّ وَ الْعُمْدَةُ الْعُظْمٰى. فَإِنْ قِيْلَ فَعَلٰى مَا ذَكَرَ مِنْ أَنَّ مُدَّةَ الْخِلَافَةِ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً يَكُوْنُ الزَّمَانُ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ خَالِيًا عَنِ الْإِمَامِ فَيَعْصِي الْأُمَّةُ كُلُّهُمْ وَ يَكُوْنُ مِيْتَتُهُمْ مِيْتَةً جَاهِلِيَّةً؟ قُلْنَا قَدْ سَبَقَ أَنَّ الْمُرَادَ الْخِلَافَةُ الْكَامِلَةُ ، وَ لَوْ سُلِّمَ فَلَعَلَّ دَوْرَ الْخِلَافَةِ تَنْقَضِيْ دُوْنَ دَوْرِ الْإِمَامَةِ بِنَاءً عَلٰى أَنَّ الْإِمَامَةَ أَعَمُّ ، لٰكِنَّ هٰذَا الْاِصْطِلَاحَ مِمَّا لَمْ نَجِدْهُ مِنَ الْقَوْمِ بَلْ مِنَ الشِّيْعَةِ مَنْ يَزْعَمُ أَنَّ الْخَلِيْفَةَ أَعَمُّ وَلِهٰذَا يَقُوْلُوْنَ بِخِلَافَةِ الْأَئِمَّةِ الثَّلٰثَةِ دُوْنَ إِمَامَتِهِمْ ، وَ أَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَالْأَمْرُ مُشْكِلٌ. ترجمه: او د مسلمانانو دپاره ضروري دے یو امام چې نګران وي په نافذ کولو د احکامُ په دوی باندې او په قائمولو د حدودُ په دوی او په بندولو د سرحداتُ د دوی او په تیارولو د لښکرو د دوی او په اغستلو د صدقاتُ د دوی او په مغلوب کولو د ظالمانو ، غلُو ، ډاکوانو باندې ، او په ودرولو د جُمعو او اخترونو باندې ، او په ختمولو د جګړو چې واقع کیږي په مینځ د بندیانو کښې ، او په قبلولو د ګواهئ چې قائمیږي په حقوق باندې ، او په نکاح کولو د ماشومانو باندې او هغه ماشومان چې نه وي اولیآء د هغوی ، او په تقسیمولو د غنیمتونو باندې او د دې غوندې نور هغه امور چې نه شي سنبالولے دی لره یو کس د امت ، پس که او ویلے شي په اعتراض کښې چې ولې نه جائز کیږي اکتفآء په یو خاوند د دبدبے «طاقت» په هر کوټ کښې ، او د کوم ځائے نه لا زمیږي مقرر کول د داسې چا چې د هغه دپاره عامه مشري وي «په مسلمانانو باندې» ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې دا رسیږي په خپل مینځ کښې جګړو او کیسونو ته چې مفضي کیږي خلل واقع کیدو ته په امر د دین او دنیا کښې لکه: چې مونږه ئې مشاهده کوو زمونږه پدې زمانه کښې. پس که او ویلے شي په اعتراض کښې چې پس اکتفاء دې اوکړے شي په خاوند د دبدبے «طاقت» واله چې د هغه دپاره عامه مشري وي «په اسلامي بلادو باندې» که امام وي او که غیر امام وي ؛ ځکه چې انتظام د امر حاصلیږي په دې سره لکه د ترک بادشاهانو په زمانه کښې ؟ مونږه په جواب کښې وایو چې آو حاصلیږي پدې سره بعض نظام د دنیا خو کډوډ کیږي پدې سره امر د دین او حال دا دے چې هم دا اهم مقصود او عمده لوئ شئ دے. پس که او ویلے شي په اعتراض کښې چې بنا په هغه چې ذکر شو چې مده د خلافت دیرش کاله ده ، کیږي زمانه پس د خلفآء راشدینُ نه خالي د امام نه ؛ پس ګناهګاریږي ټول امت او کیږي ټول مړې د دوی مړې د جاهلیت ؟ مونږه وایو په جواب کښې چې مخکښې تیر شوي دي چې مراد «د حدیث نه» خلافت کامله دے ، او که اومنلے شي ؛ نو کیدے شي چې دور د خلافت ختمیږي نه دور د امامت بنا پدې چې امامت اعم دے «د خلافت نه» لیکن دا اصطلاح هغه ده چې مونږه نده موندلې دی لره د قوم نه بلکه په شیعه ګانو کښې بعض داسې دي چې ګمان کوي چې خلیفه اعم دے ، هم دغه وجه ده چې دوی قائل دي د خلافت د ائمه ثلثه نه د امامت د دوی ، او هر چې د عباسي خلفآء نه روسته ده ؛ نو خبره مشکله ده.

تَشْرِيْحُ: ربط: ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره د امام فرائض او ذمه دارئ ذکر کوي چې مذکوره بره کارونه او د دې مثل کارونه دي. معلومه شوه چې د امام او د خلیفة المسلمین به صرف نوم نه چلیږي بلکه د ده سره به د قوم د ضروریاتُ احساس وي ، او په نظام د عالَم به ئې نظر وي او د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د صحیح جانشین کیدو حق به اداء کوي. څنګه چې خلافت راشده په منهج النبوة باندې چلیدلے دے.

قوله: فان قيل لم لا يجوز: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ اعتراض رانقل کول دي او دا اعتراض د هغه مذهب واله دے چې مخکښې د هغې تذکره شوې ده په **«وجوب نصب الامام»** کښې چې بعض معتزله او خوارج دي ، اصل کښې دا ډله هغه وخت جوړه شوه چې کله د خلفآء راشدینُ نه روسته باشاهانو د خپل بادشاهت د غرور په وجه بداخلاقئ او مظالم شروع کړه په خلقو باندې ؛ نو خلق ترینه متنفر شو او دا مذهب ئې اختیار کړو چې نصب د امام ته څه ضرورت دے چې د هغې دپاره

اسلامي رياست عامه وي خو په هره علاقه كښې دي يو اثر رسوخ واله شخص مشري كوي او د خلقو فيصلے دي كوي ؟

قوله: قلنا لانه يؤدي: د جواب حاصل دا دے چې دا جائز نده ؛ ځكه چې د دې سره به په مشرئ باندې دومره جنګ جګړے جوړې شي چې دنيوي او ديني دواړه كاروبه ګډ وډ شي لكه د شارح رحمة الله عليه او زمونږه په موجوده زمانه كښې د دې مشاهده كيدے شي چې د پارټو د يوبل سره جنګ جګړې او يو بل ته تورے سپورے وينا ګانے او الزامات لګول كيږي.

قوله: فان قيل فليكتف: دا اعتراض هم د دغه خلقو دے چې چلو د يو داسې كس انتخاب دې كافي وګنړلے شي چې د هغې دپاره رياست عامه په بلاد اسلاميه باندې وي برابره ده كه شرائط د امام پكښې وي لكه: قريشي كيدل شو مثلا او كه نه وي لكه: غير قريشي كيدل شو مثلاً ؛ ځكه انتظام د امورُ پدې باندې هم حاصليږي لكه چې تركيانو مسلمانانو داسې بادشاهي كړې ده ؟

قوله: قلنا نعم يحصل: دا نظريه هم صحيح نده ؛ ځكه چې په داسې نظام كښې اګر چې بعض امورِ دنيوه حاصل شي لكه: د سرحداتُ حفاظت ، تجهيز د جيوشُ ، امنُ و أمان وغيره ، خو ډير امورِ دينيه به معطل او برباد شي لكه: **اقامة الحدود او اقامة الجمع و الاعياد** وغيره ، حالانكه مقصود د نصب الامام نه په اصل كښې اجرآء د احكام دينيه ده ؛ ځكه چې دا امور بغير د امام نه حل كيدے نه شي ، هر چې احكام دنيويه دي ؛ نو دا د امام نه بغير هم حل كيږي.

قوله: فان قيل فعلى ما ذكر: منشأ د اعتراض ظاهره ده چې كله مده د خلافت ديرش كاله شوه بنا ستاسو په دعوى باندې ؛ نو د ديرش كالو نه پس زمانه د امام او خليفه نه خالي پاتې شوه لهذا كل امت ګناهګار شو ؛ ځكه چې ترك د واجب ئې كړے دے ، او د «**مَنْ مَاتَ وَ لَمْ يَعْرِفْ اِمَامَ زَمَانِهٖ فَقَدْ مَاتَ مَيْتَةً جَاهِلِيَّةً**» حديث په رو سره ټول مرې د جاهليت په مرګ مره دي ؟

قوله: قلنا قد سبق: شارح رحمة الله عليه په دوه طريقے سره جواب كوي ، اول دا چې مخكښې د حديث معنى تيره شوې ده چې مراد د «**اَلْخِلَافَةُ بَعْدِيْ ثَلٰثُوْنَ سَنَةً**» نه مراد مسلسل خلافت كامله دے د دينه روسته به كله وي او كله به نه وي. دويم جواب په «**وَ لَوْ سُلِّمَ**» سره كوي چې كه اومنو چې مراد د خلافت نه په حديث كښې مطلق خلافت دے ؛ نو بيا جواب دا دے چې كيدے شي دور د خلافت ديرش كاله وي او هغه ختم شوے وي او دور د امامت نه ختميږي ؛ ځكه خلافت اخص او امامت اعم دے پدې شان چې خليفه هغه ته وائي چې هغه حكومت **على منهج السنة النبوية و الخلافة الراشدة** كوي او امام هغه ته وائي چې د هغې په عامة المسلمين باندې اقتدار حاصل وي برابره خبره ده چې حكومت ئې په منهج او طريقے د خلافت راشده وي او كه نه وي.(١)

قوله: لكن هذا الاصطلاح: شارح رحمة الله عليه پدې عبارت سره ضعف ، جواب ثانى ته اشاره كوي. چې د خليفه او امام په مينځ كښې فرق په ضمن د عموم خصوص مطلق كښې اصطلاح د اهل السنة والجماعة نده بلكه د شيعه ګانو يوه اصطلاح ده او هغه هم په عكس د دې مذكور فرق ده پدې شان چې هغوى خليفه اعم او امام اخص ګنړي ، دوى وائي چې خليفه هر څوك كيدے شي كه عادل وي كه ظالم وي ، خو امام به معصوم وي او په دولس امامانو كښې به يو كس وي د دينه

(١)..﴿تنبيه﴾ شارح رحمة الله عليه دا مسئله هم د دې دپاره را معاد كړه چې دا دويم جواب پرې تفريع كړې ورنه دا خو مخكښې بيان شوې ده.

بهر ناجائز دے. هم دغه وجه ده چې دوی د خلفاء ثلثه «أبوبكر، عمر، عثمان رضي الله عنهم» د خلافت قائل دي او دوی غاصبين گڼري خو د امامت ئې قائل ندی.

قوله: وَ أَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَاسِيَّةِ: غرض د شارح رحمة الله عليه يو إشكال طرف ته اشاره كول دی. چې د خلفاء عباسيه پورې خو به تطبيق د حديث وشي په خلافت كامله يا ناقصه سره خو د خلافت عباسيه نه روسته خو نه خلافت كامله راغلے دے او نه ناقصه؛ ځكه چې د دوينه روسته قريشي خليفه چې د هغې دپاره رياست عامه وي هډو جوړ شوے ندے چې په شرائط د امامت كښې اولنے شرط دے لهذا امت د ترک واجب په وجه باندی ضرور گناهگار دے؟

جواب: د دی اشكال نه جواب ممكن دے چې د حديث مطلب دا دے چې څوک په داسی حال كښې مړ شی چې نه امام المسلمين د زمانے پیژنی او نه ئې كوشش د تقرر كوی او نه ئې ضرورت محسوسوئ بلكه غير اهم ئې گڼري؛ نو دا كس يقينًا چې په مرگ د جاهليت مړ شو. البته كه يو كس په اضطراری طريقے سره د دی وس او طاقت نه لری، اختيار ئې نه چليږی خو غمگين دے او خپل كوشش كوی؛ نو هغه د دی وعيد نه مستثنی دے، دويم جواب بعض علماء دا كوی چې په حديث كښې د «إِمَامَ زَمَانِهِ» نه مراد پخپله نبي عليه السلام دے او پدی صورت كښې وعيد واضح دے څه اشكال نشته. **والله اعلم و علمه اتم.**

شَرَائِطُ الْإِمَامِ

﴿ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُوْنَ الْإِمَامُ ظَاهِرًا﴾ لِيُرْجَعَ إِلَيْهِ فَيَقُوْمُ بِالْمَصَالِحِ لِيَحْصُلَ مَا هُوَ الْغَرَضُ مِنْ نَصْبِ الْإِمَامِ ﴿لَا مُخْتَفِيًا﴾ مِنْ أَعْيُنِ النَّاسِ خَوْفًا مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ مَا لِلظَّلَمَةِ مِنَ الْإِسْتِيْلَاءِ ﴿وَلَا مُنْتَظَرًا﴾ خُرُوْجُهُ عِنْدَ صَلَاحِ الزَّمَانِ وَ اِنْقِطَاعِ مَوَادِ الشَّرِّ وَ الْفَسَادِ وَ اِنْحِلَالِ نِظَامِ أَهْلِ الظُّلْمِ وَ الْعِنَادِ لَا كَمَا زَعَمَتِ الشِّيْعَةُ خُصُوْصًا الْإِمَامِيَّةُ مِنْهُمْ أَنَّ الْإِمَامَ الْحَقَّ بَعْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلِيٌّ رضي الله عنه ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ رضي الله عنه ثُمَّ أَخُوْهُ الْحُسَيْنُ رضي الله عنه ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيٌّ زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ الْبَاقِرُ ثُمَّ ابْنُهُ جَعْفَرُ الصَّادِقُ ثُمَّ أَخُوْهُ الْحُسَيْنُ ثُمَّ ابْنُهُ مُوْسَى الْكَاظِمُ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ الرِّضَا ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ تَقِيٌّ ثُمَّ ابْنُهُ عَلِيُّ النَّقِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ الْحَسَنُ الْعَسْكَرِيُّ ثُمَّ ابْنُهُ مُحَمَّدٌ الْقَاسِمُ الْمُنْتَظَرُ الْمَهْدِيُّ، وَقَدِ اخْتَفَى خَوْفًا مِنْ أَعْدَائِهِ وَسَيَظْهَرُ فَيَمْلَأُ الدُّنْيَا قِسْطًا وَعَدْلًا كَمَا مُلِئَتْ جَوْرًا وَظُلْمًا، وَلَا اِمْتِنَاعَ فِي طُوْلِ عُمْرِهِ وَ اِمْتِدَادِ أَيَّامِ حَيٰوتِهِ كَعِيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْخَضِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهِمَا، وَأَنْتَ خَبِيْرٌ بِأَنَّ اِخْتِفَاءَ الْإِمَامِ وَ عَدَمَهُ سَوَاءٌ فِي عَدَمِ حُصُوْلِ الْأَغْرَاضِ الْمَطْلُوْبَةِ مِنْ وُجُوْدِ الْإِمَامِ وَأَنَّ خَوْفَهُ مِنَ الْأَعْدَاءِ لَا يُوْجِبُ الْإِخْتِفَاءَ بِحَيْثُ لَا يُوْجَدُ مِنْهُ إِلَّا الْإِسْمُ بَلْ غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ يُوْجِبَ اِخْتِفَاءَ دَعْوَى الْإِمَامَةِ كَمَا فِي حَقِّ آبَائِهِ الَّذِيْنَ كَانُوْا ظَاهِرِيْنَ عَلَى النَّاسِ وَلَا يَدَّعُوْنَ الْإِمَامَةَ، وَأَيْضًا فَعِنْدَ فَسَادِ الزَّمَانِ وَ اِخْتِلَافِ الْآرَاءِ وَ اِسْتِيْلَاءِ الظَّلَمَةِ اِحْتِيَاجُ النَّاسِ إِلَى الْإِمَامِ أَشَدُّ لَهُ وَ اِنْقِيَادُهُمْ لَهُ أَسْهَلُ. **ترجمه:** بيا مناسب ده چې وی به امام ښكاره د دی دپاره چې رجوع كيدے شی ده ته، پس دے به ودربری په مصالح د خلقو؛ د دی دپاره چې حاصل شی هغه چې مقصود وی د مقرر كولو د امام نه، پټ به نه وی د سترږو د خلقو نه د وجه د يرے د شمنانو او هغه چې وی د ظالمانو دپاره د تسلط «غلبے» نه، او نه به ئې انتظار كيدے شی د را وتلو په وخت د برابرتيا د

زمانے کښې او په وخت د کټ کیدلو د موادُ د شر او فساد کښې او په وخت د ختمیدلو د نظام د ظالمانو او عنادیانو کښې ، لکه چې ګمان کړے دے شیعه ګانو خاصکر امامیه ډلې د دوینه ، چې "دوی وائی" حق امام پس د رسول عَلَيْهِ السَّلَام نه علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ دے ، بیا خوے د ده حسن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، بیا رور د ده حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، بیا خوے د ده زین العابدین ، بیا خوے د ده محمد الباقر ، بیا خوے د ده جعفر الصادق ، بیا خوے د ده موسی الکاظم ، بیا خوے د ده علی الرضا ، بیا خوے د ده محمد تقی ، بیا خوے د ده علی النقی ، بیا خوے د ده الحسن عسکری ، بیا خوے د ده محمد القاسم چې انتظار ئې کیدے شي او هم دغه مهدی دے. او بیشکه دا پټ شوے دے د وجه د یرے د شمنانو خپلو نه ، او زر ده چې ظاهر به شي پس ډکه به کړی دنیا لره د انصاف او عدل نه ، لکه چې ډکه شوی ده د زیاتی او ظلم نه ، او نشته ممانعت په اوږد والی د عمر د ده کښې او په رانبکودلو د ورځو د ژوند د ده کښې لکه د عیسی عَلَيْهِ السَّلَام او خضر عَلَيْهِ السَّلَام وغیره غوندے ، او ته خه خبردار ئې چې بیشکه پټیدل د امام او نشت والے د امام یو شان دے په عدم حصول د هغه اغراض کښې چې مطلوب دی د وجود د امام نه ، او "ته خبردار ئې پدی هم" چې یره د ده د دشمنانو نه نه لازموی پټیدلو لره په داسې شان چې نه وی موجود مګر تش نوم د ده ، بلکه انتهائی خبره دومره ده چې پټ والے د دعوی د امامت دی لازم کړی لکه څنګه چې په حق د مشرانو د دوی هغو کښې چې دوی ښکاره وو په خلقو کښې او دعوی د امامت ئې نه کوله ، او دغه شان په وخت د فساد د زمانے کښې او په وخت د اختلاف د رائیو کښې او د غلبے د ظالمانو کښې احتیاج د خلقو امام ته ډیر زیات دے او انقیاد د خلقو د ده دپاره ډیر اسان هم دے.

تَشْرِيحْ: **ربط:** غرض د ماتن رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْه پدی عبارت سره شرائط د امامت ذکر کوی چې څه وجودی او څه عدمی دی ، څه جوازی او څه وجوبی دی. اول وجودی شرط دا دے چې امام به ظاهر وی د خلقو ملاقات به ور سره کیږی دا نه چې پټ به وی او نه دا چې انتظار به ئې کیدے شي ، مقصود پدی شرط ذکر کولو سره رد دے په شیعه ګانوی باندی.

قوله: لِيُرجع اِلَيه: شارح رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْه د هری دعوی وضاحت کوی او علت ور لره ذکر کوی.

قوله: خصوصا الامامية: شیعه ګان مختلفے ډلے دی چې د شلو پوری ئې شمیره ده ، یوه ډله پکښې "فرقه امامیه" ده. د شیعه مذهب د ټولو نه غټه او غالی هم دا فرقه ده ، دویته **"جعفریه"** هم ویلے شي ؛ ځکه چې جعفر الصادق رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْه بن محمد بن علی بن حسین په ۸۰ هـ کښې پیدا شوے دے او ۱۴۸ هـ کښې وفات شوے دے. چې د وخت مشهور محدّث ، عالِم او عابد وو د ټولو مسلمانانو په نیز باندی د ده ډیر لوی مکان او مرتبه ده ، شیعه ګان ئې شپږم امام تسلیموی او هغی طرف ته ډیر نسبتونه کوی لکه: **"فقه جعفريه"** وغیره. او **"إثناعشريه"** ورته هم وائی ؛ ځکه چې د دوی عقیده دا ده چې د معاشرے قیادت او رهبری د نبی عَلَيْهِ السَّلَام نه پس د امام په ذمه باندی ده چې د هغی تقرر به د الله تعالی د طرف نه کیږی ، پدی وجه باندی فرقه امامیه د نبی عَلَيْهِ السَّلَام نه روسته جانشین فلافصل او اول امام علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ګنړی ، او د نبی عَلَيْهِ السَّلَام نه روسته دوی د دولس امامانو قائل دی چې نظام د عالَم به هم دوی چلوی ، شارح رَحِمَهُ اللهُ عَلَيْه د هغوی نومونه بالترتیب ذکر کړی دی.

قوله: و قد اختفى خوفًا: د شیعه ګانو عقیده ده چې په دولس امامانو کښې آخری امام چې **"امام مهدی"** دے او د دوی په نیز باندی په امام غائب سره مشهور دے په ۲۰۵ یا ۲۰۶ هـ کښې په یو **"سراديب"** تهْخانه یعنی غار کښې د دشمنانو د یرے پټ شوے دے چې نه چا لیدلے دے او نه ئې ورلره اواز اوریدلے دے ، البته بعض وائی چې اواز ئې اوریدلے کیږی ، ده په کم عمرئ کښې څه تبرکات او حقیقی قرآن چې هغه خلوینبت سپارے دے د ځان سره دغه غار ته وړی دی او لا تر

اوسه پورې روپوش دے قیامت ته به نیزدې را وځي ، دغه غار په «سُرَّمَنْ رَأی» (خوشحاله شو چا چې ولیدلو دی لره) ښار کښې دے ، چې په عراق کښې د دجلے د سیند په غاړه باندې واقع دے چې مشهور دے په «سامرا» (۱) باندې. شیعه ګان په کال کښې په یو خاص تاریخ باندې دغه ښار ته د ماتم دپاره ځي او د دغے سرادیب مخې ته د امام مهدی د راوتلو انتظار کوی او ژاړی زاری کوی امام مهدی ته چې راوځه ، دوی وائی چې دا به هله راوځي چې د دنیا نه شر او فساد او نظام د اهل الظلم والعناد زائل شي بیا به دے دنیا لره د عدل او انصاف نه ډکه کړی ، او امتناع نشته په طول حیات د ده کښې لکه عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ او خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ وغیره چې ژوندی دی. (۲)

---

(۱).. دا ښار په عراق کښې د دجلے سیند په غاړه باندې د بغداد نه ۱۲٤ کلومیټر لرې واقع دے ، د عباسی خاندان خلیفه معتصم په خپل دور خلافت کښې د بغداد نه دارالخلافه هم دی ښار ته رانقل کړه او ډیره ترقی ئې ورکړه دی ښار ته ، پدې ښار کښې یوه مقبره ده چې د شیعه ګانو دو امامان په هغې کښې دفن دی هم پدې وجه دوی دغه مقبره مسمی کړې ده په «حرم عسکریین» سره ، پدې مقبره کښې یو تهخانه ده چې په «سرداب مقدس یا سرداب غیبت» سره مسمی ده ، د دوی د عقیدے مطابق دا د امام هادی ، امام عسکری او د امام مهدی د اقامت ځائے وو د شیعه ګانو په نیز دا مقام د خاص تقدس حامل دے ، د دغه سرداب خواته یو کوهے دے چې په «بئر الغیبة» نوم سره مشهور دے ، بعض وائی چې دا په اصل کښې هغه حوض وو چې امامینُ عسکریینُ به پدیکښې اودس کولو ، روسته زائرینُ د دغے حوض نه د تبرک دپاره خاوره وړه چې پدې سره دغه حوض د کوهی شکل اختیار کړو او بیا په «بئر الغیبة» سره مشهور شو. او بعض وائی چې د دغه سرادیب خادمانو د خلقو نه د روپو پیسو حاصلولو او دنیوی لالچ په خاطر باندې دغه کوهی له د «صاحب الزمان» نوم ورکړو ، دغه خاوره به ئې زائرینُ لره د تبرک په نوم ورکوله او د هغوی نه به ئې روپۍ اغستے ، حکومت په څه وخت کښې د دی دندے د بندولو دپاره دغه کوهے بند کړو خو خادمانو او منجورانو بیا څه وخت پس کولاؤ کړو او خپل کاروبار ئې شروع کړو. دغه سرداب په دوه کمرو باندې مشتمل دے یوه د سړو او بله د ښځو د عبادت دپاره ده ، او دیته یوه اوږده لاره کوزه شوی ده چې د پوړو په ذریعه پرې دغه کمرو ته کوزیدل کیږی. خواته ئې یو مسجد دے چې په هغې عجیبه منار جوړ شوے دے خلق ئې زیارت له راځي. «تاریخ ابن خلدون: ٤/٢٩»

(۲)..قوله: كعيسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ والخضر عَلَيْهِ السَّلَامُ: د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ژوند خو اتفاقی دے او دا د مسلمانانو د عقیدے حصه ده. باقی شو ژوندون د خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ ؛ نو پدې مسئله کښې اختلاف دے دوه ډلی دی. ۱ـ عام صوفیآء وائی: چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ ژوندے دے او دا به هله وفات کیږی چې تکذیب د دجال علیه اللعنه اوکړی ، كما روی عَن ابْن عَبَّاس رَضِيَ الله عَنْهُمَا: نسی للخضر فی أجله حَتّٰی یکذب الدَّجَّال. (لكن هذا الحديث باطل لا يصح الاحتجاج به) یا عند رفع القرآن به په ده موت طاری کیږی. کما قَالَ الثَّعْلَبِيّ: "يُقَال إِن الْخضر لَا يَمُوت إِلَّا فِي آخر الزَّمَان عِنْد رفع الْقُرْآن. (قال ابن الحجر رَحِمَهُ الله قلت: لَيْسَ عَلَيْهِ أی دَلِيل من الْكتاب وَالسّنة) د طول حیات وجه ئې بعض دا وائی چې په طوفان نوح کښې د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ لاش د قبر نه راوتلے وو او هغه بیا خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ دفن کړو پس آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته دعاء د طول حیات اوکړه او هغه قبوله شوه. بعض نور وائی: چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ د ذوالقرنین سره په سفر کښې شریک شو او روان وو حتی چې نهر الحیاة ته ورسیدل ، د دغه نهر نه ده اوبه اوڅکے چې نه ده ته پته وه چې دا نهر الحیاة دے او نه ذوالقرنین ته او نه په لښکر کښې بل چا ته څه پته وه ، پس دے د هغې نه همیشه شو او تر اوسه ژوندے دے. دا دواړه خبرې غلطی دی ، اوله پدې وجه چې که خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ نه مخکښې وو ؛ نو بیا پکار وه چې د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ سره دے په کشتۍ کښې موجود سور وے او دا چا هم ندی نقل کړی ، بل پدې وجه هم دا قول غلط دے چې پدې خبره د علمآء اتفاق دے چې د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ د کشتۍ د کوزیدلو نه پس د نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ د نسل نه علاوه بل خوک ندی پاتی شوی په مخ د زمکه باندې لکه چې قرآن کریم وائی: {وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ} [الصافات: ۷۷] پس خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ د کوم ځائی نه ژوندے پاتی شو. او دویمه خبره ځکه غلطه ده چې علامه ابن الجوزی رَحِمَهُ الله فرمائی: قد روی عَن أهل الْكتاب أنه شرب من مَاء الْحَيَاة ، وَلَا يوثق بقَوْلهمْ. «الزهر النضر فی حال الخضر: ص: ۳۳»

۲ـ قول د محدثین او جمهورُ محققین دے دوی وائی: چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ وفات دے لکه چې نور انبیآء کرام چې وفات دی ، او دا مذهب د امام بخاری رَحِمَهُ الله ، امام احمد بن حنبل رَحِمَهُ الله وغیره أئمة الکرام دے ، علامه ابن القیم رَحِمَهُ الله فرمائی: «لم يَصح فِی حَيَاته حَدِيث وَاحِد» او د امام بخاری رَحِمَهُ الله نه چا تپوس اوکړو د خضر او إلیاس په باره کښې چې «هَل هما فِی الْأَحْيَاء؟» هغه او ویل: « كَيفَ يكون هَذَا ، وَقد قَالَ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يبْقى على رَأس مائَة سنة مِمَّن هُوَ الْيَوْم على ظهر الأَرْض أحد» علامه ابن القیم رَحِمَهُ الله د علامه ابن تیمیه رَحِمَهُ الله نه نقل کوی فرمائی: سُئِلَ عَنهُ شيخ الْإِسْلَام ابْن تَيْمِية رَحِمَهُ الله فَقَالَ: لَو كَانَ الْخضر حَيا لوَجَبَ عَلَيْهِ أَن يَأْتِي النَّبِي - ويجاهد بَين يَدَيْهِ ، ويتعلم مِنْهُ. وَقد قَالَ النَّبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْم بدر: " اللَّهُمَّ ان تهْلك هَذِه الْعِصَابَة لَا تعبد فِی الأَرْض "وَكَانُوا ثَلَاثمِائَة وَثَلَاثَة عشر رجلا معروفين بِأَسْمَائِهِمْ وَأَسْمَاء آبَائِهِم وقبائلهم ، فَأَيْنَ كَانَ الْخضر حِينَئِذٍ. صحیح خبره هم دا ده چې خضر عَلَيْهِ السَّلَامُ وفات دے د کتاب الله او سنة رسول نه هم دا معلومیږی. الله تعالی فرمائی: {وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ} [الأنبیاء: ۳٤] وَقَالَ أَبُو حَيَّان فِی تَفْسِيره: " الْجُمْهُور على أَنه مَاتَ ، وَنقل عَن [ابْن] أبي

قوله: و انت خبیر: شارح رحمة الله علیه په مذکوره عقیده باندی په دری طریقو سره رد کوی.

۱۔ «ان اختفآء الامام و عدمه سواء» یعنی پټیدل د امام او عدم تقرر د امام په عدم حصول د اغراض کښې یو شان دے د کوم دپاره چې نصب د امام کیږی مثلا: «اقامة الجمع و الاعیاد ، او قطع المنازعات» وغیره دی.

۲۔ «و ان خوفه من الاعداء» یعنی یره د دشمنانو نه دا نه واجبوی چې بس تش نوم به د امام چلیږی او نور به غائب او روپوش وی ، بلکه داسی دی وشی چې موجود دی وی او په خلقو کښې د کرځی را کرځی خو دعوی د امامت دی نه کوی بلکه دعوی دی پټه وساتی لکه څنګه چې د ده په بعض پلارانو کښې داسی وو «کالحسن العسکری» چې دے موجود وو د خلقو سره ئی ناسته ولاړه وه او دعوی د امامت ئی نه ده کړی.

۳۔ «او ایضا فعند فساد الزمان» د دریمے طریقے حاصل دا دے چې تاسو وائی چې کله د دنیا نه شر او فساد ختم شی او نظام د اهل الظلم و العناد زائل شی ؛ نو دا به هله راؤځی ، مونږه وایو چې کله شر او فساد وی او د ظالمانو غلبه او بربریت وی ؛ نو پدی وخت کښې خلقو ته د امام ضرورت ډیر زیات دے ، او د خلقو دپاره د امام اطاعت هم اسان دے په نسبت د دی چې شر او فساد ختم شی او امنُ و امان راشی.

إِشْتِرَاطُ كَوْنِ الْخَلِيْفَةِ قُرَيْشِيًّا

﴿وَيَكُوْنُ مِنْ قُرَيْشٍ وَلَا يَجُوْزُ مِنْ غَيْرِهِمْ وَلَا يَخْتَصُّ بِبَنِيْ هَاشِمٍ وَ أَوْلَادِ عَلِيٍّ رضی الله عنه﴾ يَعْنِيْ يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ الْإِمَامُ قُرَيْشِيًّا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَلْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ وَ هٰذَا وَ إِنْ كَانَ خَبَرًا وَّاحِدًا ، لٰكِنْ لَمَّا رَوَاهُ اَبُوْبَكْرٍ رضی الله عنه مُحْتَجًّا بِهِ عَلَى الْأَنْصَارِ وَ لَمْ يُنْكِرْهُ اَحَدٌ فَصَارَ مُجْمَعًا عَلَيْهِ لَمْ يُخَالِفْ فِيْهِ إِلَّا الْخَوَارِجُ وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ ، وَ لَا يُشْتَرَطُ اَنْ يَكُوْنَ هَاشِمِيًّا اَوْ عَلَوِيًّا لِمَا ثَبَتَ بِالدَّلَائِلِ مِنْ خِلَافَةِ اَبِيْ بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ عُثْمَانَ مَعَ اَنَّهُمْ لَمْ يَكُوْنُوْا مِنْ بَنِيْ هَاشِمٍ وَإِنْ كَانُوْا مِنْ قُرَيْشٍ ، فَإِنَّ قُرَيْشًا إِسْمٌ لِأَوْلَادِ نَضْرِ بْنِ كِنَانَةَ ، وَهَاشِمٌ هُوَ اَبُوْعَبْدِ الْمُطَّلِبِ جَدُّ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ بْنِ هَاشِمِ بْنِ عَبْدِ مَنَافِ بْنِ قُصَيِّ بْنِ كِلَابِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيِّ بْنِ غَالِبِ بْنِ فِهْرِ بْنِ مَالِكِ بْنِ النَّضْرِ بْنِ كِنَانَةَ بْنِ خُزَيْمَةَ بْنِ مُدْرِكَةَ بْنِ إِلْيَاسَ بْنِ مُضَرِ بْنِ نِزَارِ بْنِ مَعَدِ بْنِ عَدْنَانَ. فَالْعَلَوِيَّةُ وَالْعَبَّاسِيَّةُ مِنْ هَاشِمٍ لِأَنَّ الْعَبَّاسَ وَ اَبَاطَالِبٍ اِبْنَا عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. وَ اَبُوْبَكْرٍ قُرَشِيٌّ ؛ لِأَنَّهُ اَبِيْ قُحَافَةَ عُثْمَانَ بْنِ عَامِرِ بْنِ عَمْرِو بْنِ كَعْبِ بْنِ سَعْدِ بْنِ تَيْمِ بْنِ مُرَّةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ لُؤَيٍّ. وَ كَذَا عُمَرُ لِأَنَّهُ ابْنُ الْخَطَّابِ بْنِ نُفَيْلِ بْنِ عَبْدِ الْعُزّٰى بْنِ رَبَاحِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ قُرْطِ بْنِ زَرَاحِ بْنِ عَدِيِّ بْنِ كَعْبٍ. وَ كَذَا عُثْمَانُ لِأَنَّهُ ابْنُ عَفَّانَ بْنِ اَبِي الْعَاصِ بْنِ اُمَيَّةَ بْنِ عَبْدِ الشَّمْسِ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ. ترجمه: او پکار دے امام د قریشُ نه او ندے جائز د غیرِ قریش نه ، او ندے خاص تر بنو هاشم او د اولاد د علی رضی الله عنه پورې ،

الفضل المرسی أن الخضر صاحب موسیٰ مَاتَ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ حَيًّا لزمه المجيء إِلَى النَّبِيِّ – وَالْإِيْمَانُ بِهِ، واتباعه. قد روی عن النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "لَوْ كَانَ مُوْسٰى حَيًّا مَا وَسِعَه إِلَّا اتباعي. ﴿الزهر النضر فی حال الخضر: ص: ۸۷ لابن الحجر العسقلانی رحمة الله علیه﴾

یعنی شرط ده دا خبره چې امام به د قریشُ نه وی ؛ د وجه د وینا د نبی علیه السلام نه چې أئمه به د قریشُ نه وی ، او دا اگر چې خبر واحد دے لیکن کله چې روایة «نقل» کړو دے لره ابوبکر رضی الله عنه استدلال نیوونکے پدی په خلاف د انصارُ باندی ، او انکار ونکړو د دینه هیڅ چا هم پس وګرځیدو دا سی اجماع وشوه پدی باندی ، او خلاف ندے کړے پدیکښې مګر خوارجُ او بعض معتزلؤ ، او نده شرط دا چې امام به وی هاشمی یا علوی ؛ د وجه د دینه چې ثابت دے په دلائلُ سره خلافت د ابوبکر ، عمر او عثمان رضی الله عنهم ، سره د دینه چې نه وو دا د بنو هاشم نه ، اگر چې وو دوی د قریشُ نه ؛ ځکه چې قریش د نضربن کِنانَه د اولاد نوم دے ، او هاشم د نبی علیه السلام د نیکه عبد المطلب صاحب پلار وو ؛ ځکه چې نبی علیه السلام محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف الی آخره دے «یعنی دا ئې شجره نسب ده» پس علویه او عباسیه د هاشم د اولاده دی ؛ ځکه چې عباس او ابوطالب دواړه د عبد المطلب خامن وو. او ابوبکر رضی الله عنه قریشی دے ؛ ځکه چې دے ځوے د «أبوقُحافه عثمان بن عامر بن عمر الی آخره» دے ، او دغه شان عمر رضی الله عنه هم قریشی دے ؛ ځکه چې دے ځوے د «خطاب بن نفیل الی آخره» دے. او دغه شان عثمان رضی الله عنه هم قریشی دے ؛ ځکه چې دے ځوے د «عفان بن ابی العاص بن امیة الی اخره» دے.

تَشْرِیْح: ربط: ماتن رحمه الله علیه شرائط د امامت ذکر کول مخکښې ئې یو وجودی شرط ذکر کړو اوس پدی عبارت سره بل وجودی شرط ذکر کوی چې امام به قریشی خاندان واله وی او په ضمن کښې عدمی شرط هم ذکر کوی چې ضروری نده چې هاشمی یا علوی دی وی.

قوله: یعنی یشترط: شارح رحمه الله علیه پدی مسئله کښې اختلاف ذکر کوی چې شرط د قریشیت د امام دپاره ضروری دے یا ندے ، تفصیل المقام دا دے چې پدی مسئله کښې اختلاف دے دوه مذهبه دی:

۱ـ د جمهورو رائی دا ده چې د خلافت او امامت دپاره قریشی شرط دے. دلیل ئې دا پیش کوی چې کله په سقیفه د بنو ساعده کښې د صحابه کرامُ اختلاف په مسئله د خلافت کښې مخې ته شو ؛ نو حضرت ابوبکر رضی الله عنه حدیث پیش کړو چې «الائمة من قریش» ټولو صحابه کرامُ دی حدیث لره تسلیم کړو او چا هم مخالفت ونکړو لهذا دا حدیث اگر چې خبر واحد دے خو د صحابه کرامُ د عدم انکار په وجه باندی دا حدیث متفق علیه او مجمع علیه شو.

۲ـ دویمه رائی د خوارجُ او بعض معتزلؤ ده او د اهل السنة والجماعة نه ورسره علامه ابن خلدون ، قاضی ابوبکر باقلانی هم ملګری شوی دی ، دوی انکار کړے دے د اشتراط د قریشیت نه. دوی دوه قسمه دلائل پیش کوی «عقلی ، نقلی» عقلی دلیل ئې دا دے چې د نبی علیه السلام د شان سره دا نده مناسب چې خپل قوم او خاندان لره په نورو باندی ترجیح ورکړی ؛ ځکه چې د رسول کریم صلی الله علیه وسلم او د دین اسلام مشن د انسانیت په مینځ کښې د مساوات درس او تعلیم دے اوس دا څنګه کیدے شی رسول علیه السلام قریش لره په نورو قبیلو باندی فوقیت ورکړی چې خلافت او امامت تر دوی پوری خاص کړی. نقلی دلیل حدیث د بخاری شریف پیش کوی په روایت د انس رضی الله عنه چې رسول علیه السلام فرمائی: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَإِنِ اسْتُعْمِلَ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبَةٌ» ﴿صحیح البخاری: ۱/ ۱۴۰﴾ **ترجمه:** اوری او خبره منئ اگر چې حاکم مقرر شی په تاسو باندی یو «بدصورته» حبشی «غلام» چې وی سر د ده د وسکے اومره. د دی روایت او د دی غوندی نورو روایاتُ نه دا ښکاره معلومیږی چې رسول علیه السلام پخپله د خلافت او امامت دپاره د قریشی کیدو شرط ضروری ندے ګنړلے. پاتی شو دلیل د جمهورُ «الائمة من قریش» نو د هغی نه جواب دا دے چې دغه امر د

رسول عَلَيْهِ‌السَّلَامُ ندے بلکه دا پیشنگوئی ده د خلافت په باره کښې چې صادقه ثابته شوی ده؛ ځکه تر ډیرے زمانے پورې خلافت د قریشو سره وو.

خو جمهور دویته د عقلی دلیل نه جواب ورکوی چې دا خبره مسلّمه ده چې د اسلام او پیغمبر خدا مشن انسانیت ته د مساوات درس او تعلیم ورکول دی خو بل طرف ته دا خبره هم مسلمه ده چې اسلام د بعض نخه اوصافُ په وجه باندی او د مراتبُ د فرق په وجه باندی بعضُ لره په بعض باندی د فوقیت تصریح هم کړی ده، مثلا: سړو لره په ځزو باندی فوقیت په نص د کتاب الله سره ثابت دے، دغه شان په امامت صغری کښې اعلم او اقرأ لره ترجیح په احادیث صحیحه سره ثابته ده. او د دلیل نقلی نه ئی جواب دا دے چې په حدیث کښې د عبد حبشی د اطاعت حکم برائے تمثیل دے، مقصد د حدیث دا دے چې که نا اهله او غیر مستحق سړے چرته خلیفه جوړ شی؛ نو د مسلمانانو طریقه کار به دا وی چې جنګ جګړې به نه جوړوی بلکه د شریعت په اصولُ به ځان له د خلیفه انتخاب کوی.

القول الفیصل: د امام او خلیفه دپاره قریشی شرط کیدل په حدیث او اجماع سره ثابت دی خو دا شرط د استحقاق ندے بلکه شرط د أحقیت دے، مثلا: د مسلمانانو په مشاورت سره د تقرر د خلیفه رائی په دوه داسی کسانو راغله چې یو قریشی او بل غیر قریشی دے او نور داوړه په کل اوصاف کښې مساوی دی؛ نو ترجیح به قریشی ته حاصله وی، لکه څنګه چې په امامت صغری کښې هم دغه مسئله ده، اوس کله چې قریشی کیدل شرط د أحقیت شو نه چې شرط د استحقاق دے؛ نو که دا شرط نظر انداز شی؛ نو په امر دخلافت او امامت کښې هیڅ قسم خلل او نقص نه شی راتلے، لکه په امامت صغری کښې که غیر احق امام واقع شی؛ نو ظاهره ده چې دغه مونځ معدوم نه حسابیږی بلکه مونځ وشو او ذمه فارغه شوه البته ځه کار ونه شو. بل طرف ته داسی احادیث هم شته چې د هغی نه دا معلومیږی چې که قریشی اهل نه وو؛ نو بیا څه حرج نشته لکه په روایت د صحیح البخاری: ٤/ ١٧٩ کښې دی: «**إِنَّ هٰذَا الأَمْرَ فِیْ قُرَیْشٍ لاَ یُعَادِیهِمْ أَحَدٌ، إِلَّا کَبَّهُ اللهُ عَلیٰ وَجْهِهِ، مَا أَقَامُوا الدِّیْنَ**» دا آخرئ جمله مُشعِرَه ده د دی خبری چې که قریشي اقامت د دین نه کولو؛ نو بیا ترینه مخالفت په امر د خلافت کښې صحیح دے. **والله تعالی اعلم.**

قوله: **لٰکِنْ لما رَوَاهُ**: دفع د سوال ده چې «**الائمة من قریش**» حدیث خبر واحد دے چې مفید د ظن دے او دلته عقائد بیانیږی او اثبات د عقائدُ خو په ظنیاتُ نه کیږی؟ **جواب:** وشو چې منم حدیث مذکور خبر واحد دے خو کله چې ابوبکر رضی الله عنه د دی روایت صحابه کرامُ ته اوکړو او هیڅ چا هم نکیر ونکړو؛ نو پدی اجماع د امت وشوه او اجماع د امت حجت قطعی دے.

قوله: **فَإِنَّهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الله**: د نبی عَلَیْهِ‌السَّلَامُ نسب د نیکه «**عَدْنَان**» پورې په صحیح حدیث سره ثابت دے چې امام بخاری رحمة الله علیه په «**باب مبعث النبی**» کښې ذکر کړے دے، ابن عبد البر رحمة الله علیه په «**الاستیعاب**» کښې فرمائی «**هذا مما لم یختلف فیه احد من الناس**» او د «**عدنان**» نه تر «**اسمعیل بن ابراهیم عَلَیْهِ‌السَّلَامُ**» پورې نسب امام بخاری رحمة الله علیه په خپل تاریخ کښې ذکر کړے دے خو د مؤرخینُ په بعض نومونو کښې اختلاف دے. او د «اسمعیل عَلَیْهِ‌السَّلَامُ» نه په بره تر آدم عَلَیْهِ‌السَّلَامُ پورې په

صحیح روایاتُ سره ندے ثابت بلکه ویلے کیږی چې دا د تورات نه اغستے شوے دے چې د بعض په عمرونو کښې ډیره زیاته اشتباه ده. (۱)

---

(۱).. وُجُوْهُ التَّسْمِيَةِ لِأَسْمَاءِ ابَآءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و أحوالهم مختصرًا:

﴿۱﴾.. عبد المطلب: په ۴۸۰ عیسوی کښې پیدایش د ده په مدینه منوره کښې او وفات ئې په ۵۷۸ عیسوی کښې په مکه مکرمه کښې شوے دے ، د ده خپل نوم «شیبه» وو ، دے وړوکے وو چې د ده پلار «هاشم» وفات شو او د ده پرورش د ده تره «مُطلب» چې د مکې مکرمې سردار وو پخپله ذمه واغستو او د مدینے نه ئې مکې ته دے راوستو ، د مکې خلقو دا محسوسه کړه چې دا ماشوم د ده غلام دے ؛ ځکه ورته «عبد المطلب یعنی غلام د مطلب» خلقو شروع کړو ، مطلب خلقو له پوهه کړه چې دا ځما وراره دے خو خلقو هغه خپل اول نوم ویل جاری وساتلو. عبد المطلب په دین ابراهیمی باندی برقرار مسلمان وو ؛ ځکه چې یو روایت هم د ده په باره کښې داسې نشته چې ده بُت پرستی کړی د. ، تاریخ واله لیکی چې عبد المطلب مستجاب الدعوات هم وو ، کله چې ابرهه په مکه باندی حمله اوکړه او د بیت الله شریف د ورانولو مذمومه اراده ئې اوکړه ، ده د کعبے غلاف ونیولو او دعاء ئې اوکړه چې هغه قبوله شوه او ابرهه سره د لښکر نه هلاک شو ، خلقو به په ناګهانه مصائبُ او عامو مهماتُ کښې هم ده ته رجوع کوله او د ده په مشوره باندی به ئې کار کوو ، انتهائی سخی او فیاض انسان وو حتی چې مرغو ته به ئې هم خوراک ورکولو ؛ ځکه خو ده ته به خلقو «مُطعمُ الطَّیر» هم ویلو.

﴿۲﴾.. هاشم: د ده خپل نوم «عَمرُو العُلَا» وو او کنیه ئې «ابونضله» وه ، «هاشم» ورته ځکه وائی چې ده د شدید قحط په زمانه کښې د فلسطین نه په اُخانو باندی دانې او وړه مکې مکرمې ته راوړه او د هغې نه به ئې ډوډئ پخولے او خلقو ته به ئې روزانه په ترکارئ کښې ماتوله او مرول به ئې پس دے مُلقب شو په لقب د «هاشم» باندی ؛ ځکه د هاشم معنی ده «روټئ ماتونکے»

﴿۳﴾.. عبد مناف: د ده خپل نوم «مغیره» دے او کنیه «ابوشمس» او لقب ئې «عَبْدِ مناة» وو ، بیا ورلره خپل پلار «قصی» د «عبد مناة بن کنانة» سره د مشابهت په وجه نوم بدل کړو «عَبد مناف» ئې کړو. د «مناف» معنی ده د «عزت او شرف مقام» او «مَنَافْ» د دور جاهلیت دبُت نوم هم دے.

﴿۴﴾.. قُصَیّ: د ده خپل نوم «زید» دے ، دا لا ماشوم وو چې د ده پلار «کلاب» وفات شو او د دې مور «فاطمه بنت سعد» د «ربیعة بن حرام الخزاعی» سره واده اوکړو دوی ئې شام ته یوتله او هلته اباد شو ، «زَید» چونکه د خپل اصل کور او علاقے نه لرې وتلو ؛ ځکه ورته «قُصَیّ» وائی چې تصغیر دے د «قُصِیّ» په معنی د «لرې کیدلو واله» سره ، کله چې دے غټ شو ؛ نو آلِ ربیعه ورته د «غَرِیبُ الدِّیَارْ» طعنه ورکړه چې د هغې په وجه ورسره ده جګړه اوکړه او واپس مکې مکرمې ته راغے او حکومت ئې واپس تر لاسه کړو او په مکه مکرمه کښې ئې «دَارُ النَّدْوَة» جوړه کړه چې په هغې کښې به ئې د مختلفو مهمات دپاره په مشاورت سره اقدامات کول حتی چې په هره پهلو باندی ده قریش کامیاب کړه او مکه مکرمه ئې د خلقو د سکونت قابل ښار جوړ کړو.

﴿۵﴾.. کِلَاب: د ده کینه «ابو زهره» ده ، د «کِلَاب» نوم وجه ئې دا وه چې دے د ښکار ډیر زیات شوقین وو ، د ده سپی وو چې د هغې سره به په علاقو ګرځیدلو خلقو به ویل: «هٰذه کِلَاب ابن مُرة» پدی طریقے سره د ده نوم «کلاب» وګرځیدلو. بعض وائی چې «کِلَاب» مصدر د باب مفاعله دے په معنی د «خپل مینځ کښې دشمنی کولو» سره. دا اولنے هغه کس دے چې ده په کعبه معظمه کښې د سروزرو دوه توری ودیعت کړی دی.

﴿۶﴾.. مُرَّة: د ده د نوم معنی ده قوی یا تریخ مزاج انسان ، د ده کنیه ده «ابویقظة» دا د نبی عَلَیْهِ السَّلَام هغه نیکه دے چې د ابوبکر رضی الله عنه نسب ورسره پدیکښې میلاویږی ؛ ځکه د ده ځوے «تیم» د ابوبکر رضی الله عنه نیکه دے.

﴿۷﴾.. کَعْب: په معنی د پړک سره ، چونکه پړکے اوچت هډوکے وی په خپه کښې پدی بنیاد باندی کعب په معنی د شرف او عزت سره هم استعمالیږی ، په عربو کښې د کعب دومره اعزاز او اکرام وو چې عربو خپل تاریخ د ده د وفات نه شروع کړے وو او عام الفیل پورې دا چلیدلو ، د ده کنیه «ابوهُصَیْص» وه ، دا هغه شخصیت دے چې ده جمعے د ورځے نوم چې مخکښې «یوم العروبة» وو بدل کړو په «یوم الجمعة» سره ، او د عمر رضی الله عنه نسب د نبی عَلَیْهِ السَّلَام سره پدی نیکه کښې میلاویږی ؛ ځکه چې د ده «عدی» د عمر رضی الله عنه جد امجد دے.

﴿۸﴾.. لُؤَیّ: د ده خپل نوم د یو قول په مطابق باندی «لَأی» دے په معنی د «سُست» سره ، او دویم قول دا دے چې د ده نوم «لِوَآء» دے په معنی د «جنډے» سره ، انتهائی بردبار او حکیم دانا انسان وو.

﴿۹﴾.. غَالِب: د ده د خوی نوم وو «تیم الادرم» پدی وجه د ده کنیه شوه «ابوتیم» او د تیم د خولے یوه جامه ناقصه وه ؛ ځکه ورته «الادرم» ویلے کیدو. «غالب» د خپلے زمانے کاهن هم وو.

﴿۱۰﴾.. فِهر: د ده کنیه وه «ابوغالب» د «فِهر» معنی ده «د ورغوی برابر کاڼړے» بعض وائی چې هم د ده لقب «قُرَیْش» وو ، د سمندر یو حیوان دے چې په ټولو حیواناتُ باندی غالب وی چې هغې ته «قِرش» وائی ، د قوت او طاقت وصف په وجه به ده ته خلقو «قُرَیْش» ویلو ، او بعض وائی چې «قُرَیْش» د ده نوم وو چې مور ورلره ایخودے وو او «فِهر» ئې لقب وو.

﴿۱۱﴾.. مالک: د ده کنیت «ابو الحارث» وو او د دې د مور نوم «عکرشة یا عاتکة بنت عدوان» وو ، د ده مشهوره مقوله ده: «چې خائسته مخ د انسان عیبونه پټوی خو چې کله د داسې کس یو عیب هم ښکاره شو ؛ نو بیا ئې په صورت پسې مه ځه».

عدم اشتراط العصمة في الإمام

﴿وَلَا يُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ أَنْ يَكُوْنَ مَعْصُوْمًا﴾ لِمَا مَرَّ مِنَ الدَّلِيْلِ عَلٰى إِمَامَةِ أَبِيْ بَكْرٍ مَعَ عَدَمِ الْقَطْعِ بِعِصْمَتِهٖ، وَأَيْضًا الْإِشْتِرَاطُ هُوَ الْمُحْتَاجُ إِلَى الدَّلِيْلِ وَ أَمَّا فِيْ عَدَمِ الْإِشْتِرَاطِ فَيَكْفِيْ فِيْهِ عَدَمُ دَلِيْلِ الْإِشْتِرَاطِ وَاحْتَجَّ الْمُخَالِفُ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ، وَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ ظَالِمٌ فَلَا يَنَالُهٗ عَهْدُ الْإِمَامَةِ وَالْجَوَابُ الْمَنْعُ فَإِنَّ الظَّالِمَ مَنِ ارْتَكَبَ مَعْصِيَةً مُسْقِطَةً لِلْعَدَالَةِ مَعَ عَدَمِ التَّوْبَةِ وَالْإِصْلَاحِ فَغَيْرُ الْمَعْصُوْمِ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُوْنَ ظَالِمًا، وَحَقِيْقَةُ الْعِصْمَةِ أَنْ لَا يَخْلُقَ اللهُ تَعَالٰى فِي الْعَبْدِ الذَّنْبَ مَعَ بَقَاءِ قُدْرَتِهٖ وَاخْتِيَارِهٖ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمْ هِيَ لُطْفٌ مِنَ اللهِ تَعَالٰى يَحْمِلُهٗ عَلٰى فِعْلِ الْخَيْرِ وَيَزْجُرُهٗ عَنِ الشَّرِّ مَعَ الْإِخْتِيَارِ تَحْقِيْقًا لِلْإِبْتِلَاءِ وَلِهٰذَا قَالَ الشَّيْخُ أَبُوْ مَنْصُوْرٍ الْمَاتُرِيْدِيُّ الْعِصْمَةُ لَا تُزِيْلُ الْمِحْنَةَ وَبِهٰذَا يَظْهَرُ فَسَادُ قَوْلِ مَنْ قَالَ إِنَّهَا خَاصِيَّةٌ فِيْ نَفْسِ الشَّخْصِ أَوْ فِيْ بَدَنِهٖ يَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صُدُوْرُ الذَّنْبِ عَنْهُ كَيْفَ وَلَوْ كَانَ الذَّنْبُ مُمْتَنِعًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيْفُهٗ بِتَرْكِ الذَّنْبِ وَلَمَا كَانَ مُثَابًا عَلَيْهِ. **ترجمه:** او نه شي شرط کولے په امام کښې چې دا به د ګناهونو نه پاک (معصوم) وي؛ د وجه د هغه دلیل نه چې مخکښې تیر شوے دے په امامت د ابوبکر رضي الله عنه باندې، سره د عدم یقین نه په عصمت د ده باندې. او دغه شان شرط لګول محتاج دی دلیل ته، او هر چې عدم اشتراط دے؛ نو کافي کیږي پدیکښې نشت والے د دلیل، او دلیل نیولے دے مخالف پدې قول د الله تعالی باندې: **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ** (یعنې نه رسیږي لوظ زما ظالمانو ته) او غیر معصوم ظالم دے پس نه شي حاصلیدلے ده ته عُهده د امامت، او جواب نه منل د دې دي؛ ځکه چې ظالم هغه دے چې ارتکاب د داسې ګناه اوکړي چې غورځونکے وي عدالت د هغه لره سره د نشت والي د توبې او د اصلاح «د خپل نفس نه»، پس د غیر معصوم دپاره دا نده ضروري چې دے به ظالم وي، او حقیقت د عصمت دا دے چې نه پیدا کوي الله تعالی په بنده کښې ګناه لره سره د بقا د قدرت او اختیار د بنده نه

﴿١٢﴾.. نَضْر: د ده د مخ دتروتازه ګۍ او خائست په وجه ده ته «نَضْر» نوم کیخودے شوے وو، او بعض وائي چې «قُرَيْش» لقب هم د ده وو.

﴿١٣﴾.. كِنَانَة: دے د خپل قوم دپاره ډیر پرده پوښ او مَأمَن انسان وو؛ ځکه د ده نوم «كِنَانه» یعنې ترکش کیخودلے شوے وو، دا د نبي عَلَيْهِ السَّلَام په نیکونو کښې ډیر معزز او د علم، فضل او کمال واله انسان وو، عامو عربو به په مهماتُ کښې هم ده ته رجوع کوله.

﴿١٤﴾.. خُزَيمة: د «خُزمَة» تصغیر دے «خُزم» یوه ونه ده د کجورې په شان «غالبًا میزرے» خلق ئې د پاڼړو نه ټوکرۍ وغیره جوړوي، دا د اعلی اخلاقو مالک انسان وو او په ملت ابراهیمي باندې وفات دے.

﴿١٥﴾.. مُدرِكَة: په معنی د «موندونکي» سره، په یو سفر کښې هغه اُخ چې د سوېې «أرْنب» د ېرې تختیدلے وو ده موندلے وو پس د ده نوم «مدرکه» شو، بعض وائي: د ده خپل نوم «عمرو» وو.

﴿١٦﴾.. إلياس: د دې معنی ده «اشجاع» کله چې دے ځوان شو؛ نو ده بنو اسماعیل لره دوباره د اسماعیل عَلَيْهِ السَّلَام په طریقې باندې روان کړه، اهل عرب د ده د حکمت او دانائي ډیر تعریف کوي.

﴿١٧﴾.. مُضَر: د ده رنګ ډیر سپین وو چې چا به ورته کتل؛ نو متأثره کیدلو به ترینه پدې وجه ده ته «مضر» نوم کیخودلے شو، د «مُضِيرَة» نه مأخوذ دے په معنی د «اللبن الابیض» سره.

﴿١٨﴾.. نِزار: په معنی «بے مثله روزګار» باندې کله چې دے پیدا شو؛ نو د ده پلار «معد» د ده په سترګو کښې د نبوت رڼړا لیدلې وه؛ ځکه ئې دا نوم ورلره کیخودلو.

﴿١٩﴾.. مَعَد: د دې معنی ده طاقتور، د بخت نصر بادشاه په وخت کښې د ده عمر دولس کاله وو، کله چې بخت نصر په عربو باندې حمله اوکړه؛ نو ده «معد» لره د قتلولو اراده اوکړه، خو د بخت نصر په لښکر کښې موجود یو پیغمبر د ده سفارش اوکړو چې د ده په اولاد کښې به نبي راځي دا مه قتلوه.

﴿٢٠﴾.. عدنان: د دې معنی ده «قیام کونکے» دا اول هغه شخصیت دے چې ده کعبې ته د سرمنے غلاف اغوستولے وو، دا د شپږمې صدۍ قبل از مسیح د بخت نصر بادشاه هم عصر وو. ﴿أطلس سيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تاليف: دوکتور شوقي أبو خليل ص: ٥٠﴾

په گناه باندي، او دا معنی د ویناد دوی (مشائخ) ده چې دا مهرباني ده د طرفه د الله تعالی نه چې تېزوی بنده لره په کولو د خیر باندي او په شرلو د شر باندي، سره د بقا د اختیار نه دپاره د ثابتولو د امتحان، او د دې وجه نه ويلې دی شیخ ابومنصور ماتریدیرحمۃ اللہ علیہ: چې عصمت نه زائله کوی محنت "ازمایش" لره، او پدې سره ظاهربږی فساد د قول د هغه چا چې هغه ويلي دی: چې بیشکه عصمت خاصیت دے په نفس د یو شخص یا په بدن د ده کښې چې منع "محال" کیږی په سبب د دې سره صادرېدل د گناه د ده نه، ځنګه به گناه محال شی ولی که گناه محال وه د ده نه؛ نو صحیح به نه وو مکلف کول د ده "په ترک د گناه باندي"، او نه به ده ته "په ترک د گناه" څه ثواب ميلاوېدلے.

تَشْرِيْح: قوله: وَلَايُشْتَرَطُ فِي الْإِمَامِ : غرض د ماتنرحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره څه بعض هغه شرائط ذکر کوی چې مختلفةٌ فيها دی، او مقصود پدې سره تردید د روافض دے خصوصًا د امامیه او اسماعلیه ډلے. دوی وائی چې د امام دپاره عصمت عن المعاصی شرط دے. اهل السنة والجماعة د دې اشتراط قائل ندی.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِرحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «لما مر من» سره. ﴿۲﴾.. دلائل د مخالفین به ذکر کړی «و احتج المخالف» سره. ﴿۳﴾.. جواب به اوکړی مخالفین ته «والجواب المنع» سره. ﴿٤﴾.. د عصمت تعریف به اوکړی «و حقیقة العصمة» سره. ﴿٥﴾.. تفریعة به رد اوکړی په بعض الناس باندي «و بهذا يظهر فساد» سره.

قوله: لما مرَّ من: ۱ـ دا د اهل السنة والجماعة اول دلیل دے چې ابوبکر رضی اللہ عنہ په اجماع د امت سره خلیفه او امام مقرر شوے وو سره د دینه چې معصوم نه وو، دویم دا چې یو شئ شرط کیدل د مشروط دپاره محتاج وی دلیل ته او پدې باندي هیڅ قسم دلیل نشته.

قوله: و أما في عدم: دفع د اعتراض ده: چې تاسو دعوی د عدم د اشتراط د عصمت کوئ؛ نو ستا سو سره پدې څه دلیل دے؟ **جواب:** زمونږه دعوی د نه اشتراط عدمی ده او د عدمی دعوی دپاره عدم د دلیل کافی وی مثلا: یو کس دعوی اوکړی چې د جمعے مونځ ځلور رکعاته ندے او څوک ورته او وائی: چې داسې حدیث په دلیل کښې پیش کړه چې په هغې کښې تصریح وی چې د جمعے مونځ ځلور رکعاته ندے، ته به ورته وائی چې عدم ثبوت د رسول علیه السلام نه کافی دے د دې دپاره؛ ځکه چې دا دعوی عدمی ده او د عدمی دعوی دپاره عدم د دلیل کافی وی. البته چې څوک دعوی وجودی لری؛ نو په هغه باندي دلیل پیش کول لازم دی.

قوله: واحتج المخالف: ۲ـ روافض د نص د کتاب الله نه استدلال نیسی چې الله تعالی ابراهیم علیه السلام ته اوفرمایل: «**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا**» (یقینا څه دې خلقو لره امام کرځوم) ابراهیم علیه السلام مطالبه اوکړه د اولاد د امامت دپاره چې: «**وَمِنْ ذُرِّيَّتِي**» الله تعالی ورته او فرمایل: «**لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**» ﴿البقرة: ۱۲٤﴾ (یعنی څما د امامت عهد ظالمانو ته نه شی میلاویدے) او غیر معصوم خو ظالم دے او ظالم اهل د امامت ندے، پس معلومه شوه چې د امامت دپاره عصمت شرط دے.

قوله: و الجواب المنع: ۳ـ د شیعه ګانو د آیت کریمه نه پیش کرده استدلال چې په کومه مقدمه بنا دے «چې غیر معصوم ظالم دے» دا مقدمه صحیح نده؛ ځکه ظالم هغه چاته وائی چې ارتکاب د داسې ګناه اوکړی چې مسقط وی عدالت د ده لره، او نه توبه اوباسی او نه اصلاح د خپل حال کوی، اوس کیدے شی چې یو کس ګناه اوکړی او بیا ترینه توبه اوباسی او او اصلاح د

نفس هم اوکړی ؛ نو دا ظالم نه شو لکه چې معصوم هم ندے. دویم جواب دا دے چې مراد په آیت کریمه کښې د «عَهْدِی» نه عهد نبوت دے او د هغې دپاره یقینا چې عصمت شرط دے.

قوله: و حقیقة العصمة: ٤ـ د عصمت د تعریف حاصل دا دے چې عصمت دیته وائی چې الله تعالی په خپل بنده کښې سره د قدرت او اختیار نه په گناه باندی گناه نه پیدا کوی ، او دا تعریف تعریف په حقیقت کښې تعریف بالاثر دے ، یعنی د عصمت اثر او نتیجه دا ده چې په بنده کښې په گناه نه پیدا کیږی سره د قدرت علی الذنب نه ، او تعریف بالاثر کیږی لکه: څوک تپوس اوکړی چې باران څه ته وائی ؟ او ته ورته او وائی: چې باران خو فصل او شینکے دے ، یعنی د باران اثر فصل او شینکے دے. پدی تعریف کښې دوه خبری ملحوظ دی. ١ـ دا چې ملکه د عصمت د الله تعالی په فضل سره میلاویږی دا د چا خپل کمال ندے ، هم دغه وجه ده چې بعض خلقو د دی تعریف په «هِیَ لُطْفٌ مِنَ اللهِ تَعَالیٰ یَحْمِلُهٗ عَلیٰ فِعْلِ الْخَیْرِالخ» سره کړے دے. ٢ـ دا چې په عصمت سره قدرت او اختیار د بنده نه ختمیږی بلکه د بنده د ازمایش او امتحان د برقرار ساتلو دپاره بنده مختاره وی ، هم دغه وجه ده چې شیخ ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیه فرمائی: چې عصمت نه زائله کوی تکلیف لره ، یعنی د بنده د معصوم کیدلو سره سره به بنده د احکامُ مکلف هم وی لکه: الله تعالی خپل معصوم پیغمبر ته فرمائی: وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْنُ ﴿الحجر: ٩٩﴾

قوله: و بهذا یظهر فساد: ٥ـ شارح رحمۃ اللہ علیه تفریعةً رد کوی په بعض الناس باندی چې دا هم شیعه گان دی. د دوی د رائې مطابق د عصمت تعریف دا دے: «اِنَّهَا خَاصِیَّةٌ فِی نَفْسِ الشَّخْصِ اَوْ فِی بَدَنِهٖ یَمْتَنِعُ بِسَبَبِهَا صُدُوْرُ الذَّنْبِ عَنْهُ» پدی تعریف کښې د معصوم نه د گناه صادریدل محال او ممتنع گرځولے شوی دی ، یعنی معصوم په گناه قدرت نه لری. او دا تعریف فاسد دے وجه د فساد ئې دا ده چې که د معصوم نه صدور د گناه ممتنع او محال وی ؛ نو بیا په ترک د گناه به دے نه مکلف کیدے ، او نه به دے په ترک د گناه مستحق د مدح په دنیا او مستحق د ثواب په عقبی کښې گرځیدے و الامر بالعکس ؛ ځکه یوسف عَلَیْهِ السَّلَام بالاتفاق معصوم دے حلانکه په ترک د گناه مکلف او ممدوح گرځیدلے دے باری تعالی فرمائی: وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاٰى بُرْهَانَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ ﴿یوسف: ٢٤﴾ (او بیشکه قصد کړے وو دغه ښځی په یوسف عَلَیْهِ السَّلَام او قصد به کړے وو ده هم که لیدلی ئې نه وو دلائل د رب خپل دغه شان مونږه مضبوط کړو ده لره ، د دی دپاره چې واړوو مونږه د ده نه بدئ او بے حیائی لره بیشکه وو دے زمونږه د بندگانو خالص کړے شوو نه) معلومه شوه چې د معصوم نه صدور د گناه محال ندے.

﴿وَلَا اَنْ یَّكُوْنَ اَفْضَلَ اَهْلِ زَمَانِهٖ﴾ لِاَنَّ الْمُسَاوِیْ فِی الْفَضِیْلَةِ بَلِ الْمَفْضُوْلُ الْاَقَلُّ عِلْمًا وَعَمَلًا رُبَّمَا كَانَ اَعْرَفَ بِمَصَالِحِ الْاِمَامَةِ وَمَفَاسِدِهَا ، وَ اَقْدَرُ عَلَی الْقِیَامِ بِمَوَاجِبِهَا خُصُوْصًا اِذَا كَانَ نَصْبُ الْمَفْضُوْلِ اَدْفَعَ لِلشَّرِّ وَ اَبْعَدَ عَنْ اِثَارَةِ الْفِتْنَةِ وَلِهٰذَا جَعَلَ عُمَرُ رضی الله عنه الْاِمَامَةَ شُوْرٰی بَیْنَ السِّتَّةِ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّ بَعْضَهُمْ اَفْضَلُ مِنْ بَعْضٍ. فَاِنْ قِیْلَ كَیْفَ یَصِحُّ جَعْلُ الْاِمَامَةِ شُوْرٰی بَیْنَ السِّتَّةِ مَعَ اَنَّهٗ لَا یَجُوْزُ نَصْبُ اِمَامَیْنِ مُسْتَقِلَّیْنِ فِیْ زَمَانٍ وَاحِدٍ ؟ قُلْنَا غَیْرُ الْجَائِزِ هُوَ نَصْبُ اِمَامَیْنِ تَجِبُ اِطَاعَةُ كُلٍّ مِّنْهُمَا عَلَی الْاِنْفِرَادِ لِمَا یَلْزَمُ فِیْ ذٰلِكَ مِنْ اِمْتِثَالِ اَحْكَامٍ مُتَضَادَّةٍ وَ اَمَّا فِی الشُّوْرٰی فَالْكُلُّ بِمَنْزِلَةِ اِمَامٍ وَاحِدٍ. **ترجمه:** او دا «هم شرط نده» چې وی به امام غوره د خلقو د زمانے خپلے نه ؛ ځکه چې مساوی په فضیلت کښې بلکه مفضول هغه چې کم وی په علم او عمل

کښې ډېر کرته خه خبردار وی په مصالحُ د امامت او مفاسدُ د دی باندی، او ډېر قادر وی په ودرولو د فرائضُ او ضروریاتُ د دی باندی، خاصکر چې کله مقرر کول د مفضول ډېر دفع کونکے وی شر لره او ډېر لری وی د راپورته کیدلو د فتنے دپاره، هم دغه وجه چې گرځولے وو عمرؓ امامت لره شوری په مینځ د شپږو کسانو کښې سره د یقین د دینه چې بعض افضل وو د بعض نه. پس که او ویلے شی په اعتراض کښې چې څنګه صحیح کیږی گرځول د امامت شوری په مینځ د شپږو کسانو کښې سره د دینه چې ندی جائز مقرر کول د دوه امامانو په یوه زمانه کښې؟ مونږه وایو په جواب کښې چې ناجائز مقرر کول مستقلاً د دوه امامانو دی په داسی شان سره چې واجب وی اطاعت د هر یو د دی دوارو نه یواځے؛ ځکه چې لازمیږی پدیکښې تعمیل «منل» د احکامِ متضاده، او هر چې په طریقے د شوری کښې ده؛ نو دغه ټول «ارکان» په منزله د یو امام دی.

تَشْرِيْحُ: قوله: ولا ان یکون افضل: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره بیا رد دے په شیعه کانو باندی چې هغوی د امام دپاره په خلاف د جمهورُ افضلیت د ټولو خلقو نه شرط گرځوی. اصل کښې مقصود د شیعه حضراتُ پدی شرائطُ سره تردید د خلافت د خلفاء ثلثه دے چې دوی اهل د خلافت او امامت نه وو بلکه دوی غصب کړے دے او د علیؓ نه ئی امامت په زور قبضه کړے وو؛ ځکه چې نه خو دغه خلفاء ثلثه معصوم وو او نه افضل وو د خپلے زمانے د ټولو خلقو نه. د دوی عقیده دا ده چې د دولس امامانو نه علاوه څوک معصوم نشته. ماتن رحمۃ اللہ علیه پری رد اوکړو چې دا شرط ضروری ندے بلکه مساوی فی الفضیلة او ادون فی الفضیلة هم امام او خلیفه جوړیدلے شی.

اَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیه: ﴿۱﴾.. دلیل عقلی به ذکر کړی د عدم د دی شرط دپاره «**لان المساوی**» سره. ﴿۲﴾.. تفریع به اوکړی «**و لهذا جعل عمر**» سره. ﴿۳﴾.. اعتراض به رانقل کړی «**فان قیل کیف**» سره. ﴿٤﴾.. جواب به ترینه اوکړی «**قلنا غیر الجائز**» سره.

قوله: فان قیل کیف: ۳ـ منشأ د اعتراض د شارح رحمۃ اللہ علیه دا قول دے «**و لهذا جعل عمر**» یعنی چې په یو وقت کښې تقرر د امامین ناجائز دے؛ نو د شپږو کسانو امامت څنګه جائز کیدے شی؟

قوله: قُلْنَا غَيْرُ الْجَائِزِ: ٤ـ جواب دا دے چې نصب د داسی امامین ناجائز دے چې د هر یو علی الانفراد مستقلاً اطاعت واجب وی؛ ځکه چې پدی صورت کښې امتثال د امرین متضادین لازمیږی او دا نه شی کیدے، پاتی شوه د عمرؓ د شپږو کسانو شوری؛ نو په هغی کښې هر کس مستقل امام نه وو چې علی الانفراد د هر یو اطاعت واجب وو بلکه دغه شوری به چې په کوم امر متفق شوه د هغی تعمیل واجب وو. (۱)

(۱).. خو څوک دی دا سوال ونکړی چې د شارح رحمۃ اللہ علیه دا سوال بے ځایه دے؛ ځکه چې عمرؓ چې کومه شوری جوړه کړی وه؛ نو هغه د احکامُ جاری کولو دپاره نه وه چې هر یو پکښې مستقل امام وو بلکه دغه شوری په دغه شپږو کسانو کښې د امام د ټاکلو دپاره جوړه شوی وه او هغوی دغه کار کړے دے، حقیقت دا دے چې د شارح رحمۃ اللہ علیه سوال په خپل ځائے صحیح دے؛ ځکه چې یوه کمیټی د امام د تقرر طاقت لری چې دا ډېر وزنی عمل دے؛ نو هغوی د دینه د ورو خبرو د جاری کولو هم طاقت لرلے شی، بلکه د شارح رحمۃ اللہ علیه مقصد دا دے چې مجلس مشاورت لره په امورُ د حکومت کښې پوره دخله ده او د دینه انکار کول صحیح نه دی؛ ځکه چې دا د خلیفه ثانی حضرت عمرؓ طریقه او سنت دے چې ده په خپل دور کښې مجلس شوری لره حاکمانه هیئت ورکړے وو او ټولو صحابه کرام منلے وو چې چا ئی هم انکار نه دے کړے.

بيان اشتراط الولاية للامام

﴿وَيُشْتَرَطُ اَنْ يَّكُوْنَ مِنْ اَهْلِ الْوَلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ الْكَامِلَةِ﴾ اَىْ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بَالِغًا اِذْ مَا جَعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ، وَالْعَبْدُ مَشْغُوْلٌ بِخِدْمَةِ الْمَوْلٰى مُسْتَحْقَرًا فِىْ اَعْيُنِ النَّاسِ وَالنِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَدِيْنٍ وَالصَّبِيُّ وَالْمَجْنُوْنُ قَاصِرَانِ عَنْ تَدْبِيْرِ الْاُمُوْرِ وَالتَّصَرُّفِ فِىْ مَصَالِحِ الْجُمْهُوْرِ ﴿سَائِسًا﴾ اَىْ مَالِكًا لِلتَّصَرُّفِ فِىْ اُمُوْرِ الْمُسْلِمِيْنَ بِقُوَّةِ رَأْيِهٖ وَرَوِيَّتِهٖ وَمَعُوْنَةِ بَأْسِهٖ وَشَوْكَتِهٖ ﴿قَادِرًا﴾ بِعَمَلِهٖ وَعَدْلِهٖ وَكِفَايَتِهٖ وَشُجَاعَتِهٖ ﴿عَلٰى تَنْفِيْذِ الْاَحْكَامِ وَحِفْظِ حُدُوْدِ دَارِ الْاِسْلَامِ وَاِنْصَافِ الْمَظْلُوْمِ مِنَ الظَّالِمِ﴾ اِذِ الْاِخْلَالُ بِهٰذِهِ الْاُمُوْرِ بِالْغَرَضِ مِنْ نَصْبِ الْاِمَامِ. ترجمه: او شرط کولے شی د امام دپاره چې دا به وی اهل د ولایة مطلقه کامله، یعنی مسلمان به وی ، ازاد به وی ، نارینه به وی ، عقلمند به وی ؛ ځکه چې نده کرځولی الله تعالی د کافرانو دپاره په مؤمنانو باندی څه لاره «د حکومت» او غلام مشغول وی په خدمت د مولی کښې سپک کنړلے شی په سترګو د خلقو کښې ، او خزی کم عقلی او کم دین دی ، او ماشوم او لیونے دواړه قاصر دی د «سنبالولو» د انتظام د امورُ او د تصرف نه په مصالحُ د عامو خلقو کښې ، «امام به» سیاسی «منتظم» وی ، یعنی مالک به وی د تصرف د امورُ د مسلمانانو په قوت د رائی او فکر سره ، او په مدد د جنګ او دبدبے خپلے سره. «او دغه امام به» قادر وی په خپل علم او عدل او کفایت شعاریٔ او بهادریٔ سره په نافذولو د احکامُ ، او په حفاظت د حدودُ «سرحداتُ» د دارالاسلام او د انصاف ورکولو مظلوم ته د ظالم نه ؛ ځکه کمے کوتاهی په دی امورُ کښې خلل اچونکی دی په مقصود کښې د مقرر کولو د امام نه.

تَشْرِيْح: قوله: و يشترط ان يكون: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدی عبارت سره پس د بیان د اختلافی شرائطُ نه شرائط اتفاقیه ذکر کول دی. اول شرط دا دے چې امام به اهل د ولایت کاملهٔ وی.

قوله: اَیْ مُسْلِمًا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیه دِ ولایة مطلقه کامله وضاحت کول دی. حاصل ئی دا دے چې د «ولایة کامله» د حصول دپاره د پنځه اشیاًء وجود ضروری دے شارح رحمۃ اللہ علیه هر یو ذکر کړے دے او د هغی دپاره ئی په طریقے د لف نشر مرتب سره علت ذکر کړے دے.

قوله: مُسْلِمًا: ۱۔ د ولایت مطلقه کامله دپاره اول ضروری صفت اسلام دے ؛ ځکه چې الله تعالی کافر لره په مسلمان د حکومت ، مشریٔ او تصرف کولو هیڅ لار او کنجائش ندے پریخودے.

قوله: حُرًّا: ۲۔ صفت حریت دے ، یعنی خلیفه به غلام «مریې» نه وی ؛ ځکه چې غلام اکثر د مولی په خدمت کښې مشغول وی او د هغی د حکم تابع وی او خلیفه داسی شخصیت پکار وی چې د عوامُ خدمت ته فارغ وی ، دویم دا چې «مریې» د خلقو په نظر کښې سپک کمزورے کنړلے شی چې د هغی حکم او وینا ته هډو څوک التفات نه کوی.

قوله: ذكرا: ۳۔ صفت دا چې خلیفه به نارینه وی ؛ ځکه چې زنانه د حدیث پاک (۱) په رو باندی ناقصات العقل او ناقصات الدین دی او د امامت دپاره پوره عقل او دینداری ضروری ده لهذا

---

(۱).. کمافی روایة البخاری: عَنْ اَبِىْ سَعِيْدٍ الْخُدْرِىِّ ، قَالَ: خَرَجَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِىْ اَضْحًى اَوْ فِطْرٍ اِلَى الْمُصَلّٰى ، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ ، فَقَالَ: «يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَاِنِّىْ اُرِيْتُكُنَّ اَكْثَرَ اَهْلِ النَّارِ» فَقُلْنَ: وَبِمَ يَا رَسُوْلَ اللهِ؟ قَالَ: «تُكْثِرْنَ اللَّعْنَ ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيْرَ ، مَا رَاَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِيْنٍ اَذْهَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ اِحْدَاكُنَّ» قُلْنَ: وَمَا نُقْصَانُ دِيْنِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُوْلَ اللهِ؟ قَالَ: «اَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْاَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ» قُلْنَ: بَلٰى ، قَالَ: «فَذٰلِكِ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا ، اَلَيْسَ اِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ» قُلْنَ: بَلٰى ، قَالَ: «فَذٰلِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِيْنِهَا» ﴿صحيح البخارى: ۱/ ۶۸﴾

دوی هم اهل د امامت نه شی کیدے ، دویم د زنانؤ د امامت د عدم جواز په باره کښې صریح نص هم موجود دے کله چې نبی عَلَیْهِ السَّلَام ته دا خبر راغے چې اهل فارس د کسری لور حاکمه مقرر کړې ده پس رسول عَلَیْهِ السَّلَام اوفرمایل: **لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً** ﴿صحیح البخاری: ٦/ ٨﴾ دریم دا چې د ښځې دپاره شریعت فرده مقرر کړې ده هم د بدن او هم د اواز او حاکم خو به د خلقو مخې ته پیش کیږی او د خبرو تقریر وغیره ضرورت هم راځی او د ښځو دپاره دا ناجائز دی.

قوله: عاقلًا بالغًا: ٤۔ او ٥۔ صفت دا دے چې حاکم او امام به عاقل او بالغ وی ؛ ځکه چې لیونے او نابالغ د تدبیر د امورُ نه عاجز وی ، او د خلقو مصالح هم نه پیژنی چې پدی وخت کښې د عوامو د فائدے دپاره څه کول پکار دی او څه نه دی.

قوله: سائسًا: ماتن رحمۃ اللہ علیه بل اتفاق شرط د امام ذکر کوی چې حاکم به سیاسی وی.

تَحْقِيقُ السِّيَاسَةِ لُغَةً وَاصْطِلَاحًا

ضروری ده چې د «**سیاست**» لغوی او اصطلاحی معنی او پیجندلے شی چې د اسلامی او مغربی سیاست فرق او بیلتون پکښې واضح شی. سیاست په لغت کښې د «**ساس يَسُوسُ من باب نصر ينصر**» نه په معنی د «**الْقِيَامُ على الشَّيْءِ بِمَا يُصْلِحُهُ**» سره راځی ﴿تاج العروس: ١٦/ ١٥٧﴾ ویلے کیږی «**هو يسوس الدواب اذا قام عليها**» یعنی سیاست په مناسب طریقے سره نګرانی کول ، د څناورو خیال ساتل او د هغی نګرانی کول هم لغةً سیاست دے. مناسبت د معنی اصطلاحی سره ظاهر دے ؛ ځکه چې سیاست داسی فن دے چې د دی په وجه باندی د مملکت او قوم دپاره د بهترئ سوچ وی.

السیاسة اصطلاحًا: د سیاست اصطلاحی معانی مختلفی شوی دی مونږه به هغه رانقل کړو کومه چې علامه شامی رحمۃ اللہ علیه نقل کړې ده او د ټولو نه جامع معنی ده چې «**اِسْتِصْلَاحُ الْخَلْقِ بِإِرْشَادِهِمْ إِلَى الطَّرِيْقِ الْمُنْجِيْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ**» **ترجمه:** طلب د خیر خواهئ د خلقو په خودنه دویته د هغے لارے چې خلاصے ورکوی دویته په دنیا او آخرت کښې. د تعریف مقصد داشو چې سیاست نوم دے د خیرخواهئ په جذبه باندی د عوامو د دنیا او آخرت د کامیابئ دپاره تدابیر اختیارول. (١) اوس غور

---

(١).. معلومه شوه چې د قوم مشر به د قوم دپاره خیر خواهی کوی او د هغوی د ضروریات احساس به ورسره وی. او که داسی نه کوی ؛ نو سخت ګناه ګار دے په احادیثُ کښې سخت وعیدات راغلی دی. د بخاری مسلم شریف روایت دے رسول عَلَیْهِ السَّلَام فرمائی: **أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ** ﴿صحیح مسلم : ٦/ ٧﴾ او په بل روایت کښې راځی: **مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ الله رَعِيَّةً ، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ ، إِلَّا حَرَّمَ الله عَلَيْهِ الْجَنَّةَ.** ﴿صحیح مسلم : ١/ ٨٧﴾ او په روایت د معقل بن یسار کښې دی: **ما من عبد يسترعيه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يجد رائحة الجنة** ﴿صحیح البخاری: ٦/ ٢٦١٤﴾ او په روایت د مسلم شریف کښې دی: **مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ ، ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ ، وَيَنْصَحُ ، إِلَّا لَمْ يَدْخُلْ مَعَهُمُ الْجَنَّةَ.** ﴿صحیح مسلم : ١/ ٨٨﴾ او د عائشه رضی اللہ عنها په روایت کښې د نبی عَلَیْهِ السَّلَام خبری ذکر دی عائشه رضی اللہ عنها فرمائی: **سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ فِي بَيْتِي هَذَا: «اللهُمَّ، مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَشَقَّ عَلَيْهِمْ ، فَاشْقُقْ عَلَيْهِ ، وَمَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ أُمَّتِي شَيْئًا فَرَفَقَ بِهِمْ ، فَارْفُقْ بِهِ** ﴿صحیح مسلم : ٣/ ١٤٥٨﴾ او په روایت د ترمذی او ابوداؤد شریف کښې دی چې ابومریم الازدی رضی اللہ عنه د معاویه رضی اللہ عنه خواله لاړو او یو حدیث ئې ورته بیان کړو فرمائی: **حَدِيثًا سَمِعْتُهُ أُخْبِرُكَ بِهِ سَمِعْتُ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ**

کول غواړي چې دا تعریف په کوم سیاست صادق دے ؟ ظاهره ده چې دا تعریف صرف او صرف سیاست اسلامی ته شامل دے کوم چې د انبیآء کرامُ او د هغی نه روسته د هغوی د صحیح جانشینُ سیاست وو ؛ ځکه چې په دنیا کښې خومره سیاسات جلیږی په هغی کښې اسلامی سیاست واحد داسې نظام دے چې د انسان د دنیاوی خیر خواهئ سره د انسان د آخرت د کامیابئ هم پروګرام کوی لکه چې مخکښې د امام المسلمین په فرائضُ کښې د هغی بیان شوے دے پدی عبارت سره «وَ المُسْلِمُونَ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ إِمَامٍ يَقُومُ بِتَنْفِيذِ أَحْكَامِهِمْ» او د دینه دا هم معلومه شوه چې اصلی سیاست سیاست اسلامی دے چې د انبیاء کرام نه مسلمانانو ته او خصوصا علمآء کرامُ ته په وراثت کښې میلاو شوے دے لکه چې د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ارشاد مبارک دے چې د بنی اسرائلُ سیاست به انبیآء کرام کوو. (۱) پاتی شو مروجه سیاست او د دی طور طریقے ؛ نو دا د یورپ نه درآمده شده سیاست دے او ډیره د افسوس خبره ده چې نن صبا نام نهاد مسلمانانو بلکه نام نهاد علمآء د مغرب او یورپ لکئ نیولی د اسلامی سیاست مکمل مخ بدل کړے دے ، د اسلام په آواز باندی د مغربی سیاست ترویج کوی ، حلانکه د دغه منحوس سیاست حاصل او اغراض: چالاکی ، دروغ ویل ، دوکه ، ظلم و تشدد ، خپل توصیف د بل تفسیق ، غلا ، ډاکه کول ، عوام ذلیله کول او پخپله د خواهش ژوند تیرول ، مخلوق خدا لره مسائل پیدا کول او همیشهٔ ځان ته محتاج ساتل ، د هغوی د حقوقُ دپاره څه جدجهد نه کول ، خزه او سړے پکښې یو شان صاحب رائی کیدل ، ډم او عالِم دین لره یو مقام ورکول ، د قرآن کریم او دین اسلام په مقابله کښې لادینی رائج کول دا ټول مغربي او یورپي سیاست دے. لهذا دا سیاست د سیاست اسلامی سره یو قدم هم یوځائے نه شی چلیدلے ، او د دی نحوست په هغه وخت کښې نور هم زیات شی کله چې د خپلے کامیابئ دپاره هر قسم وسیله استعمالول پدیکښې جائز کړی او مقدس دینِ اسلام او مقدس قرآن کریم د خپل غلط او مذموم سوچ فکر دپاره د ډال په طور استعمال کړی او خلقو ته دا ښکاره کوی چې مونږه د اسلامی حدودُ او د قرآن د احکامُ او تعلیم د ترویج او نفاذ دپاره لګیا یو.

حاصل دا شو چې اصل سیاست سیاستِ اسلامی دے چې د دین حصه ده بلکه دین بغیر د سیاست اسلامی نه ناقص او ناتمام دے ، دا د انبیآء کرام پروګرام دے او د هغی نه په وراثت کښې مسلمانانو او علمآء کرامُ ته رسیدلے دے ، خو مغرب او یورپ خلقو ته د سیاست یوه غلطه ، فاسده او باطله نقشه پیش کړی ده چې خلق د هغوی په دوکه کښې راغلی هم په هغه سیاست

«مَنْ وَلَّاهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَاحْتَجَبَ دُونَ حَاجَتِهِمْ وَخَلَّتِهِمْ وَفَقْرِهِمُ احْتَجَبَ اللهُ عَنْهُ دُونَ حَاجَتِهِ وَخَلَّتِهِ وَفَقْرِهِ». قَالَ فَجَعَلَ رَجُلاً عَلَى حَوَائِجِ النَّاسِ. ﴿سنن ابی داود: ۳/ ۹۶﴾ دا ټول روایات په ریاض الصالحین کښې شته «باب الثامن و السبعون فی امر ولات المؤمنین»

(۱).. لکه چې د مسلم شریف په روایت کښې دی: عَنْ أَبِي حَازِمٍ، قَالَ: قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ خَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَتَكُونُ خُلَفَاءُ فَتَكْثُرُ، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: فُوا بِبَيْعَةِ الأَوَّلِ، فَالأَوَّلِ، وَأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ. ﴿صحیح مسلم: ۶/ ۱۷﴾ ترجمه: ابو حازم وائی چې د ابوهریره رضی الله عنه سره څه پنځه کاله ناست ووم پس ما ترینه واوریدل چې حدیث ئې بیانولو د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه چې وو بنی اسرائیل چې سیاست به کولو د هغوی پیغمبرانو ، پس کله به چې یو نبی وفات شو؛ نو بل نبی به د هغه خلیفه شو ، خو شان دا دے چې نشته دے ځما نه پس نبی او زر ده چې ځما نه به روسته خلفآء وی او ډیر به وی ، صحابه کرامُ عرض اوکړو چې «کله به یو وخت کښې متعدد کسان د خلافت دعویدار شی او اختلاف جوړ کړی» نو ته مونږه ته څه حکم کوی ؟ رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ او فرمایل چې به هره زمانه کښې د اولنی کس سره بیعت کوئ او دوینه د دوی حق ورکوئ بیشکه الله تعالی تپوس کونکے دے د دوینه په باره د هغه کښې چې الله تعالی دوینه د خلقو نګرانی حواله کړی ده.

باندې د مسلم قوم خدمت کول غواړي چې يو ناکام کوشش دے ، صدئ به تيرې شي خو په دغه سياست به نه د چا د دنيا امور برابر شي او نه به ورته د آخرت خيکړه حاصله شي.

بَيَانُ اَنَّ الْاِمَامَ لَا يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ

﴿وَلَايَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِالْفِسْقِ﴾ اَيِ الْخُرُوْجُ عَنْ طَاعَةِ اللهِ تَعَالىٰ ﴿وَالْجَوْرِ﴾ اَيِ الظُّلْمِ عَلىٰ عِبَادِ اللهِ تَعَالىٰ لِاَنَّهُ قَدْ ظَهَرَ الْفِسْقُ وَانْتَشَرَ الْجَوْرُ مِنَ الْاَئِمَّةِ وَالْاُمَرَآءِ بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ وَالسَّلَفُ كَانُوْا يَنْقَادُوْنَ لَهُمْ وَيُقِيْمُوْنَ الْجُمَعَ وَالْاَعْيَادَ بِاِذْنِهِمْ وَلَايَرَوْنَ الْخُرُوْجَ عَلَيْهِمْ ، وَلِاَنَّ الْعِصْمَةَ لَيْسَتْ بِشَرْطٍ لِلْاِمَامَةِ اِبْتِدَاءً فَبَقَاءً اَوْلىٰ ، وَعَنِ الشَّافِعِيِّ اَنَّ الْاِمَامَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ وَالْجَوْرِ وَكَذَا كُلُّ قَاضٍ وَاَمِيْرٍ ، وَ اَصْلُ الْمَسْئَلَةِ اَنَّ الْفَاسِقَ لَيْسَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ لِاَنَّهُ لَايَنْظُرُ لِنَفْسِه فَكَيْفَ يَنْظُرُ لِغَيْرِه. وَعِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ هُوَ مِنْ اَهْلِ الْوِلَايَةِ حَتّٰى يَصِحُّ لِلْاَبِ الْفَاسِقِ تَزْوِيْجُ اِبْنَتِهِ الصَّغِيْرَةِ ، وَالْمَسْطُوْرُ فِيْ كُتُبِ الشَّافِعِيَّةِ اَنَّ الْقَاضِيَ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ بِخِلَافِ الْاِمَامِ. وَالْفَرْقُ اَنَّ فِيْ اِنْعِزَالِه وَ وُجُوْبِ نَصْبِ غَيْرِه اِثَارَةُ الْفِتْنَةِ لِمَا لَهُ مِنَ الشَّوْكَةِ بِخِلَافِ الْقَاضِيْ ، وَفِيْ رِوَايَةِ النَّوَادِرِ عَنِ الْعُلَمَاءِ الثَّلٰثَةِ اَنَّهُ لَايَجُوْزُ قَضَاءُ الْفَاسِقِ ، وَقَالَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ: اِذَا قُلِّدَ الْفَاسِقُ اِبْتِدَاءً يَصِحُّ وَلَوْ قُلِّدَ وَهُوَ عَدْلٌ يَنْعَزِلُ بِالْفِسْقِ لِاَنَّ الْمُقَلِّدَ اِعْتَمَدَ عَلىٰ عَدَالَتِه فَلَمْ يَرْضَ بِقَضَائِه بِدُوْنِهَا. وَ فِيْ فَتَاوٰى قَاضِيْ خَان اَجْمَعُوْا عَلىٰ اَنَّهُ اِذَا ارْتَشٰى لَايَنْفُذُ قَضَاءُهُ فِيْمَا ارْتَشٰى وَاَنَّهُ اِذَا اَخَذَ الْقَاضِيَ الْقَضَاءَ بِالرِّشْوَةِ لَا يُصِيْرُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضٰى لَايَنْفُذُ قَضَاءُهُ. **ترجمه:** او نه معزوله کيږي امام په فسق سره يعنې وتل د الله تعالى د إطاعت نه ، او نه په "جَوْر" يعنې په ظلم کولو سره د الله تعالى په بنده ګانو باندې ؛ ځکه چې يقينا ظاهر شوے وو فسق او خور شوے وو ظلم د امامانو او اميرانو پس د خلفآء راشدين نه ، او ؤو سلف چې خبره به ئې منله د دوی ، او قائمول به ئې جمعے او اخترونه ؛وی په اجازت باندې ، او عقيده ئې نه لرله د بغاوت د دوينه نه او بل پدې وجه هم چې عصمت ندے شرط د امامت دپاره ابتداءً ؛ نو بقآءً خو به طريق اولى سره ندے ، او د امام شافعي رحمه الله نه منقول دی چې امام معزوله کيږي په فسق او ظلم سره ، او دغه شان هر يو قاضي او امير هم ، او اصل مسئله دا ده چې فاسق أهل د ولايت ندے په نيز د امام شافعي رحمه الله باندې ؛ ځکه چې دے به خپل ځان باندې رحم نه کوی ؛ نو په بل به څه رحم وکړی ، او په نيز د امام ابوحنيفة رحمه الله باندې فاسق أهل د ولايت دے ، تردې چې صحيح دی د فاسق پلار دپاره په نکاح ورکول د ماشومې لور ، او ليکلے شوی په کتابونو د شوافع کښې دا دی چې بيشکه قاضي معزوله کيږي په ګناه کولو سره نه امام ، او فرق "د دی دواړو په مينځ کښې" دا دے چې په معزوله کولو د امام او مقرر کولو د بل کس کښې په ځائے د ده باندې راپورته کيدل د فتنے دی ؛ ځکه چې د ده دپاره قوت "دبدبه" وی ، په خلاف د قاضي باندې ، او په روايت د نوادر کښې د درے علمآء کرامُ نه دا نقل دی چې ندی جائز قاضي کيدل د فاسق ، او ويلی دی بعض مشائخ چې کله ورکړے شي قضاوت فاسق ته ابتداءً ؛ نو صحيح ده ، او که ورته ورکړے شو قضاوت به داسې حال کښې چې عادل وو ؛ نو د فسق په وجه به معزوله کيږي ؛ ځکه چې ده لره قاضي جوړونکي اعتماد کړے دے په عدالت د ده باندې پس ندے راضي په قضاوت د ده بغير د عدالت نه ، او په فتاوى قاضي خان کښې دی چې فقهاءُ اجماع کړی ده پدې باندې چې کله قاضي رشوت واخلی ؛ نو نه نافذ کيږی فيصله د ده په هغه مقدمه کښې چې رشوت ئې اغستے وی په هغې کښې ، او بل "پدې ئې هم اجماع کړی ده" چې کله واغستو قاضي منصب د قضآء لره په رشوت باندې ؛ نو نه ګرځی قاضي او که فيصله ئې وکړه ؛ نو نه نافذ کيږی فيصله د ده.

تشریح: قوله: و لا ینعزل: غرض د ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یو بل اختلافی شرط د امامت دپاره ذکر کوی. د علمآء کرامُ پدی مسئله کښې اختلاف دے چې آیه امام په ارتکاب د معاصی او ظلم سره معزوله کیږی کنه ؟ د امام شافعی رحمة الله علیه په نیز باندی معزوله کیږی ، د امام ابوحنیفه رحمة الله علیه نه په ظاهر الروایة کښې دا نقل دی چې نه معزوله کیږی ، ماتن رحمة الله علیه هم دغه ظاهر الروایة په متن کښې راغستے دے.

أغراض الشارح رحمة الله علیه : ﴿۱﴾.. د فسق او جور معنی به اوکړی «ای الخروج/ ای الظلم» سره. ﴿۲﴾.. دلائل د احنافُ به ذکر کړی پدی مسئله کښې «لانه قد ظهر» سره. ﴿۳﴾.. د شوافع د مذهب تفصیل به اوکړی «و عن الشافعی» سره. ﴿٤﴾.. د اختلاف نوعیت به ذکر کړی «و اصل المسئلة» سره. ﴿۵﴾.. د قاضی د انعزال او عدم انعزال مسائل به ذکر کړی «و المسطور فی» سره.

قوله: لانه قد ظهر: ۲ـ دوه دلیله د احناف ذکر کوی. اول دلیل اجماع د علمآء ده چې د خلفآء راشدین نه روسته فسق او جور ظاهر شوے دے سره د دینه حق پرسته علمآء د هغوی اطاعت کړے دے د هغوی په اجازت باندی ئی اسلامی سرګرمیانے جاری ساتلی دی او د چا نه هم بغاوت ثابت ندے ، دا دلیل د دی دے چې امام د فسق او ظلم په وجه سره د خپل منصب نه ، نه شی معزول کیدے. دویم دا چې د اهل السنة والجماعة په نیز باندی عصمت د امام دپاره ابتداءً یعنی د امام مقرر کولو په وخت کښې شرط ندے ؛ نو بقاءً یعنی پس د جوړیدلو نه خو په طریق اولی سره شرط نه شو.

قوله: وعن الشافعی: ۳ـ د امام شافعی رحمة الله علیه رائی دا ده چې امام ، امیر ، قاضی بلکه هر هغه کس چې هغه ته د مسلمانانو څه مشری میلاو شی په فسق فجور ظلم علی العباد سره معزوله کیږی.

قوله: و اصل المسئلة: ٤ـ د مذکور اختلاف نوعیت دا دے چې دا اختلاف ، اختلافِ بنائی دے ، اصل اختلاف پدیکښې دے چې فاسق اهل د ولایت دے کنه دے ؟ د ولایت معنی ده تنفیذ د خپلے خبرے په غیر باندی بغیر د رضا د غیر نه ، د امام شافعی رحمة الله علیه رائی دا ده چې فاسق اهل د ولایت ندے پس اهل د قضاوت هم نه شو ؛ ځکه چې قضآء من قبیل الولایت ده ، او چې اهل د قضاوت نه شو ؛ نو اهل د امامت په طریق اولیٰ سره نه شو ؛ ځکه منصب د امامت د قضاوت نه اعلی دے. د امام ابوحنیفة رحمة الله علیه رائی دا ده چې فاسق اهل د ولایت دے ، حتی چې د فاسق پلار دپاره جائز دی چې نابالغه لور په نکاح باندی ورکړی بغیر د څه اعتراض نه.

قوله: و المسطور فی کتب الشافعیة: ۵ـ د کومُ وجوهاتُ به بنا باندی قاضی معزول کولے شی ؟ شارح رحمة الله علیه د دی تفصیل کوی او د ائمه کرامُ مختلف اقوال د کتابونو نه نقل کوی چې د ترجمے نه واضح ده.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ إِمَامَةِ الصُّغْرىٰ

﴿وَتَجُوْزُ الصَّلٰوةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ﴾ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَلِاَنَّ عُلَمَاءَ الْاُمَّةِ كَانُوْا يُصَلُّوْنَ خَلْفَ الْفَسَقَةِ وَاَهْلِ الْاَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ مِنْ غَيْرِ نَكِيْرٍ، وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُوْلٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ اِذْ لَا كَلَامَ فِيْ كَرَاهَةِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ، هٰذَا اِذَا لَمْ يُؤَدِّ الْفِسْقُ اَوِ الْبِدْعَةُ اِلٰى حَدِّ الْكُفْرِ وَاَمَّا اِذَا اَدّٰى اِلَيْهِ فَلَا كَلَامَ فِيْ عَدَمِ جَوَازِ الصَّلٰوةِ خَلْفَهُ ثُمَّ الْمُعْتَزِلَةُ وَاِنْ جَعَلُوا الْفَاسِقَ غَيْرَ مُؤْمِنٍ لٰكِنَّهُمْ يُجَوِّزُوْنَ الصَّلٰوةَ خَلْفَهُ لِمَا اَنَّ شَرْطَ الْاِمَامَةِ عِنْدَهُمْ عَدَمُ الْكُفْرِ لَا وُجُوْدُ الْاِيْمَانِ بِمَعْنَى التَّصْدِيْقِ وَالْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ جَمِيْعًا. **ترجمه:** او جائز کېږي مونځ شاته د هر يو نيک او ګناهګار نه ؛ د وجه د وينا د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه چې مونځ کوئ شاته د هر يو نيک او ګناهګار نه ، او بل د دې وجه نه چې علمآء د امت وو چې مونځونه ئې کول شاته د فاسقانو او خواهش پرستو او بدعتيانو نه بغير د څه نکير نه ، او هغه چې نقل شوې دې د بعض سلفُ نه د منع د مونځ شاته د بدعتي نه ؛ نو دغه محمول دې په کراهت باندې ؛ ځکه چې نشته دے خبره په کراهت د مونځ کښې شاته د فاسق او بدعتي نه ، خو دا هله چې نه وي رسيدلے فسق او بدعت د د حد د کفر ته ، هر چې هغه چې رسيدلے وي ؛ نو نشته دے څه خبره په عدم جواز د مونځ کښې شاته د ده نه ، بيا معتزله اګر چې دوی ګرځولے دے فاسق لره غير مؤمن ، خو دوی جائز ګڼړي مونځ لره شاته د ده نه ؛ ځکه چې شرط د امامت دپاره د دوی په نيز باندې عدم د کفر دے نه وجود د ايمان په معنی د تصديق ، اقرار او اعمالُ ټولو سره.

تَشْرِيْحُ: ربط: تر دې ځايه مصنف رحمۃ اللہ علیہ بيان د هغه مسائلُ اوکړو چې اصولی مسائل وو ، د دې ځائې نه بيان د هغه مسائلُ شروع کوی چې فروعی دی ، بيا چونکه د فروعی مسائلُ تعلقه د علمِ کلام سره نشته بلکه د علمِ فقه سره ده خو ماتن رحمۃ اللہ علیہ ئې پدې وجه ذکر کوی چې دا هغه فروعی مسائل دی چې د اهل السنة والجماعة په خپل مينځ کښې پديکښې اختلاف نشته بلکه پدې مسائلُ کښې مخالفين د دوی هم دغه مبتدعين ضالين دی چې معتزله يا شيعه ګان دی. په هغه مسائلُ کښې يوه مسئله د **«إمامة صغری»** او د هغی د متعلقاتُ ده ، ماتن رحمۃ اللہ علیہ نيزدی بيان د **«امامة کبری»** اوکړو ، په دغه مناسبت سره اوس بيان د امامة صغری کوی ، او مقصود پدی سره رد دے په شيعه ګانو باندی چې هغوی د امامة صغری دپاره هم عصمة الامام شرط وائی په شان د امامة کبری. هم دغه وجه ده چې شيعه ګان په هر مونځ کښې د تاخير قائل دی پدی بنياد باندی چې ممکنه ده چې امام مهدی ظاهر شی چې معصوم دے او د هغه په اقتدا کښې مونږه مونځ اوکړو ؛ نو انتظار کوی خو چې کله وخت ختميږی ؛ نو بيا مونځ شروع کړی چې قضاء نه شی. ماتن رحمۃ اللہ علیہ د اهل السنة والجماعة مذهب او دعوی ذکر کوی چې د هر نيک او بدکار نه شاته مونځ جائز دے او عصمت د امام دپاره شرط ندے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمۃ اللہ علیہ : ﴿۱﴾.. دلائل د اهل السنة و الجماعة به ذکر کړی **«لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ»** سره. ﴿۲﴾.. دفع د اعتراض به اوکړی **«و ما نقل عن السلف»** سره. ﴿۳﴾.. پدی باب کښې به مذهب د معتزلؤ ذکر کړی **«ثم المعتزلة»** سره.

قوله: لقوله عَلَيْهِ السَّلَام: ۱۔ شارح رحمة الله عليه د اهل السنة والجماعة دپاره دوه دليله ذکر کوی ، اول دليل حديث دے چې امام بيهقي او امام دارقطني نقل کړے دے په روايت د ابوهريرة رضي الله عنه باندی چې رسول عَلَيْهِ السَّلَام فرمائي: «**صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ**» (۱) دويم دليل تعامل او اجماع العلمآء ده چې هغوی د فُسَّاقُ فُجَّارُ شاته مونځ کړے دے.

قوله: و ما نقل عن: ۲۔ دفع د اعتراض ده چې دعوی دی صحيح نده چې په هر چا پسې مونځ کيږی ؛ ځکه د سلفُ يعني صحابه کرامُ او تابعينُ نه نقل دی چې په بدعتی پسی مونځ نه کيږی ؟ **جواب:** مراد د دی منع نه کراهة دے يعنی په بدعتی پسی مونځ کول جائز مع الكراهة دی.

اعتراض: بيا خو بعض خلق ډير متشددين دی چې هغوی وائي: «**لا تجوز الصلوة خلف الفاسق و المبتدع**» مثلا په کلين شيو واله پسی مونځ نه کيږی دغه شان په شيعه کانو يا بريليانُ پسی مونځ نه کيږی ؟ **جواب:** شارح رحمة الله عليه وائي: «**هذا اذا لم يؤد**» د کراهة مسئله په هغه وخت کښې ده چې کله د ده بدعت حد د کفر ته نه وی رسيدلے او که رسيدلے وو ؛ نو بيا د چا اختلاف په عدم جواز کښې نشته مثلا: اکثر شيعه کان د علی رضي الله عنه د الوهيت قائل دی ، او موجوده قرآن نه منی بلکه وائی اصلی قرآن خلويښت سپاری دے ، عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ته کنزل او ردی بدی وائی چې د هغی صفائی په اسمانی وحی متلو يعنی په قرآن کښې بيان شوی ده ، دغه شان بريليان چې باباګانو ته سجدے کوی ، خپل پيران د الوهيت درجے ته رسوی ، نبی عَلَيْهِ السَّلَام حاضر ناضر ګنړی ، بعض مبتدعين استمداد من الاموات جائز ګنړی ، بيشکه چې پدی قسم خلقو پسی مونځ قطعًا نه کيږی.

قوله: ثم المعتزلة و ان جعلوا: ۳۔ مذهب د معتزلؤ په باب د امامت کښې ذکر کوی چې دوی اګر چې فاسق لره خارج عن الايمان ګنړی چې د دی په تقاضا باندی پکار ده چې په فاسق پسی مونځ جائز نه شی ، خو دوی وائی چې د امامت دپاره ايمان شرط نه دے بلکه عدم د کفر ولره شرط دے ، او فاسق خو عندهم خارج عن الايمان دے خو داخل فی الکفر ندے «مسئله مخکښې واضح شوی ده» لهذا په فاسق پسی مونځ جائز دے.

﴿**وَيُصَلَّى عَلَىٰ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ**﴾ **إِذَا مَاتَ عَلَى الْإِيْمَانِ لِلْإِجْمَاعِ ، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدَعُوْا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ. فَاِنْ قِيْلَ اَمْثَالُ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ فَلَا وَجْهَ لِاِيْرَادِهَا فِيْ اُصُوْلِ الْكَلَامِ وَاِنْ اَرَادَ اَنَّ اِعْتِقَادَ حَقِّيَّةِ ذٰلِكَ وَاجِبٌ وَهٰذَا مِنَ الْاُصُوْلِ فَجَمِيْعُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ كَذٰلِكَ ؟ قُلْنَا اِنَّهٗ لَمَّا فَرَغَ عَنْ مَقَاصِدِ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مَبَاحِثِ الذَّاتِ وَالصِّفَاتِ وَالْاَفْعَالِ وَالْمَعَادِ وَالنُّبُوَّةِ وَالْاِمَامَةِ عَلٰى قَانُوْنِ اَهْلِ الْاِسْلَامِ وَطَرِيْقِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاوَلَ التَّنْبِيْهَ عَلٰى نُبَذٍ مِّنَ الْمَسَائِلِ الَّتِيْ يَتَمَيَّزُ بِهَا اَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مِمَّا خَالَفَتْ فِيْهِ الْمُعْتَزِلَةُ اَوِ الشِّيْعَةُ اَوِ الْفَلَاسِفَةُ اَوِ الْمَلَاحِدَةُ اَوْ غَيْرُهُمْ مِنْ اَهْلِ الْبِدَعِ وَالْاَهْوَاءِ سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الْمَسَائِلُ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ اَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَقَائِدِ.** **ترجمه:** او جنازه به کولے شی په هر نيک او بد باندی کله چې مړ شی په ايمان باندی ؛ د وجه د اجماع د امت نه ، او د وجه د وينا د نبی عَلَيْهِ السَّلَام نه: مه

---

(۱).. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ ، وَصَلُّوا عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ ، وَجَاهِدُوا مَعَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ ». قَالَ عَلِيٌّ: مَكْحُولٌ لَمْ يَسْمَعْ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَمَنْ دُونَهُ ثِقَاتٌ. قَالَ الشَّيْخُ: قَدْ رُوِيَ فِي الصَّلَاةِ عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ وَالصَّلَاةِ عَلَى مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ أَحَادِيثُ كُلُّهَا ضَعِيفَةٌ غَايَةَ الضَّعْفِ وَأَصَحُّ مَا رُوِيَ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثُ مَكْحُولٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَقَدْ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ فِي كِتَابِ السُّنَنِ إِلَّا أَنَّ فِيهِ إِرْسَالًا كَمَا ذَكَرَهُ الدَّارَقُطْنِيُّ رَحِمَهُ اللهُ. ﴿السنن الكبرى للبيهقي وفی ذيله الجوهر النقی: ۴/۱۹﴾

بربرېدئ جنازه په هغه چا چې مړ شي د اهل القبله نه ، پس كه او ويلے شي بطورِ اعتراض چې داسې مسائل خو يقيناً د جزئياتُ د علمِ فقه نه دي پس نشته دے څه وجه د راوړلو د دي په اصول د علم الكلام كښې ، او كه ماتن رحمۃ اللہ علیہ دا اراده لرې چې بېشكه عقيده د حقيّتُ لرل د دي واجب دي او دا د اصولُ نه ده ، پس ټول مسائل د فقهي هم داسې دي ؟ مونږه وايو په جواب كښې چې كله فارغ شو ماتن رحمۃ اللہ علیہ د مقاصدُ د علم كلام د مباحثُ د ذات او صفاتُ او افعالُ او معاد او نبوت او امامت نه په قانون د اهل اسلام او په طريقه د اهل السنة والجماعة باندې ، نو قصد ئې اوكړو د تنبيه وركولو په څه لږ غوندے د هغه مسائلُ چې په هغې سره جدا كيږي اهل السنة والجماعة د نورو نه ، يعنې د هغه «مسائلُ» نه چې خلاف كړے دے په هغې كښې معتزلوُ، يا شيعه گانو ، يا فلاسفوُ يا ملاحدوُ وغيره د بدعتيانو او خواهش پرستو نه ، برابره خبره ده چې دغه مسائل د فروعِ «جزئيات» د فقهه نه وي او كه د نورو جزئياتُ هغه نه وي چې تعلق ئې د عقائدُ سره دے.

تَشْرِيْح: ربط: د امامت صغرى سره متعلق مسئله د «**صلوة الجنازة على الميت**» ذكر كوي. چې څنګه د مونځ امامت نيك او بد كولے شي ؛ نو مونځ د جنازے به هم په هر نيك او بد باندې كولے شي چې ظاهرًا دا معلومه وي چې د ده مرګ په ايمان او توحيد باندې شوے دے.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمۃ اللہ علیہ: ﴿۱﴾.. دوه دليله به ذكر كړي د اهل السنة و الجماعة «**لِلْإِجْمَاعِ/ و لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ**» سره. ﴿۲﴾.. اعتراض به اوكړي «**فان قيل أمثال**» سره. ﴿۳﴾.. جواب به اوكړي د اعتراض نه «**قُلنا إنَّه لما**» سره.

قوله: و لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ۱ـ دوه دلائل ذكر كوي چې يو دليل اجماع د امت **مِنْ عَصْرِ النَّبِيِّ إِلىٰ يَوْمِنَا هٰذَا** ده چې علماءُ په نومې مسلمان باندې جنازه كړې ده. دويم دليل فرمودات د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دي. چې يو روايت شارح رحمۃ اللہ علیہ ذكر كړے دے. او د دينه علاوه د ابوهريره رضی اللہ عنہ اورد روايت دے چې رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمائي: **وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَيْكُمْ خَلْفَ كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ، وَالصَّلَاةُ وَاجِبَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ بَرًّا كَانَ أَوْ فَاجِرًا وَإِنْ عَمِلَ الْكَبَائِرَ** ﴿شعب الايمان:١١/ ٤٤٣﴾ دغه شان طبراني رحمۃ اللہ علیہ روايت نقل كړے دے: **عَنِ ابْنِ عُمَرَ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللهِ** صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: **صَلُّوا عَلَىٰ مَنْ قَالَ : لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللهُ** ﴿المعجم الكبير للطبراني:١٢/ ٤٤٧﴾ د دينه علاوه نور نصوص هم شته.

قوله: فان قيل امثال: ۲ـ منشأ د اعتراض ظاهره ده. اشكال دا دے چې كتاب دے په فن د علم كلام كښې چې پديكښې هغه مسائل او اصول بيانيږي چې د عقيدے سره تعلق ساتي ، ماتن رحمۃ اللہ علیہ چې د دينه ځائے نه تر يو ځائې پورې چې كوم مسائل ذكر كوي دا خو ټول جزئيات د علم فقه دي مثلا: مسئله د امامت خلف الفاسق ، جنازه په فاسق ، مسئلة المسح على الخفين ، مسئلة شرب النبيذ وغيره ، لهذا ماتن رحمۃ اللہ علیہ لره د دي ذكر كول دلته مناسب نه دي.

قوله: و إِنْ أَرَادَ أَنَّ: شارح رحمۃ اللہ علیہ په ضمن كښې دفع د اعتراض ده ، چا د مذكور اعتراض نه دا جواب اوكړو چې د دي مسائلُ د ذكر كولو مقصد دا دے چې اعتقاد د حقيت د دي مسائلُ واجب دے په مؤمن باندې پدې وجه ئې په علم كلام كښې ذكر كړې دي. **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې مجيب باندې رد كوي پدې عبارت سره «**فجميع مسائل الفقه كذلک**» چې كه خبره دا شي ؛ نو بيا خو ټول مسائل د فقه داسې دي چې په هغې اعتقاد واجب دے ؛ نو بيا به ټول مسائل د فقه په علم كلام كښې داخلوو او ذكر كوو به ئې **وَلَا قَائِلَ بِذٰلِکَ** ، پس دا جواب صحيح نه شو او اعتراض په خپل ځائے برقرار دے.

قوله: قلنا انه لما فرغ: ۳ـ صحیح جواب کوی چې ماتن رحمة الله علیه محکښې بیان د مقاصد الفن اوکړو على قانون الاسلام چې اثبات الصانع ، توحید ، صفات ، افعال او عام مسموعات دی چې مسئلة النبوة والامامة وغیره دی ، اوس بعض هغه مسائل ذکر کوی چې په هغی سره د اهل السنة والجماعة او مبتدعینُ امتیاز راځی اګر چې هغه مسائل د علم فقه سره تعلق لری خو بعض باطل پرستو په هغی کښې د اهل السنة والجماعة سره اختلاف کړے دے لکه: معتزله ، روافض ، فلاسفه ، ملاحده وغیره ، پس مقصود د مصنف رحمة الله علیه د دی په ذکر کولو سره د اهل السنة والجماعة د مذهب توضیح ده.

مَسْئَلَةُ شَانِ الصَّحَابَةِ الْكِرَامِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ

﴿وَيَكُفُّ عَنْ ذِكْرِ الصَّحَابَةِ اِلَّا بِخَيْرٍ﴾ لِمَا وَرَدَ مِنَ الْاَحَادِيْثِ الصَّحِيْحَةِ مِنْ مَنَاقِبِهِمْ وَ وُجُوبِ الْكَفِّ عَنِ الطَّعْنِ فِيْهِمْ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَسُبُّوْا اَصْحَابِيْ فَلَوْ اَنَّ اَحَدَكُمْ اِنْ اَنْفَقَ مِثْلَ اُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدَّ اَحَدِهِمْ وَ لَا نَصِيْفَهُ ، وَ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَكْرِمُوْا اَصْحَابِيْ فَاِنَّهُمْ خِيَارُكُمْ. اَلْحَدِيْثَ. وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: اَللهَ اَللهَ فِيْ اَصْحَابِيْ لَا تَتَّخِذُوْهُمْ غَرَضًا مِّنْ بَعْدِيْ فَمَنْ اَحَبَّهُمْ فَبِحُبِّيْ اَحَبَّهُمْ وَمَنْ اَبْغَضَهُمْ فَبِبُغْضِيْ اَبْغَضَهُمْ وَمَنْ اٰذَاهُمْ فَقَدْ اٰذَانِيْ وَمَنْ اٰذَانِيْ فَقَدْ اٰذَى اللهَ وَمَنْ اٰذَى اللهَ فَيُوْشِكُ اَنْ يَّاْخُذَهُ ، ثُمَّ فِيْ مَنَاقِبِ كُلٍّ مِّنْ اَبِيْ بَكْرٍ وَعُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعَلِيٍّ وَ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ اَكَابِرِ الصَّحَابَةِ اَحَادِيْثُ صَحِيْحَةٌ وَمَا وَقَعَ بَيْنَهُمْ مِنَ الْمُنَازَعَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ فَلَهُ مَحَامِلُ وَتَاوِيْلَاتٌ فَسَبُّهُمْ وَالطَّعْنُ فِيْهِمْ اِنْ كَانَ مِمَّا يُخَالِفُ الْاَدِلَّةَ الْقَطْعِيَّةَ فَكُفْرٌ كَقَذْفِ عَائِشَةَ وَاِلَّا فَبِدْعَةٌ وَفِسْقٌ ، وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يُنْقَلْ عَنِ السَّلَفِ الْمُجْتَهِدِيْنَ وَالْعُلَمَاءِ الصَّالِحِيْنَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلٰى مُعَاوِيَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَاَحْزَابِهِ لِاَنَّ غَايَةَ اَمْرِهِمُ الْبَغْيُ وَالْخُرُوْجُ عَلَى الْاِمَامِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ اللَّعْنَ. وَاِنَّمَا اخْتَلَفُوْا فِيْ يَزِيْدَ بْنِ مُعَاوِيَةَ حَتّٰى ذُكِرَ فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا اَنَّهُ لَا يَنْبَغِي اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا عَلَى الْحَجَّاجِ لِاَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهٰى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّيْنَ وَمَنْ كَانَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَمَا نُقِلَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِبَعْضٍ مِّنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ فَلِمَا اَنَّهُ يَعْلَمُ مِنْ اَحْوَالِ النَّاسِ مَا لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ ، وَبَعْضُهُمْ اَطْلَقَ اللَّعْنَ عَلَيْهِ لِمَا اَنَّهُ كَفَرَ حِيْنَ اَمَرَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَاتَّفَقُوْا عَلٰى جَوَازِ اللَّعْنِ عَلٰى مَنْ قَتَلَهُ اَوْ اَمَرَ بِهِ اَوْ اَجَازَهُ وَرَضِيَ بِهِ وَالْحَقُّ اَنَّ رِضَا يَزِيْدَ بِقَتْلِ الْحُسَيْنِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وَاسْتِبْشَارَهُ بِذٰلِكَ وَاِهَانَةَ اَهْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا تَوَاتَرَ مَعْنَاهُ وَاِنْ كَانَتْ تَفَاصِيْلُهُ اٰحَادًا فَنَحْنُ لَا نَتَوَقَّفُ فِيْ شَانِهِ بَلْ فِيْ اِيْمَانِهِ لَعْنَةُ اللهِ عَلَيْهِ وَعَلٰى اَنْصَارِهِ وَ اَعْوَانِهِ.

ترجمه: او ژبه به بنده ساتلے شی د ذکر د صحابه کرامُ نه مګر په خیر سره ؛ د وجه د هغه نه چې وارد شوی دی د احادیثِ صحیحه نه په مناقبُ د دوی کښې ، او د وجوب د بندیز د ژبې نه په باره د دوی کښې ، لکه وینا د رسول علیه السلام : چې کنزلے مه کوئ ځما صحابه کرامُ ته پس که چرته یو کس په تاسو کښې خرچ کړی په شان د اُحُد غر باندی سره زر ؛ نو نه شی رسیدلے مقدار د مُد د دوینه او نه نیمې د مُد ته ، او لکه دا قول د نبی علیه السلام: چې ځما د صحابه کرامُ عزت کوئ ؛ ځکه چې دوی غوره ستاسو دی ، او لکه دا وینا د رسول علیه السلام: چې د الله نه ویربرئ د الله نه ویربرئ په باره د صحابه کرامُ ځما کښې مه نیسئ دوی لره نخه «د اعتراضاتو» ځما نه روسته ، پس چا چې محبت اوکړو د دوی سره ؛ نو ځما سره د محبت د وجه نه ئې محبت اوکړو د دوی سره ، او چا چې بغض اوکړو د دوی سره ؛

نو ځما سره د بغض د وجه نه ئې بغض اوکړو د دوی سره ، او چا چې دویته تکلیف ورکړو ؛ نو دوی تکلیف راکړو ماله ، او چا چې ما له تکلیف راکړو ؛ نو بیشکه ده تکلیف ورکړو الله تعالی له ، او چا چې تکلیف ورکړو الله تعالی له پس قریبه ده چې ونیسی ده له ، بیا په مناقبُ د هر د یو د دوی کښې د ابوبکر ، عمر ، عثمان علی ، حسن او حسین وغیره لویو صحابه کرامُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُم کښې احادیث صحیحه وارد دی ، او هغه چې واقع شوی دی د دوی په مینځ کښې د جګړو او جنګونو نه پس د دی دپاره صحیح محامل او تاویلات دی ، پس کنځلې کول دوبته او طعن کول په دوی که چرته وو داسې چې مخالف وو د دلائلِ قطعیه نه ؛ نو کفر دے لکه: کنځلې کول عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ته ، او که داسې نه وو ؛ نو بدعت او فسق دے ، او حاصل دا چې ندی نقل شوی د سلفُ مجتهدینُ او نیکانو علماء نه جواز د لعنت ویلو په معاویه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او دلے د ده باندی ؛ ځکه چې انتهائی کار د دوی بغاوت او وتل دی په خلاف د امام باندی ، او دا نه واجبوی لعن له ، او بیشکه اختلاف کړے دے دوی په باره د یزید بن معاویه کښې تر دی چې ذکر شوی دی په خلاصه وغیره کتابونو کښې چې ندی مناسب لعن کول په ده باندی او نه په حجاج باندی ؛ ځکه چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ منع کړی ده د لعن کولو نه په مونځ کونکو او په هغه چا چې وی د اهل قبلو نه ، او هغه چې نقل شوی دی د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه د لعنت ویلو نه په بعض اهل قبله واله باندی ؛ نو پدی وجه چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ پیژندل د احوالُ د خلقو نه هغه چې نه پیژندل نورو خلقو ، او بعض خلقو جائز کړی دی ویل د لعن په یزید باندی ؛ ځکه چې ده کفر کړے دے کله چې ده حکم اوکړو د قتل کولو د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، او علماء اتفاق کړے دے په جواز د لعنت کولو په هغه چا چې ده له ئې وژلے دے یا ئې حکم کړے دے په وژلو د ده باندی یا ئې اجازت د دی ورکړے دے او یا پری خوشحاله شوے دے. او حقه خبره دا ده چې رضا د یزید په قتل د حسین رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او اظهار د خوشحالئ کولو پدی باندی او إهانت د اهل بیت د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ هغه خبری دی چې متواترة المعنی دی اګر چې تفصیلات د دی اخبار احاد دی ، پس مونږه خو توقف نه کوو په شان د ده کښې بلکه په ایمان د ده کښې ، لعنت د الله دی وی په ده باندی او په انصارُ او اعوانُ د ده باندی.

تَشْرِيْحُ: قوله: و یکف عن ذکر الصحابة: ربط. غرض د ماتن رحمه الله علیه پدی عبارت سره یوه بله مسئله حقه ذکر کوی چې **«مسئلة شان الصحابة»** ده ، مقصود پدی سره رد کول دی په روافضُ او اخواتُ د دوی باندی. مخکښې د مسئلے د وضاحت نه مناسب ده چې د صحابی تعریف اوکړے شی. د صحابی ماده ده «ص ح ب» په لغت کښې په معنی د ملګری سره راځی برابره خبره ده که لږ وخت ملګرتیا ورسره وی او که ډیر وخت وی. (۱) او په اصطلاح کښې: **«الصحابی من لَقِیَ النبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مؤمنًا به ، و مَاتَ عَلَى الإِسْلَامِ»** اوس که د چا ملاقات د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره نه وی شوے دا صحابی ندے ، بیا دلته هم ملاقات عام دے که لږ وخت وی او که ډیر ، که روایت ئې ترینه کړے وی او کنه وی ، که غزا ئې ورسره کړی وی او که نه وی ، په سترږو ئې لیدلے وی او که نفس ملاقات ئې شوے وی (ړانده صحابه پکښې هم داخل شو) یا ئې نفس لیدلے وی که مجالست ورسره شوے وی که نه وی ، او که ملاقات شوے وی خو ایمان ئې نه وی راوړے دا هم صحابی ندے لکه ابوجهل وغیره چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ لیدلے وو مجالست ئې ورسره کړے وو سمع ئې کړی وه خو ایمان ئې نه وو راوړے ، او که ایمان ئې راوړے وی خو بیا مرتد شوے وی او خاتمه ئې په ایمان نه وی شوی **«العیاذ بالله»** دا هم صحابی ندے لکه عبد الله بن جحش د ام حبیبه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا زوړ خاوند ، دغه شان عبد الله بن خطل چې دے مړ کړے شو په داسې حال کښې چې د کعبې غلاف ئې نیولے وو. البته هغه کس چې مرتد شي خو بیا رجوع الی الاسلام اوکړی ؛ نو دا به صحابی وی بنا بر قول اصح لکه: اشعث بن قیس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ چې د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د وفات نه روسته مرتد

---

(۱).. قال السخاوی رحمه الله علیه: الصحابی لغة یقع علی صحب أقل ما یطلق علیه اسم صحبة فضلا عمن طالت صحبته و کثرت مجالسه.

شو او ابوبکر رضی الله عنه ته قیدی راوستلے شو او بیا ئی رجوع اوکړه مسلمان شو. دا تعریف علامه ابن حجر العسقلانی رحمة الله علیه کړے دے او دا فوائد ئی ورلره بیان کړی دی. ﴿نخبة الفکر﴾

أغراض الشارح رحمة الله علیه: ﴿١﴾.. دلائل د اهل السنة والجماعة به ذکر کړی «**لما ورد من الاحادیث**» سره. ﴿٢﴾.. د منکرین د طرف نه د یو سوال جواب به اوکړی «**و ما وقع بینهم**» سره. ﴿٣﴾.. حکم به ذکر کړی د هغه کس چې تنقیص د صحابه کرامُ کوی «**فسبهم و الطعن فیهم**» سره. ﴿٤﴾.. تمهید به کیدی یو اختلاف ته «**و بالجملة لم ینقل عن السلف**» ﴿٥﴾.. اختلاف به ذکر کړی په باره د یزید کښې «**و انما اختلفوا**» سره.

قوله: لما ورد من الاحادیث: صحابه کرام د دی امت هغه مقدس او صاحب القدر و المنزله اشخاص دی چې د هغوی ایمان الله تعالی زمونږه د ایمان دپاره معیار مقرر کړے دے فرمائی: {**فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوا**} ﴿البقرة: ١٣٧﴾ دا هغه اشخاص دی چې الله تعالی ته د دوی قدر مرتبه معلومه وه پس دوی لره ئې هغه مناسب مقام ورکړو د کوم چې دوی لایق وو، الله جل شانه د دوی زړونو ته وکتل؛ نو په هغی کښې صلاحیت، صدق، اخلاص، طهارت، نظافت او قابلیت موجود وو پس الله تعالی دوی لره د خپل افضل نبی خاتم النبیین صلی الله علیه وسلم د ملګرتیا او نصرت دپاره منتخب کړه، او د ده صحابه او انصار ئی وګرځول، او اول حاملین د دین او مبلغین د شریعت او محافظین د ملت ئی وګرځول، څنګه چې الله تعالی فرمائی: {**فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ**} ﴿الفتح: ١٨﴾ دوی اول نالوځنکی د دې امت دی ونے د ایمان لره، دوی نیکان د دی امت دی، په اعتبار د علم سره جوړ، تکلفات ئی کم، په سیده لاره برابر، او ډیر خه حالات واله وو؛ ځکه خو الله تعالی د نبی پاک علیه السلام د صحبت او د اقامت د خپل دین دپاره دوی مختاره کړه (١) پس ټول انوار د وحی هغه چې مونږه پری سمه لاره مومو دا هم د دوی په واسطه رارسیدلی دی، دا هغه خلق دی چې دوی دین او شریعت ازده کړو، نورو ته ئی ورسوو، په دغه لار کښې چې کومه ستونزی او تکالیف وو هغه دوی برداشت کړ، زمونږه دپاره ئی راحتونه خوندونه ترک کړه، یقینًا که دوی نه وو؛ نو مونږه به د الله تعالی معرفت کما حقه نه وو حاصل کړے او نه به مو خپل نبی او دین پیژندلے وو، او نه به مو د الله تعالی عبادت په بصیرت او عقلمندئ سره کړے وو. د انبیاء نه روسته د دوی مرتبه ده، په امت کښې د صحابه کرامُ نه روسته که څوک هر څومره کوشش اوکړی، زان په عباداتُ ټول عمر ستړے کړی خو د دوی مقام او مرتبے ته نه شی رسیدلے، الله تعالی د دوی اوصاف او تزکیه په خپل لاریب کتاب کښې په متعدد سورتونو او آیتونو کښې بیان کړی دی. (٢) د دوی تعدیل او تزکیه رسول علیه السلام ښکاره کړی ده، د دوی په تعدیل او تقدیس

---

(١).. وأخرج ابو نُعیم أیضاً عن عبد الله بن عمر رضی الله عنهما قال: (من کان مُستناً فلیستنّ بمن قد مات، أولئك أصحاب محمد صلی الله علیه وسلم کانوا خیر هذه الأمّة، أبرّها قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلّها تکلّفاً، قوم اختارهم الله لصحبة نبیّه صلی الله علیه وسلم ونقل دینه، فتشبّهوا بأخلاقهم وطرائقهم؛ فهم أصحاب محمد صلی الله علیه وسلم کانوا علی الهدی المستقیم والله ربُّ الکعبة: کذا فی الحلیة وأخرج أیضاً عن ابن مسعود رضی الله عنه قال: (انتم أکثرُ صیاماً وأکثرُ صلاةً وأکثرُ اجتهاداً من أصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم وهم کانوا خیراً منکم قالوا: لِمَ یا أبا عبد الرحمن، قال: هم کانوا أزهد فی الدنیا وأرغب فی الآخرة) کذا فی الحلیة. ﴿حیاة الصحابة: ١/ ٥٣﴾

(٢).. الله تعالی د دوی زړونه د ایمان او تقوی دپاره خالص کړی او ازمایلی دی چې دا د ایمان لایق زړونه دی فرمائی: {**أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى**} [الحجرات: ٣] او بیا ئی ورسره تقوی انخولی ده؛ ځکه چې هم دوی د دی لایق او اهل خلق وو: {**وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى**}

باندی زمونږه د قرآن، سنت رسول او فقه غرض د ټول اسلامی نظام دارمدار دے، وجه دا ده چې صحابه کرام زمونږه سند دے، دوی زمونږه د شریعت سرکاری ګواهان دی، که دوی مطعون شی ټول دین او شریعت به برباد شی؛ ځکه چې که یو کوهے یا چینه خروبه شی؛ نو د هغی نه چې کوم سکیم د پائپ لائن په ذریعه خور شوے وی دغه ټول سکیم به ګنده او خروب شی او د استعمال قابل به نه شی، لهذا که څوک د صحابه کرامُ د مجروح، مطعون او داغدار کولو بے کاره کوشش اوکړی؛ نو دا په اصل کښې زمونږه دین، شریعت او ملت داغدار کوی، د ټولو حقیقی مسلمانانو دا فرض جوړیږی چې د داسی ظالم لاس ونیسی، د ده قلم مات کړی، او د ده کاغذات وشلوی، او د ده خلاف د لاس، ژبے، قلم او فکری جهاد په میدان کښې مقابله اوکړی. د صحابه کرامُ تعدیل او تقدیس صرف عقیدت ندے بلکه دا د دین اسلام حفاظت دے. لنډه دا چې صحابه کرام زمونږه ایمان، زمونږه دین، زمونږه شریعت دے، څوک چې د دوی تنقیص کوی په ده کښې د یهودُ وائرس موجود دے، بلکه عین یهودی نصرانی سبائی دے، بلکه د دینه هم بدتر دے؛ ځکه چې یهود او نصاری د موسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ او د عیسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ د ملګرو د هیڅ قسم تنقیص او طعن ندی قائل او نه ئې برداشت کوی بلکه د هغوی مدح او صفت کوی، او دے د خپل خوږ نبی د جانثار صحابه کرامُ تنقیص کوی او هغوی ته کنځلے کوی.

شارح رحمه الله د دوی د تقدیس دلائل ته اجمالا اشاره کوی او بیا د نمونې په طور یو څو روایات پیش کوی فرمائی: «لما ورد من الاحادیث الصحیحة» محدثین حضرات په خپلو تصانیف کښې په عنوان د «کتاب المناقب/ کتاب الفضائل» سره بے شمیره روایات ذکر کوی چې په اجتماعی یا انفرادی مناقبُ د صحابه کرامُ باندی مشتمل وی.

قوله: لا تسبوا اصحابی: دا د بخاری او مسلم روایت دے، پدی حدیث کښې تصریح ده پدی باندی چې صحابه کرام عند الله داسی لوړ مقام ته رسیدلی دی چې د دوینه روسته یوکس د اُحُد د

وَكَانُوٓا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا [الفتح: ۲۶] الله تعالی دوی مخاطب کړی دی او د دوی د زړونو ډک والے بالایمان ئې بیان کړے دے او دا ئې ثابته کړی ده چې الله تعالی ایمان د دوی زړونو ته خوښ کړے خائسته کړے دے او نفی د کفر او ګناهونو ئې ترینه کړی ده، او هم دوی د رُشد په بلاره باندی دی: {حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ} [الحجرات: ۷] او صرف ایمان واله نه بلکه الله تعالی تاکید کړے دے چې حقیقی مؤمنان هم دوی دی: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوا وَّنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا} [الانفال: ۷۴] د دی آیت کریمه اول مصداق صحابه کرام دی؛ ځکه صحابه که مهاجرین دی او که انصار دی خو دوی اولنی هغه مجاهدین دی چې د دین دپاره ئې تکالیف برداشت کړی دی یا د هجرت په صورت کښې او یا د نصرت په صورت کښې. او دا هغه معزز هستئ دی چې الله تعالی د دوی اوصاف په قرآن تورات انجیل کښې بیان کړی دی، او یقینًا چې دا د اعلی معیار تزکیه او شهادت «سند» دے الله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فرمائی: {مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا} [الفتح: ۲۹] د قرآن کریم په متعدد ایاتونو کښې دوی مدح په مختلف اوصافُ باندی شوی ده الله تعالی اعلانات فرمائی: {لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ} [الفتح: ۱۸] {وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ} [التوبة: ۱۰۰] أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحشر: ۸] أُولَٰئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ} [المجادلة: ۲۲] {وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ} [الحشر: ۹] قاعده دا ده چې هر هغه وصف چې قرآن کریم د مؤمنانُ دپاره ذکر کړے دے صحابه کرام اول مصداق د دغه اوصافُ دی، او هر هغه فعل چې مؤمنان په هغی باندی ستایلے شوی دی صحابه کرام به اول فاعلین د دغه فعل وی، لهذا صحابه کرام اولی بالمدح و الثناء دی د روسته خلقو نه.

پس تباه دی هغه خلق څوک چې صحابه کرامُ ته د کفر یا د فسقُ فجور نسبت کوی یا طعن تشنیع او کنځلے کوی دوینه؛ ځکه الله تعالی د دوی د صفائی اعلان په خپل لاریب کتاب کښې پدی الفاظ سره کړے دے: {أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ} [النور: ۲۶]

طویل عریض غر (١) په مقدار باندی قیمتی شئ چې سره زر دی خرچ کړی ؛ نو د دوی عامې نفقې د کجورو ، وړو وغیره ته چې د مُدْ «د صاع څلورمې حصې» په مقدار دوی کړی وی هم نه رسیږی ؛ د دی ښکاره وجه دا ده چې د صحابه کرامُ کردار به د اعمالُ په میزان باندی نه وزن کوی بلکه دا به د نسبت په تله باندی تلے او پدی وزن کښې د صحابه کرام مماثل هیڅ څوک هم نه شی کیدے اګر که ډیر عبادات ، ریاضت ، شوکری ، مجاهدے وغیره اوکړی.

قوله: اکرموا اصحابی: دا د نسائی روایت دے ، یعنی صحابه کرام معزز خلق د دی امت دی او چونکه د معزز احترام او عزت کول د هر ذی شعور کس په نیز باندی واجب دے ، بل طرف ته امر د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے او مطلق امر د وجوب دپاره وی ، لهذا دا صحابه کرامُ احترام واجب او تنقیص ئې حرام شو.

قوله: و کقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ الله الله فی: دا روایت ترمذی ، مسند احمد وغیره ذکر کړے دے ، پدی روایت کښې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ د صحابه کرامُ احترام او اعزاز په یو بلیغ انداز سره پیش کړے دے چې د حدیث په اول کښې ئې تکرار د لفظ «الله الله» کړے دے چې مقصود پدی سره تحذیر دے د تنقیص د صحابه کرامُ ، او بیا فرمائی: دوی لره نخه او هدف د اعتراضاتُ مه جوړئ څما د وفات نه پس ، او بیا ئې د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ سره د مینې او بغض معیار ئې د صحابه کرامُ سره محبت او بغض ګرځولے دے او د دی سخت وعید ئې ذکر کړے دے. د دینه علاوه نور هم ډیر روایات دی چې په هغی کښې سخت زجر او تخویف دے په تنقیص د صحابه کرامُ باندی.(٢)

قوله: ثم فی مناقب کل: شارح رحمۃ اللہ علیه مخکښې عمومی فضائل د صحابه کرامُ ته اشاره اوکړه اوس اشارة دا خبره واضح کوی چې د بعض صحابه کرامُ خصوصی فضائل او مناقب هم شته چې په احادیث صحیحه سره واردی دی ، شارح رحمۃ اللہ علیه د خلفاء راشدین او د حسن حسین رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ نومونه صراحة واغستل او د نورو اکابرُ صحابه کرام ذکر ئې اجمالا اوکړو ، د صحابه کرامُ فضائل

---

(١).. «جبل أُحد» په مدینه منوره کښې د مسجد نبوی شمال طرف ته د مسجد نبوی نه په پنځه کلومیټره فاصله کښې یو غر دے چې طول ئې ٧ کلومیټره او عرض ئې دوه یا دری کلومیټره دے او دنګ والے ئې تقریبا ١٠٧٧ میټره دے ، وائی چې د هاورن عَلَيْهِ السَّلَامُ قبر هم دلته دے ، وجه د تسمیه د دی غر په «أحد» سره مختلفې بیان شوی دی ، بعض وائی: دیته «جبل أحد» پدی وجه وائی چې دا دنورو غرونو نه منفرد دے په ډیرو خوړکو او ناوُنو باندی او جدا هیئت سره پدی وجه ورته «أحد» وائی. بعض وائی: دیته دا نوم پدی بنیاد ورکړے شوے دے چې دغه ځائے کښې چې کوم خلق اوځیدل یعنی انصار د مدینې هغه موحدین وو او د چا نصرت ئې چې کولو یعنی مهاجرین هغه هم موحدین وو ، دا نوم د دغې عقیدے په بنیاد ورکړے شوے دے او اسم موافق د مسمی دے. بعض وائی: چې نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ ته هغه نومونو خوښ وو چې په هغی کښې به وتریت وو یعنی جفت نوم به نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه خوښولو ، چونکه «أحدیة» د الله تعالی صفت دے پدی وجه دا نوم دغه غر لره ورکړے شو ، او ضمه چې همزه د «أحد» لره ورکړے شوی ده ؛ نو دا د تفخیم دپاره ده. بعض وائی: «أحد» د عمالقه قوم د یو سړی نوم وو چې هغه د دی غر په لمن کښې سکونت کړے وو دا غر د هغه په نوم باندی مسمی شو.

(٢).. سلف صالحینُ هم د صحابه کرامُ د فضیلت او مقام اقرار کړے دے او رد ئې کړے دے په هغه چا چې هغوی تنقیص د دوی کوی. په مسند احمد کښې د ابن عمر رضی الله عنهما قول ذکر دے فرمائی: «لا تسبوا اصحاب محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمُقام اَحَدِهِمْ ساعةً خيرٌ من عَمَلِ احدِكم عُمره» امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیه فرمائی: «اذا رأيت رجلا يذكر اصحاب رسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بسوءٍ فاتَّهِمْهُ على الاسلام» ﴿الصارم المسلول: ٣/ ١٠٥٨ ، شرح اصول الاعتقاد للالكائی: ٧/ ١٢٥٢﴾ او بشر بن الحارث رحمۃ اللہ علیه فرمائی: من شتم أصحاب رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فهو كافرٌ و إن صام وصلیٰ وزعم انّهٗ من المسلمين. ﴿الابانة: ١٦٢﴾ امام سرخسی رحمۃ اللہ علیه فرمائی: فمن طعن فيهم فهو مُلْحِدٌ منابِذٌ للاسلام دواؤُهُ السَّيفُ إن لم يتب: ﴿اصول السرخسی: ٢/١٣٤﴾ د دینه علاوه د نورو ائمه کرامُ اقوال هم بے حسابه موجود دی.

تقريبا په هر يو كتاب د كتب الحديث كښې شته، او د دې دپاره مستقل كتابونه هم تصنيف شوي دي مناسب ده چې هغې ته رجوع اوكړے شي.(۱)

---

(۱). [مناقب أبي بكر رضي الله عنه] د نمونې په طور به مونږه يو څو روايات ذكر كړو. په اسلام كښې د ابوبكر رضي الله عنه ډير لوړ مقام او مرتبه ده. د رسول عليه السلام ورسره خصوصي مينه او محبت وو، خليفه اول بلا فصل وو، د نبي عليه السلام د ده په باره كښې ډير مناقب دي چې من جمله د هغې نه دا دي: عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، عَاصِبٌ رَأْسَهُ بِخِرْقَةٍ، فَقَعَدَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: «إِنَّهُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ أَحَدٌ أَمَنَّ عَلَيَّ فِي نَفْسِهِ وَمَالِهِ مِنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ أَبِي قُحَافَةَ، وَلَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا مِنَ النَّاسِ خَلِيلًا لَاتَّخَذْتُ أَبَا بَكْرٍ خَلِيلًا، وَلَكِنْ خُلَّةُ الإِسْلَامِ أَفْضَلُ، سُدُّوا عَنِّي كُلَّ خَوْخَةٍ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ، غَيْرَ خَوْخَةِ أَبِي بَكْرٍ» ﴿صحيح البخاري: ۱/ ۱۰۰﴾ او په روايه د مسلم شريف كښې دي: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَنْفَقَ زَوْجَيْنِ فِي سَبِيلِ اللهِ نُودِيَ فِي الْجَنَّةِ: يَا عَبْدَ اللهِ، هَذَا خَيْرٌ، فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاةِ، دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّلَاةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجِهَادِ، دُعِيَ مِنْ بَابِ الْجِهَادِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقَةِ، دُعِيَ مِنْ بَابِ الصَّدَقَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الصِّيَامِ، دُعِيَ مِنْ بَابِ الرَّيَّانِ. قَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا عَلَى أَحَدٍ يُدْعَى مِنْ تِلْكَ الأَبْوَابِ مِنْ ضَرُورَةٍ، فَهَلْ يُدْعَى أَحَدٌ مِنْ تِلْكَ الأَبْوَابِ كُلِّهَا؟ قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: نَعَمْ، وَأَرْجُو أَنْ تَكُونَ مِنْهُمْ. ﴿صحيح مسلم: ۳/ ۹۱﴾ او په روايت د جبير بن مطعم كښې د يوې ښځې واقعه بيان شوې ده فرمائي: أَتَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ امْرَأَةٌ، فَكَلَّمَتْهُ فِي شَيْءٍ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَيْهِ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ أَرَأَيْتَ إِنْ جِئْتُ وَلَمْ أَجِدْكَ كَأَنَّهَا تُرِيدُ الْمَوْتَ، قَالَ: «إِنْ لَمْ تَجِدِينِي، فَأْتِي أَبَا بَكْرٍ» ﴿صحيح البخاري: ۹/ ۸۱﴾

[مناقب عمر رضي الله عنه بطريق النموزج] عمر رضي الله عنه خليفه ثاني د اهل السنة والجماعة په نيز باندې د ده مرتبه د ابوبكر رضي الله عنه نه روسته ده، د ده هم ډير مناقب دي چې من جمله د هغې نه دا دي: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللهَ جَعَلَ الْحَقَّ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ وَقَلْبِهِ. ﴿مُصنف ابن أبي: ۱۲/ ۲۵﴾ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﴿صحيح البخاري: ٤/ ۱۷٤﴾ او په روايت د بخاري او مسلم كښې دي: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا لَقِيَكَ الشَّيْطَانُ قَطُّ سَالِكًا فَجًّا إِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ. ﴿صحيح مسلم: ۷/ ۱۱٤﴾ او په روايه د ترمذي او مستدرك د حاكم كښې دي: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ كَانَ نَبِيٌّ بَعْدِي لَكَانَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ» ﴿سنن الترمذي: ۵/ ۶۱۹﴾ او د دواړو شيخينؓ په باره كښې حديث دے: عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ. رواه الترمذي، وابن ماجة، و ابن حبان، وأحمد.

[مناقب عثمان ذي النورين رضي الله عنه] الله جل شانه عثمان رضي الله عنه له هم هغه صفات او مناقب وركړي وو چې هغه ئې اهل وو، دريم خليفه د مسلمانانو دے، د نبي عليه السلام زوم يكے بعد ديگرے دوه لونړه د نبي عليه السلام د ده په نكاح كښې وې، من السابقين الاولين دے. امام ترمذي په روايت د سمره رضي الله عنه سره حديث نقل كړے دے فرمائي: جَاءَ عُثْمَانُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَلْفِ دِينَارٍ - قَالَ الْحَسَنُ بْنُ وَاقِعٍ: وَكَانَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ كِتَابِي، فِي كُمِّهِ - حِينَ جَهَّزَ جَيْشَ الْعُسْرَةِ فَنَثَرَهَا فِي حِجْرِهِ. قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَلِّبُهَا فِي حِجْرِهِ وَيَقُولُ: «مَا ضَرَّ عُثْمَانَ مَا عَمِلَ بَعْدَ الْيَوْمِ مَرَّتَيْنِ»: ﴿سنن الترمذي: ۵/ ۶۲۶﴾ امام احمد بن حنبل رحمه الله په خپل كتاب «فضائل الصحابة» كښې حديث ذكر كړے دے فرمائي: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسًا وَمَعَهُ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ، فَتَحَرَّكَ الْجَبَلُ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اثْبُتْ حِرَاءُ، فَإِنَّهُ لَيْسَ عَلَيْكَ إِلَّا صِدِّيقٌ أَوْ شَهِيدٌ. ﴿فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ۱/ ۵۲۳﴾

[مناقب على كرم الله وجهه] څلوم خليفة المسلمين دے، دا هم د نبي عليه السلام زوم دے، او محبوب د رسول الله صلى الله عليه وسلم دے. د ده مناقب هم بے شميره دي چې من جمله صحيح د هغې نه دا دي: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَلِيٍّ: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» ﴿فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ۲/ ۵۶۶﴾ د نبي عليه السلام د دعاء اهتمام كړے دے د ده دپاره: عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَمَنِ وَأَنَا شَابٌّ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، تَبْعَثُنِي إِلَى قَوْمٍ أَقْضِي بَيْنَهُمْ وَلَا عِلْمَ لِي بِالْقَضَاءِ؟ فَقَالَ: «ادْنُ»، فَدَنَوْتُ، فَضَرَبَ بِيَدِهِ عَلَى صَدْرِي فَقَالَ: «اللَّهُمَّ اهْدِ قَلْبَهُ، وَثَبِّتْ لِسَانَهُ»، قَالَ: فَمَا شَكَكْتُ فِي قَضَاءٍ بَيْنَ اثْنَيْنِ. ﴿فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل: ۲/ ۵۸۰﴾

[الفضائل والمناقب للحسن والحسين رضي الله عنهما] عَنْ حُذَيْفَةَ، قَالَ: سَأَلَتْنِي أُمِّي مَتَى عَهْدُكَ تَعْنِي بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ مَا لِي بِهِ عَهْدٌ مُنْذُ كَذَا وَكَذَا، فَنَالَتْ مِنِّي، فَقُلْتُ لَهَا: دَعِينِي آتِي النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأُصَلِّيَ مَعَهُ الْمَغْرِبَ، وَأَسْأَلُهُ أَنْ يَسْتَغْفِرَ لِي وَلَكِ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَلَّيْتُ مَعَهُ الْمَغْرِبَ فَصَلَّى حَتَّى صَلَّى الْعِشَاءَ، ثُمَّ انْفَتَلَ فَتَبِعْتُهُ، فَسَمِعَ صَوْتِي، فَقَالَ: «مَنْ هَذَا، حُذَيْفَةُ»؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: «مَا حَاجَتُكَ غَفَرَ اللهُ لَكَ وَلِأُمِّكَ»؟ قَالَ: «إِنَّ هَذَا مَلَكٌ لَمْ يَنْزِلِ الأَرْضَ قَطُّ قَبْلَ هَذِهِ اللَّيْلَةِ اسْتَأْذَنَ رَبَّهُ أَنْ يُسَلِّمَ عَلَيَّ وَيُبَشِّرَنِي بِأَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةُ نِسَاءِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَأَنَّ الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ» ﴿سنن الترمذي: ۵/ ۶۶۰﴾

د دينه علاوه د نورو صحابه كرامؓ په باره كښې هم بے شميره مناقب دي مناسب ده چې د احاديثُ كتابونو ته رجوع اوكړے شي.

قوله: وما وقع بينهم: ۲ـ د مخالفین د طرف نه اعتراض دا دے چې تاسو د صحابه کرامُ د فضائلُ او مناقبُ قائل ئی حالانکه د هغوی به مینځ کښې چې کومه جنګ جګړې ، اختلافات واقع شوی دی د هغی به څه کوو ؟ **جواب:** کومه اختلافات او نزاع چې د صحابه کرامُ په مینځ کښې واقع شوی دی د هغی دپاره به صحیح مقصد او محمل ګورو او په هغی به ئی حمل کوو او تاویلات به پکښې کوو ، هغه دا چې دغه صحابه کرام ټول په ټوله په حقه وو او اختلاف د هغوی د حق پرستۍ نښان دے ، پدی شان چې صحابه کرام مجتهدین وو او مجتهد په اجتهاد کښې خطا کیدے شی چې دا عذر دے خو بیا هم دغه مجتهد سره د خطائی نه ماجور هم دے لکه چې حدیث د دی شاهد دے. شیخ الاسلام علامه ابن تیمیه رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: چې کوم اثار چې د صحابه کرام د مشاجراتُ سره تعلق ساتی دغه اثار خو بعض هغه دی چې دروغ دی ، او بعض هغه دی چې په هغی کښې زیادت او نقصان شوے دے او د هغی مخ بدل کړے شوے دے ، او صحیح دا ده چې صحابه کرام په دغه امورُ کښې معذور دی ؛ ځکه چې «**فانهم مجتهدون مصيبون ، و إما مجتهدون مخطئون .. و لهم من السوابق و الفضائل ما يوجب مغفرةً مَا يصدر عنهم**» ﴿العقيدة الواسطية ٤٣﴾

قوله: فسبهم و الطعن: ۳ـ حکم ذکر کوی د هغه کس چې تنقیص د صحابه کرامُ کوی. چې تنقیص د صحابه کرامُ کوی ، چونکه د مخکښې نه معلومه شوه چې د صحابه کرامُ صفائی قرآن کریم ، سنت رسول ، سلفُ صالحین بیان کړی ده ، لهذا که چا تنقیص د صحابه کرامُ اوکړو په داسی انداز د کتاب الله نه خلاف وه ؛ نو ده دغه تنقیص کونکے کافر شو ، لکه: عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ته کنزلے او ردے بدے ویل چې د هغی صفائی د سورة نور به دوه رکوع کانو کښې بیان شوی ده او پس د طویل بیان نه ئی اعلان ئی کړے دے: ﴿**أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ**﴾ ﴿النور: ٢٦﴾ پس تباه دی روافض چې هغوی عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا ته بے کاره نسبتونه کوی او کنده شعرونه پسی وائی او نسبت ئی بیا صحابه کرامُ ته کوی لکه عبد الله عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ته دوی نسبت کوی چې د عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا په حق کښې ده ویلی دی:

تَبَغَّلْتِ تَجَمَّلْتِ... وَلَوْ شِئْتِ تَفَيَّلْتِ

ای: ركبت الْبغلَ ثُمَّ الجملَ، وَإِنْ شِئْت ركبتِ الفيلَ، اى : للقِتَالِ وَإِثَارةِ الْفِتْنَةِ. ﴿حقبة من التاريخ: ٣٧﴾ حالانکه دا سراسر دروغ دی عبد الله بن عباس رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا د عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا شاګرد او حد درجه احترام کونکے صحابی دے.

دغه شان هغه بدبخته چې زمونږه قرآن کریم نه منی وائی دا اصل قرآن ندے بلکه اصل قرآن څلویښت سپارے دے لس سپارے د امام غائب نه بیزے خوړلی دی ، لهذا دوی د موجوده قرآن نه منکر شو ؛ نو کافر شو. دغه شان هغه خلق چې د ابوبکر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د خلافت نه انکار کوی چې په اجماع د امت سره ثابت دے وغیره وغیره. او چې د کتاب الله نه خلاف نه وی ؛ نو بدعت او ضلالت دے.

قوله: و بالجملة لم ينقل: ٤ـ تمهید دے یو اختلاف ته چې روسته ئی شارح رحمۃ اللہ علیہ ذکر کوی. د اهل السنة والجماعة پدی خبره اتفاق دے چې د علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ او د معاویه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ په مینځ کښې چې کوم اختلاف وو دا په یوی اجتهادی مسئله کښې وو چې په هغی کښې مونږه بحث مباحثه نه کوو او

نه مناسب ده بلکه دا دواړه زمونږه په نیز باندې محترم او معزز او ذو منقبت صحابه دی. د علی رضی الله عنه مناقب مخکښې بیان شو ، او هر چې معاویه رضی الله عنه دے ؛ نو دا کاتب الوحی ، او کاتب الرسائل لرؤسآء القبائل دے ، د نبی علیه السلام د محترمے بی بی ام حبیبه رضی الله عنها رور دے پدی وجه د ټولو مؤمنانو ماما دے ، د فقهاء صحابه کرام نه دے ، نبی علیه السلام ده ته دعاګانے کړی دی د عذاب نه د حفاظت ، د علم بالکتاب ، د تمکین البلاد دعاء مسند احمد رحمه الله کښې په روایت د عرباض رضی الله عنه سره نقل دی نبی علیه السلام ده ته دعاء کوی فرمائی: «**اَللّٰهُمَّ عَلِّمْهُ الْكِتَابَ ، وَ الْحِسَابَ ، وَقِهِ الْعَذَابَ**» او ورته ئې ویلی دی: «**اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًا وَاهْدِ بِهِ**» یوه ورځ د نبی علیه السلام سره په سورلئ ناست وو نبی علیه السلام ترینه تپوس اوکړو چې ستا د بدن سره دی کوم ځائے لګیدلے دے ؟ ده ورته او ویل: «**بَطْنِیْ**» نبی علیه السلام ورته دعاء اوکړه: «**اَللّٰهُمَّ اِمْلَأْهُ عِلْمًا وَحِلْمًا**» او نبی علیه السلام ورته په یوه موقع کښې او ویل: «**إِنَّکَ سَتَلْقَانِیْ فِی الْجَنَّةِ**» د دینه علاوه نور مناقب ئې هم بے شماره دی. د صحابه کرامُ او تابعین بلکه د اهل السنة والجماعة د علمآء په نیز باندی دے د لوئی مرتبے او مقام خاوند دے ، د عبد الله بن مبارک رحمه الله نه چا تپوس اوکړو چې «**أيهما افضل معاوية بن سفيان أم عمر بن عبد العزيز**» ؟ ده جواب ورکړو چې: **تُرَابٌ فِي أَنْفِ مُعَاوِيَةَ أَفْضَلُ مِنْ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ**. دغه شان د یو بل بزرګ الْمُعَافَى بْنُ عمران نه چا تپوس اوکړو: **أيهما أفضل؟ معاوية أو عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ؟ فَغَضِبَ وَقَالَ لِلسَّائِلِ: أَتجعل رَجُلًا مِنَ الصَّحَابَةِ مِثْلَ رَجُلٍ مِنَ التَّابِعِينِ؟ مُعَاوِيَةُ صَاحِبُهُ وَصِهْرُهُ وَكَاتِبُهُ وَأَمِينُهُ عَلَىٰ وَحْيِ اللهِ. وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه وسلم: «دَعُوا لِي أَصْحَابِي وَأَصْهَارِي ، فَمَنْ سَبَّهُمْ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.** ﴿البداية والنهاية : ٨/ ١٣٩﴾ (١) بلکه علی رضی الله عنه او معاویه رضی الله عنه په خپل دور کښې سره د اختلاف نه د یو بل ډیر زیات احترام کولو او پدی باره کښې ډیر روایات او واقعات دی چې کتب د تاریخ ترینه ډک دی.

لهذا د معاویه رضی الله عنه په باره کښې لعن طعن کول او د هغه تنقیص کول داسې حرام دی لکه د علی رضی الله عنه تنقیص چې حرام دے.

قوله: لان غاية امره البغى: د شارح رحمه الله د معاویه رضی الله عنه په باره دا قسم عبارت استعمالول د معاویه رضی الله عنه د شان خلاف دی ، لیکن د شارح نه به څه ګیله اوکړو ؛ ځکه چې په ده کښې بوئ د فرقه تفضیلیه موجود دے ورنه ده لره پکار وه چې د معاویه رضی الله عنه ئې هم څه نه څه مناقب بیان کړی وے.

(١).. د دینه علاوه نور اقوال هم د سلف شته مثلا: عَنْ أَبِي زُرْعَةَ الرَّازِيِّ أَنَّهُ قَالَ لَهُ رَجُلٌ: إِنِّي أُبْغِضُ مُعَاوِيَةَ ، فَقَالَ لَهُ: وَلِمَ؟ قَالَ: لِأَنَّهُ قَاتَلَ عَلِيًّا فَقَالَ لَهُ أَبُو زُرْعَةَ : وَيْحَكَ إِنَّ رَبَّ مُعَاوِيَةَ رَحِيمٌ ، وَخَصْمُ مُعَاوِيَةَ خَصْمٌ كَرِيمٌ ، فَأَيْشٍ دُخُولُكَ أَنْتَ بَيْنَهُمَا ؟ رَضِيَ الله عَنْهُمَا. وَسُئِلَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ عَمَّا جَرَىٰ بَيْنَ عَلِيٍّ وَمُعَاوِيَةَ فَقَرَأَ: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْئَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٣٠﴾

إِخْتِلَافُ الْعُلَمَآءِ فِي اللَّعْنِ عَلٰى يَزِيْدَ

قوله: و انما اختلفوا: ٥ـ پس د تمهید الی الاختلاف نه اوس مسئله اختلافیه ذکر کوی چې د اهل السنة والجماعة په نیز باندی په معاویه رضی الله عنه لعن طعن ویل ناجائز دی، خو د هغه په زوی یزید ابن معاویه (١) باندی لعن طعن څنګه دے؟ پدی باره کښې د علمآء دری رائی دی.

١ـ د بعض رائی دا ده چې په یزید او حجاج وغیره خلقو باندی لعن طعن ویل ناجائز دی؛ دلیل ئی دا دے چې نبی علیه السلام د اهل القبله د لعن طعن نه منع فرمایلی ده اګر چې مرتکب د کبیره وی ولی نه وی او اعلی درجه ظالم ولی نه وی، اهل قبله هغه خلق دی چې زمونږه قبلے ته یعنی کعبے ته مونځ کښې مخ کرځوی. چونکه د مسلمانانو علامه ده نورو ادیانو واله زمونږه قبله نه منی، او په مسلمان لعن طعن ویل ناجائز دی، بلکه د مسلمان شان د لعن طعن ندے، نبی علیه السلام فرمائی: **إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيْسَ بِاللَّعَّانِ وَلَا الطَّعَّانِ وَلَا الْفَاحِشِ وَلَا الْبَذِيْءِ.** ﴿مسند احمد: ٧/ ٦٠﴾ او امام بخاری رحمه الله روایت نقل کړے دے: **عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ صلی الله علیه وسلم: «مَنْ صَلّٰى صَلَاتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا فَذٰلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلَا تُخْفِرُوا اللهَ فِي ذِمَّتِهِ.**

﴿صحیح البخاری: ١/ ٨٧﴾ دا مذهب د امام غزالی رحمه الله او د هغه د متبعین دے، کله چې د امام غزالی رحمه الله نه د یزید د لعن په حواله سره سوال وشو؛ نو د هغه جواب دا وو: چې په هیڅ یو مسلمان باندی لعن کول جائز ندی، او بعض وائی چې جواب ئی دا سی ورکړو: چې یو کس چې مونږ پیژنو نه په هغه د لعن کولو څه فائده ده، خه خبره دا ده چې د دی په ځائے د سورة فاتحه د تلاوت دپاره ژبه استعمال شی.

---

(١)... پوره نسب د ده: یزید بن معاویة بن ابو سفیان بن حرب بن امیه الاموی الدمشقی دے، د مور نوم ئی «میسون بنت بحدل» دے چې عیسائی خزه وه د کلبیه قبیلے، ولادت د یزید په زمانه د خلافت د عثمان رضی الله عنه کښې په ٢٥ یا ٢٧ هجری کښې شوے دے، د بنو امیه خاندان دویم خلیفه دے چې د دیرشو کالو په عمر کښې ئی خلافت سنبال کړے وو، د معاویه رضی الله عنه نه ئی روسته دری کاله اته میاشتے حکومت کړے دے، د ده په دور حکومت کښې که یو طرف ته ډیری اهمے کارنامی شوی دی چې مثلا د عقبة بن عامر په مشرئ کښې د مغربې اقصی فتح کیدل، او د مسلم بن زیاد په مشرئ کښې د بخاری او خوارزم فتح کیدل وغیره دی، خو بل طرف د فتنه سبائیه د خباثت د کرئ یوه زړه سوزونکی د کربلا او د قتل د حسین رضی الله عنه واقعه هم مخی ته راغلی ده چې د هغی نحوست نن هم محسوس دے، اګر چې د کربلا د واقعی سرخیل فرقه سبائیه وه چې هغوی حسین رضی الله عنه نه باربار د خطوط په ذریعه دا مطالبه کوله چې ته د مکی مکرمی نه کوفے ته راشه، دوی په ظاهر کښې خان د حسین رضی الله عنه خیر خواه او دلے واله ښکاره کړه او په باطن کښې یوه نوی فتنه په مسلمانانو کښې پورته کول غوښتل چې په هغی کښې دوی کامیاب شول، دلیل د دی دا دے چې حسین رضی الله عنه ته ډیرو سنجیده صحابه کرامُ نصیحت اوکړو او د نه وتلو رائی ئی ورکړه چې د تاریخ کتابونو هغه نصیحتونه رانقل کړی دی مثلا: **قَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَيْنَ تُرِيدُ يَا ابْنَ فَاطِمَةَ؟ قَالَ: الْعِرَاقَ وَشِيعَتِي، قَالَ: إِنِّي لَكَارِهٌ لِوَجْهِكَ هٰذَا، تَخْرُجُ إِلٰى قَوْمٍ قَتَلُوا أَبَاكَ وَطَعَنُوا أَخَاكَ، حَتّٰى تَرَكَهُمْ سَخْطَةً وَمَلَّهُمْ، أُذَكِّرُكَ اللهَ [أَنْ] تُغَرِّرَ بِنَفْسِكَ** ﴿تاریخ الإسلام تدمری: ٥/ ٨﴾ **وَقَالَ أَبُو سَعِيدٍ: غَلَبَنِي الْحُسَيْنُ عَلَى الْخُرُوجِ، وَقَدْ قُلْتُ لَهُ: اتَّقِ اللهَ وَالْزَمْ بَيْتَكَ، وَلَا تَخْرُجْ عَلٰى إِمَامِكَ، وَكَلَّمَهُ فِي ذٰلِكَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ، وَأَبُو وَاقِدٍ اللَّيْثِيُّ، وغيرهما. وَقَالَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ: لَوْ أَنَّ حُسَيْنًا لَمْ يَخْرُجْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُ. وَتَبِعَهُمْ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَنَفِيَّةِ فَأَدْرَكَ أَخَاهُ الْحُسَيْنَ بِمَكَّةَ، وَأَعْلَمَهُ أَنَّ الْخُرُوجَ لَيْسَ لَهُ بِرَأْيٍ، يَوْمَهُ هٰذَا، فَأَبَى الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ، فَحَبَسَ مُحَمَّدٌ وَلَدَهُ، فَوَجَدَ عَلَيْهِ الْحُسَيْنُ.**

چونکه حضرت حسین رضی الله عنه یو زیرک او سنجیده انسان وو پدی خبرو پوهیدلو خو زیات باعث د ده په وتلو باندی یو خوب وو چې ده لیدلے وو چې په هغه وخت کښې ئی چاته نه ویلو د هغی په وجه باندی ده دومره نصیحتونه تکراز کړه، د دغه خوب تذکره هم تاریخ کړی ده: **وَكَتَبَ إِلَيْهِ عَبْدُ اللهِ بْنُ جَعْفَرٍ كِتَابًا يُحَذِّرُهُ أَهْلَ الْكُوفَةِ، وَيُنَاشِدُهُ اللهَ أَنْ يَشْخَصَ إِلَيْهِمْ. فَكَتَبَ إِلَيْهِ الْحُسَيْنُ: إِنِّي رَأَيْتُ رُؤْيَا، وَرَأَيْتُ فِيهَا رَسُولَ اللهِ صلی الله علیه وسلم، وَأَمَرَنِي بِأَمْرٍ أَنَا مَاضٍ لَهُ، وَلَسْتُ بِمُخْبِرٍ أَحَدًا بِهَا حَتّٰى أُلَاقِيَ عَمَلِي.** ﴿تاریخ الإسلام تدمری: ٥/ ٩﴾

قوله: و ما نقل من النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: دفع د سوال کوی چې د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه خو د بعض مُصلّينُ دپاره لعن منقول دے پس معلومه شوه چې دغه نهی ثابته نده ؟ **جواب:** واقعي د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه د بعض اهل قبله دپاره لعن منقول دے خو په نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ به قياس د غير نه کوو ؛ ځکه چې هغه ته په ذريعه دوحی د خلقو هغه احوال معلوم وو چې بل چا ته د هغی علم نه شي کيدے.

۲۔ د بعض نورو رائی دا ده چې په يزيد ته لعن طعن کول جائز دی. دليل ئی دا ده دے چې ده د حسين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د قتل حکم کړے دے او د ده په حکم وژړے شوے دے او په قتل ئی راضی شوے دے ، بلکه بعض وائی چې د حسين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سر ده لره راوړے شو ؛ نو ده په لرګی باندی د هغه سر اړولو را اړولو او په خوله او غاښونو کښې ئی ورلره چخچی وهل او توقے ئی پوری کولی ، او د اهل السنة والجماعة اتفاق دے پدی چې څا هم حضرت حسين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ شهيد کړے دے يا ئی حکم د قتل کړے دے يا پری راضی شوے دے هغه کافر دے او په کافر باندی لعن طعن ويل جائز دی. دويم دليل ور لره دا وائی چې يو ځل معاويه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يزيد لره په غيک کښې راغستے وو د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نظر چې پری ولګيدلو ؛ نو ناستو صحابه کرامُ ته ئی او ويل: چې اوګورئ جنتی جهنمی لره په غيک کښې راغستے دے ، د دينه معلومه شوه چې يزيد کافر دے ؛ ځکه خو جنهمی دے. دريم دليل ئی دا دے چې ده د اهل بيت د رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اهانت کړے دے او دا هم علامه د کفر ده. دا مذهب د شيعه حضراتُ دے ، او بعض اهل السنة والجماعة ته منسوب دے.

۳۔ د بعض اهل السنة والجماعة واله رائی دا ده چې د يزيد د لعن طعن په باره کښې توقف اختيارول پکار دی ؛ ځکه چې اقوال د ده په باره کښې متضاد دی مونږه د ځانه هيڅ قسمٔ فيصله نه شو کولے د ده په حق کښې.

قوله: والحق ان رضا يزيد: غرض د شارح رَحِمَهُ اللهُ پدی عبارت سره د يزيد په باره کښې خپله رائی پيش کول دی. شارح رَحِمَهُ اللهُ وائی: چې د يزيد رضا په قتل د حسين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ، او خوشحالی کول پدی باندی او إهانت د اهل بيت د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ هغه خبری دی چې متواترة المعنی دی اګر چې الفاظ ئی اخبار احاد دی ، پدی وجه مونږه د يزيد د لعن په باره کښې هډو توقف «تردد» نه کوو البته د ده په ايمان کښې زمونږه تردد او توقف دے ، لهذا په ده باندی او د ده په ډله او امدادیانُ باندی دی د الله تعالی لعنت وی. «شارح پدی الفاظُ سره د خپل د زړه براس او ويستلو»

القول الفيصل: د محققين رائی دا ده چې د يزيد بن معاويه په باره کښې خلق د افراط تفريط شکار شوی دی ، چا په فساقُ فجارُ ، شرابيانُ او علانيةً ګناهګارُ کښې حساب کړے دے او د لعنت مستحق ئی ګرځولے دے بلکه په صف د کفارُ کښې ئی داخل کړے دے ، او د حسين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د خروج الی الکوفه سبب ئی هم د ده فسق و فجور ، ظلم او بربريت ګرځولے دے. (۱) بل طرف

---

(۱)... دلته دوه خبری دی ، يو دا چې يزيد فاسق فاجر شرابی کبابی وو ، او دويم دا چې د حسين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ د خروج سبب فسق او بربريت د يزيد وو. خو دا دواړه خبری صحيح ندی اوله خبره خو ځکه صحيح نده چې يو تاريخ دان هم د يزيد د ظلم او فسق و فجور يوه قصه هم نده بيان کړی ، پدی شان چې يزيد د رجب ٦٠ هجری؛ نه کله حکومت تر لاسه کړو ؛ نو کوم يو حکم شرعی ئی بدل کړے دے ، کوم ځائے کښې ظلم بربريت کړے دے د تاريخ کتابونه د دی مظالمُ او ګناهونو نه ولی غلی پاتی شوی دی؟... البته پدی پوهه کيدل ضروری دی چې بعض مؤرخينُ چې کوم الفاظ نقل کړی دی چې د هغی نه دغه شبهه ذهن ته راځی ؛ نو ياد ساتل پکار دی چې دغه ټول د غدارُ روافضُ الفاظ دی چې سراسر کذب او افتراء ده.

او دويمه خبره ځکه صحيح نده چې د اهل السنة والجماعة محققين علماء د خروج د حسين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سبب اقتدار او خلافت ګرځولے دے. او د دی تائيد په اقوالُ د صحابه کرامُ بزرګانو سره کوی. مثلا: د عبد الله بن عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ حسين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ته د نصيحت الفاظ دا دی: لا

بعض حضراتُ ئې دومره مدحه او صفت کړے دے چې د صحابه کرامُ غوندے مقام ئې ورله جوړ کړے دے او د ده د نوم سره ترضیه وغیره لازم واي. حقه خبره دا ده چې یزید به ګناهګار ضرور وی او پدیکښې شک نشته ؛ ځکه چې معصوم ندے او ډېر غلطیانے او مظالم به ترینه هم شوی وی خو داسی نه شو ویلے چې دے کافر او لعنتي دے ؛ وجه دا ده چې د کومو دلائلُ په بنا سره چې دے مستحق د لعنت ګرځولے کیږی «چې هغه بره بیان شو» دغه دلائل اولا صحیح نه دی ، او دلیل هډو ثابت ندے بلکه د تاریخ په اوراقُ چې صحیح نظر واچولے شی ؛ نو پدې به تصریح اوموندلے شی چې نه خو یزید د قتل د حسینؓ حکم کړے دے او نه ئې پرې د خوشحالئ اظهار کړے دے. (١)

تخرج فإنَّ رَسُولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَيَّرَهُ الله بَيْنَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ فَاخْتَارَ الآخِرَةَ ، وَإِنَّكَ بَضْعَةٌ مِنْهُ وَلَا تَنَالُهَا- يَعْنِي الدُّنْيَا- وَاعْتَنَقَهُ وَبَكَى وَوَدَّعَهُ ، فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: غَلَبَنَا حُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ بِالْخُرُوجِ. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٦٣﴾ ترجمه: مه ورځه ؛ ځکه چې رسول الله صلى الله عليه وسلم ته الله تعالى اختيار ورکړے وو په مينځ د دنيا او آخرت کښې پس هغه غوره کړو آخرت لره ، او بيشکه ته بوه ټکړه ئې د هغې نه او ته نه شې حاصلولے دی لره يعنې دنيا لره (مراد د دنيا نه طلب امارت دے) «بيا ابن عمرؓ» ورپه غاړه شو او وېژړل او بيا ئې رخصت کړو ، پس وو ابن عمر چې ويل به ئې: زوررور شو په موږه باندې حسينؓ په وتلو باندې. دا حديث دليل دے د دې خبرې چې خروج د حسنؓ کوفے ته د حصول د امارت دپاره وو ، دغه شان په دغه موقع چې عبد الله بن عباسؓ کوم نصيحت کړے دے په هغې کښې هم تصريح ده پدې چې دغه خروج د حصول د خلافت او امارت دپاره وو علامه ابن کثيررحمه الله عليه نقل کړی دی: فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَخْبِرْنِي إِنْ كَانَ قَدْ دعوك بعدما قَتَلُوا أَمِيرَهُمْ وَنَفَوْا عَدُوَّهُمْ وَضَبَطُوا بِلَادَهُمْ فَسِرْ إليهم ، وإن كان أميرهم حيٌّ وهو مقيم عليهم ، قاهر لَهُمْ ، وَعُمَّالُهُ تَجْبِي بِلَادَهُمْ ، فَإِنَّهُمْ إِنَّمَا دَعَوْكَ للفتنة والقتال ، ولا آمن عليك أن يستفزوا عليك الناس ويقلبوا قلوبهم عليك ، فيكون الذى دَعَوْكَ أَشَدَّ النَّاسِ عَلَيْكَ. فَقَالَ الْحُسَيْنُ: إِنِّي أَسْتَخِيرُ الله وَأَنْظُرُ مَا يَكُونُ. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٧٢﴾ ترجمه: «ابن العباس ده ته يعنې حسينؓ ته او ويل: چې ما ته خبر راکړه که چرته کوفے والؤ قتل کړے وی خپل حاکم لره ، او شړلے ئې وی خپل دشمن لره د وطن خپل نه او خپل ښارونه ئې په قابو کښې راوستلې وی پس بيا خامخا ته لاړ شه دويته ، او که چرته ژوندے وی امير د دوی او په دوی نګران وی او مغلوب کونکے وی دوی لره ، او وصولي کونکي وی د دوی عُمال ؛ نو بيا بيشکه دوی دعوت درکړے دے تا لره دپاره د جګړو او وژنے ، او څه يقين د امن نه لرم په تا باندې د دې خبرې چې دوی را اوباسی خلقو لره ستا په خلاف باندې او واړوی زړونه د دوی ستا په خلاف باندې پس شی به هغه کس چې دعوت ئې درکړے دے تا لره سخت د نورو خلقو نه په تا باندې. پس او ويل حسينؓ : چې زه به استخاره اوکړم او اوبه ګورم چې څه کيږی؛ دی الفاظ ته چې جوړ سوچ اوکړے شی ؛ نو خبره هم دغه شان وه کومه چې ابن العباسؓ اوکړه ، اوس که حسينؓ د يزيد د مظالمُ په خلاف باندې وتلے ؛ نو د عبد الله بن العباس مشوره بيا بيکاره وه ؛ ځکه چې حاکم مړ وی ، او دشمن ملک بدر شوے وی ؛ او ښارونه د مصلحين په کښې وی ؛ نو بيا د حسينؓ تګ تحصيلِ الحاصل وو. معلومه شوه چې دا خروج دپاره د طلب الاماره وو بلکه علامه ابن الکثيررحمه الله عليه باب وضع کوی چې عنوان ئې دا دے: قِصَّةُ الحسين بن علي وسبب خروجه من مكة في طلب الإمارة وكيفية مقتله. ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٦٠﴾ علاوه لا وايو چې که خروج د حسينؓ د يزيد د ظلم او فسق په وجه باندې وو ؛ نو کله چې عبيد الله بن زياد په ده پسې عمر بن سعد وليږلو او ده لره ئې ګير کړو ؛ نو حسينؓ عمر بن سعد ته درې خبرې کيښودلے: چې يا خو ما پريږدئ چې زه واپس مکې مکرمې ته لاړ شم ، او يا ما بوزئ يزيد ته چې د هغه سره بيعت اوکړم او ځما په باره کښې چې هغه څه فيصله اوکړه صحيح ده ، او يا ما پريږدئ چې ترک ته لاړ شم ، تاريخ لکی: إِنَّ الْحُسَيْنَ رضي الله عَنْهُ قَالَ حِينَ نَزَلُوا كَرْبَلَاءَ: مَا اسْمُ هَذِهِ الأَرْضِ قَالُوا: كَرْبَلَاءُ ، قَالَ: كَرْبٌ وَبَلَاءٌ ، فَبَعَثَ عُبَيْدُ الله عُمَرَ بْنَ سَعْدٍ فَقَاتَلَهُمْ ، فَقَالَ الْحُسَيْنُ: يَا عُمَرُ اخْتَرْ مِنِّي إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِمَّا تَتْرُكُنِي أَنْ أَرْجِعَ، أَوْ تُسَيِّرُنِي إِلَى يَزِيدَ فَأَضَعُ يَدِي فِي يَدِهِ ، فَيَحْكُمُ فِيَّ مَا أَرَى ، فَإِنْ أَبَيْتَ فَسَيِّرْنِي إِلَى التُّرْكِ ، فَأُقَاتِلُهُمْ حَتَّى أَمُوتَ. فَأَرْسَلَ عُمَرُ إِلَى ابْنِ زِيَادٍ بِذَلِكَ، فَهَمَّ أَنْ يُسَيِّرَهُ إِلَى يَزِيدَ، فَقَالَ لَهُ شِمْرُ بْنُ جَوْشَنٍ- كَذَا قَالَ: وَالأَصَحُّ شِمْرُ بْنُ ذِي الْجَوْشَنِ-: لَا أَيُّهَا الأَمِيرُ ، إِلَّا أَنْ يَنْزِلَ عَلَى حُكْمِكَ ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ بِذَلِكَ ، فَقَالَ الْحُسَيْنُ: وَاللهِ لَا أَفْعَلُ. وَأَبْطَأَ عُمَرُ ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ ابْنُ زِيَادٍ شِمْرَ الْمَذْكُورَ فَقَالَ: إِنْ تَقَدَّمَ عُمَرُ وَقَاتَلَ وَإِلَّا فَاقْتُلْهُ وَكُنْ مَكَانَهُ ، وَكَانَ مَعَ عُمَرَ ثَلَاثُونَ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ ، قَالُوا: يَعْرِضُ عَلَيْكُمُ ابْنُ بِنْتِ رَسُولِ الله ثَلَاثَ خِصَالٍ ، فَلَا تَقْبَلُونَ مِنْهَا شَيْئًا ! وَتَحَوَّلُوا مَعَ الْحُسَيْنِ فَقَاتَلُوا ﴿تاريخ الإسلام تدمری: ٥/ ١٤﴾ بهر حال داسې نور تصريحات هم په کثرت سره د تاريخ په پاڼو کښې شته. ﴿انظر تبصره بر شهيد کربلا و يزيد﴾

(١)... بطور نمونه به يو څو حوالے ملحوظ کړو. ١ـ زهير بن القين البجلي چې يو متقي زاهد انسان او کلک حامی د حضرت حسينؓ وو او د هغه سره شهيد شوے هم دے ، کله چې نابله نوی خائے ته او وتلو ؛ نو دشمن ئې مخاطب کړو او ورته ئې او ويل: فخلوا بين الرجل وبين ابن عمه يَزِيد بن مُعَاوِيَة ، فلعمرى إن يَزِيد ليرضى من طاعتكم بدون قتل الْحُسَيْن. ﴿تاريخ الطبرى : ٥/ ٤٢٦﴾ ﴿البداية والنهاية: ٨/ ١٩٥﴾ ترجمه: پريږدئ دے سړی «حضرت حسين» او د ده د تره ځوی يزيد بن معاويه لره ، په هغه ذات ی دی قسم وی چې ماله ئې ژوند راکړے دے بيشکه يزيد خامخا راضي کيږی ستاسو نه بغير د قتل د حسينؓ نه.

دويم دليل هم صحيح ندے بلکه موضوعي دے؛ ځکه چې د يزيد پيدايش په زمانه د خلافت د عثمان رضي الله عنه کښې په ۲۵ يا ۲۷ هجري کښې شوے دے، او د رسول عليه السلام وفات په لسمه هجري باندې شوے دے، لهذا يزيد بن معاويه د نبي عليه السلام د وفات نه ۱۵ يا ۱۷ کاله روسته پيدا شوے دے؛ نو څنګه د نبي عليه السلام په ژوند کښې ده لره معاويه رضي الله عنه په غيږ کښې راغستے وو او نبي عليه السلام چې وليدلو نو وې ويل: چې اوږوره جنتي ته جهنمي ئې په غيږ کښې راغستے دے؟ دا خبره د عقل نقل دواړو نه خلاف ده.

دريم دليل هم ندے صحيح؛ ځکه چې يزيد قطعًا د اهل بيت بے حرمتي نده کړې بلکه د هغوی اعزاز او اکرام ئې کړے دے او درون نظر ئې ورته کړے دے او دا هم د تاريخ اوراق ثابت کړې دی، او کله چې محفربن ثعلبه د اهل بيت په حق کښې بے کاره الفاظ استعمال کړه؛ نو يزيد

ۓ کله چې يزيد ته د قتل د حسين رضي الله عنه خبر موصول شو تاريخ ليکلی دی: قَدَمَعَتْ عَيْنَا يَزِيدَ بْنِ معاوية وقال: كُنْتُ أَرْضَى مِنْ طَاعَتِكُمْ بِدُونِ قَتْلِ الْحُسَيْنِ، لعن الله ابن سمية، أَمَا وَاللهِ لَوْ أَنِّي صَاحِبُهُ لَعَفَوْتُ عَنْهُ. ﴿البداية والنهاية: ۸/ ۲۰۸﴾ ترجمه: د يزيد بن معاويه سترګې ئې د اوښکو نه ډکې شوې او وې ويل: څه رازی کيدم ستاسو د طاعت نه بغير د قتل د حسين رضي الله عنه نه، لعنت د الله تعالیٰ دی وی په ابن سميه «عبد الله بن زياد» باندې قسم په الله تعالیٰ چې که څه وے د ده سره «د ابن زياد په ځائے باندې» نو ما به معاف کړے وو ده لره.

ۓ البداية والنهاية ليکي: وَلَمَّا وُضِعَ الْحُسَيْنُ بَيْنَ يَدَيْ يَزِيدَ قَالَ: أَمَا وَاللهِ لَوْ أَنِّي صَاحِبُكَ مَا قَتَلْتُكَ. ﴿البداية والنهاية: ۱۱/ ۵۵۷﴾ ترجمه: او کله چې کيخودلے شو حسين رضي الله عنه مخې د يزيد ته؛ نو يزيد او ويل: قسم په الله تعالیٰ که څه ستا صاحب وے «يعنی د ابن زياد په ځائے باندې» نو ما به نه وو وژلے تا لره.

ۓ کله چې محفر بن ثعلبه د حسين رضي الله عنه د قتل نه روسته باقي مانده اهل بيت بوتلل د يزيد مخې ته؛ نو وې ويل: هذا محفر بن ثعلبة، أتى أمير المؤمنين باللئام الفجرة، فأجابه يزيد بن معاوية: ما وَلَدَتْ أم محفر شَرٌّ وَ أَلْأَمُ. ﴿البداية والنهاية: ۸/ ۲۱۱﴾ ترجمه: دا محفر بن ثعلبه دے امير المؤمنين ته ئې رذيلان ګناهګار راوستل، پس جواب ورکړو ده ته يزيد بن معاويه: ندے راوړے مور د محفر ډير بدکاره او رذيل د ده نه.

ۓ کله چې باقي مانده اهل بيت يزيد بن معاويه مدينے منورے ته رخصتول؛ نو په دغه وخت کښې ئې حضرت علي بن الحسين رضي الله عنه ته او ويل: قَبَّحَ اللهُ ابْنَ مَرْجَانَةَ، أَمَا وَاللهِ لَوْ أَنِّي صَاحِبُهُ، مَا سَأَلَنِي خَصْلَةً إِلَّا أَعْطَيْتُهُ إِيَّاهَا، وَلَدَفَعْتُ الْحَتْفَ عَنْهُ بِكُلِّ مَا اسْتَطَعْتُ، وَلَوْ بِهَلَاكِ بَعْضِ وَلَدِي، وَلَكِنَّ اللهَ قَضَى مَا رَأَيْتَ. ثُمَّ جَهَّزَهُ وَأَعْطَاهُ مَالًا جَزِيلًا، وَقَالَ لَهُ: كَاتِبْنِي بِكُلِّ حَاجَةٍ تَكُونُ لَكَ. ﴿البداية والنهاية: ۱۱/ ۵۶۳﴾ ترجمه: الله تعالیٰ د مرجانه خوئے بد مخے کړی، قسم په الله که څه د حسين رضي الله عنه سره وے؛ نو ده چې څما نه څه مطالبه هم کولے ما به ورکړی وه ده ته، او ما به دفع کړے وو د ده نه مرګ لره څومره چې څما طاقت وو اګر چې څما بعض بچي پکښې هلاک شوی هم وے، ليکن الله هغه فيصله اوکړه چې تا اوليدله، بيا دوی لره سامان تيار کړو او ډير انعامات ئې ورکړه او ورته ئې او ويل: کوم ضرورت چې هم ستا وی؛ نو ماته ئې په خط کښې ليکه.

دا ټول تصريحات دلائل د دی دی چې نه خو يزيد د حسين رضي الله عنه د قتل حکم کړے دے او نه ئې د رضا اظهار پرې کړے دے، او هم دا مذهب د محققين دے لکه: علامه ابن تيميه رحمه الله او ملا علي قاري رحمه الله، امام غزالي رحمه الله وغيره، علامه ابن تيميه رحمه الله فرمائي: لَكِنَّهُ هُوَ لَمْ يَأْمُرْ بِقَتْلِهِ، وَلَمْ يُظْهِرِ الرِّضَا بِهِ، وَلَا انْتَصَرَ مِمَّنْ قَتَلَهُ. وَرَأْسُ الْحُسَيْنِ حُمِلَ إِلَى قُدَّامِ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ زِيَادٍ، وَهُوَ الَّذِي ضَرَبَهُ بِالْقَضِيبِ عَلَى ثَنَايَاهُ. ﴿منهاج السنة النبوية: ۸/ ۱۴۱﴾ ترجمه: ليکن يزيد نه حکم د قتل د حسين رضي الله عنه کړے دے او نه د خوشحالئ اظهار پرې کړے دے او نه ئې د قاتلين نه بدل اغستے دے، او سر د حسين رضي الله عنه راوړے شوے دے مخې د عبيد الله بن زياد ته او دا هغه کس دے چې ده ورله په غاښونو کښې چخچے وهلے وو. بلکه قتل د حسين رضي الله عنه د عبد الله بن سبا ډلے شرپسندو کړے دے په حکم د شِمْر باندې تاريخ ليکي: فَصَاحَ بِهِمْ شِمْرٌ: ثَكِلَتْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ مَاذَا تَنْتَظِرُونَ بِهِ؟ فَطَعَنَهُ سِنَانُ بْنُ أَنَسٍ النَّخَعِيُّ فِي تَرْقُوَتِهِ، ثُمَّ انْتَزَعَ الرُّمْحَ وَطَعَنَ فِي بَوَانِي صَدْرِهِ، فَخَرَّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ صَرِيعًا، وَاحْتَزَّ رَأْسَهُ خَوْلِيٌّ الْأَصْبَحِيُّ، لَا رَحِمَهُ اللهُ وَلَا رَضِيَ عَنْهُ ﴿تاريخ الإسلام تدمرى: ۵/ ۱۳﴾

او د ټولو نه لويه د تسلئ خبره هغه ده کومه چې البدايه والنهايه نقل کړی ده چې يزيد د خپل مرګ په وخت کښې کړی ده: آخِرُ مَا تَكَلَّمَ بِهِ يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ: اللَّهُمَّ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا لَمْ أُحِبَّهُ، وَلَمْ أُرِدْهُ، وَاحْكُمْ بَيْنِي وَبَيْنَ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ زِيَادٍ. ﴿البداية والنهاية: ۸/ ۲۵۸﴾ دا ځکه قابل توجه خبره ده چې د مرګ په وخت کښې خلق دروغ نه وائي، او هغه خبره کوی چې کومه ئې د زړه خبره وی، او بيا چې د الله تعالیٰ سره خپله مکالمه شريکه کوی؛ نو ډير احتياط کوی، او بيا چې الله تعالیٰ خپل حکم او فيصله کونکے مقرر کوی؛ نو نور هم محتاطه خبره کوی. او دا رائې د ديوبند د علماء ده د دی کتاب مشهور شارح مولانا نجيب الله ګونډوی صاحب استاذ دار العلوم ديوبند په خپل کتاب «بيان الفوائد» کښې ليکی «اولا يه ثابت نهيں هے که يزيد نے ابن زياد کو قتل حسين کا حکم ديا تها» ﴿بيان الفوائد: ۲۳۹﴾

د هغی رد عمل په سخت الفاظ سره اوکړو چې «مَا وَلَدَتْ أُم محقر شَرٌّ وَ آلَامُ» او کله ئې چې اهل بیت په بد هیئت ولیدل ؛ نو په ژړا شو او خیری ئې اوکړے ابن زیاد وی ویل: **قبح الله ابن مرجانة ! لو كَانَتْ بينه وبينكم رحم أَو قرابة مَا فعل هٰذَا بكم ، وَلَا بعث بكم هكذا.** ﴿تاریخ الطبری: ٥/ ٤٦١﴾ او بیا ئې اهل بیت مدینے منورے ته په اعزاز اکرام سره د حکومتی لوې جماعت سره رخصت کړه. دا دلیل د دی خبری دے چې یزید کله هم اهانت د اهل بیت ندے کړے ، بلکه دا ټول د سبائی فرقې غلیظ پروګرام وو چې هغوی پټکښې یوځل بیا کامیاب شول. د دی مسئلے بهترین وضاحت المحدث الکبیر المدقق الجلیل ، محقق العصر ، علامه حبیب الرحمن الاعظمی ﵀ (١) په محققانه مدققانه انداز سره په خپله مشهوره رساله «تبصره بر شهید کربلا و یزید» (٢) کښې کړے دے چې قابلِ مطالعه رساله ده.

---

(١)... د ابو المآثر ، محدث کبیر حضرت مولانا حبیب الرحمن الاعظمی ﵀ شمیره په هغه محدثین او علمآء کښې ده کومو چې علم حدیث خپل خادر او کمبل کرخولے وو ، د علامه اعظمی ﵀ د دین الهی دباره د خدماتُ دائره ډیره وسیع ده ، دے یو مُسلّم محدّث او فقید المثال فقیه بلکه د علمآء هند او د شلمے صدئ د لویو محدثینُ او ناقدینُ نه وو ، د علم دا روښانه ستورے د حضرت مولانا شاه انور شاه کشمیری ﵀ او د علامه شبیر احمد عثمانی ﵀ او د مفتی اعظم حضرت مولانا عزیز الرحمن ﵀ شاګرد خاص او په مشهوره درسګاه د علم دارالعلوم دیوبند کښې د دی حضراتُ نه د علم تنده ماتونکے وو ، دوه ځله صدر المدرسین حضرت مدنی ﵀ او مهتمم قاری طیب صاحب ﵀ د دارالعلوم دیوبند د ده کور ته تلی دی او ده ته ئې د دارالعلوم دیوبند د محدث او د صدر مفتی منصب پیشکش کړے دے خو ده د آب هوا د ناموافق کیدلو په وجه معذرت اوکړو ، اعظمی صاحب نه صرف د علوم دینیه «**تفسیر ، حدیث ، فقه عقائد ، تصوف**» بحرذخار وو بلکه د علوم آلیه «**نحو ، صرف ، ادب ، بلاغت ، سیر و تاریخ ، منطق و فلسفه ، علم الاسرار**» هم امام وو ، په زهد ، تقوی ، صبر ، استقامت ، قناعت ، استغناء کښې د سلف صالحین نمونه وه ، فطری ذهانت فطانت ، طبعی اخذ ، سرعت فهم ، نکته رسی ، قوة حافظه ده لره د علم مجسمه او د ده ذهن لره کتب خانه د علم جوړه کړی وه ، پدی ټولو علومو کښې خو د ده مهارت تامه وو خو د ده خپله محبت او شغف د علم حدیث سره وو او هم پدی وجه علمآء د ده مکمل توثیق کړے دے ، د جامعه ازهر مشهور عالم ډاکټر عبد الحلیم محمود ﵀ د ده په باره کښې فرمائی: په ټوله دنیا کښې د «**محدث أعظم**» لقب مستحق صرف اعظمی صاحب دے ، د مصر یو بل مشهور عالم شیخ محمود محمد شاکر ﵀ فرمائی: «**هو من أعظم علمآء العصر**» بلکه د ده شهرت او علمیت د اهل مسلک واله نه علاوه په نورو مسلکونو کښې هم مسلم دے ، شیخ اعظمی صاحب تقریبا دیرش خلویښت کاله د درس و تدریس خدمت کړے دے چې ډیر قابل او قابل فخر شاګردانو ترینه استفاده کړی ده مثلا: مولانا منظور نعمانی ﵀ ، مولانا محمد محسن بهاری ﵀ استاذ دار العلوم دیوبند ، مولانا عبد الستار معروفی ﵀ شیخ الحدیث دار العلوم ندوة العلمآء وغیره ، دغه شان مشهور شامی عالِم شیخ عبد الفتاح ابوغده ﵀ هم د ده شاګرد وو او په ګرانو مسائلو کښې به ئې ده ته رجوع کوله ، علامه خیر الدین الزرکلی ، شیخ محمد عوامه ، شیخ حسن مشاط ، دکتور بشار عواد وغیره د ده عربی شاګردان دی.

ولادت: په کال ١٩٠١ کښې د هندوستان د صوبه اترپردیش د مشهور ښهر اعظم ګړه په مؤناته بهنجن کلی کښې پیدا شو ، بعض وائی چې دے د خپل نوم سره «**اعظمی**» تخلص هم پدی وجه لیکی چې دے د اعظم ګړه اوسیدونکے وو ، اګر چې بعض نور وائی چې دا تخلص د امام اعظم ابوحنیفه ﵀ د نسبت په وجه دے لیکی ، د ده د والد محترم نامه ده «**مولانا محمد صابر ﵀**» چې دے هم نهایت عابد زاهد متقی انسان او د حکیم الامت حضرت تهانوی ﵀ سره بیعت وو ، د ٣٦ کالو پورې ئې د کلی ماشومانو ته د محلے په جمات کښې **لِوَجْهِ الله** قرآن کریم او دینی تعلیمات ورکړی دی ، د شیخ الحدیث اعظمی ﵀ نشو و نما هم په دغه سعادت خیز ماحول کښې وشوه چې د هغې اثر د ده په ټوله زندګئ باندی سرګند وو ، په کلی کښې د ابتدائی درجاتُ د تکمیل نه پس په کال ١٩١٧ کښې ده په دارالعلوم دیوبند کښې داخله واغسته ، خو د کال په مینځ کښې د آب هوا د نا موافق کیدلو په وجه سره شدید بیمار شو او دغه کال ئې ضائع شو ، او په دویم کال ئې بیا داخله واغسته او د صحاح سته اکثره حصه ئې په دارالعلوم دیوبند کښې او ویله خو د قدرت شان ته ګوره چې د کال په آخره کښې د ربیع الاول په میاشت کښې بیا بیمار شو او خپل کلی اعظم ګړه ته لاړو او باقی حصه د صحاح سته ئې د شیخ الهند ﵀ د شاګرد خاص مولانا کریم بخش سنبهلی ﵀ نه پوره کړه او سند ئې ترینه حاصل کړو. د شیخ اعظمی وفات په ١٧ مارچ ١٩٩٢ کښې په خپل وطن کښې شوے دے.

(٢) رساله «تبصره بر شهید کربلا و یزید» په حقیقت کښې د حضرت مولانا قاری محمد طیب ﵀ مهتمم دار العلوم دیوبند د یوی رسالے رد دے چې د هغې رسالے نامه ده «شهید کربلا اور یزید» چې مهتمم صاحب ﵀ پدی رسالے سره رد د یوے بلے رسالے کړے وو چې هغه رساله مسمی ده په «خلافت معاویه اور یزید» سره چې تصنیف د علامه محمود أحمد عباسی صاحب دے. تفصیل المقام دا دے چې علامه محمود أحمد صاحب رساله «خلافت معاویه اور یزید» ولیکله او شائع شوه ! نو د اهل علم طبقے په مینځ کښې د دی رسالے د شائع کیدو سره

علاوه لا دا وايو چې د لعن طعن دپاره په شريعت کښې څه اصول دي چې د هغې نه علاوه چاته لعن کول جائز ندي. او هغه اصول زمونږه په کتاب «**بدر الظلام على مسند الامام**» کښې تفصيلا بيان شوي دي چې لنډيز ئې دا دے. ۱ـ لعن کول داسې کس ته چې د هغه موت يقيناً بالکفر شوے وي جائز دے لکه: «**ابوجهل عليه اللعنة ، ابو لهب عليه اللعنة**» ۲ـ په ډله باندې لعنت ويل چې د هغوی بد صفت بيان کړے شي هم جائز دے لکه: «**لعنة الله على الكافرين ، على**

يو بے چينه صورتِ حال جوړ شو ، بعض علمآء د دې کتاب تائيد تحسين اوکړو او بعض نورو د ده د موقف سره اختلاف اوکړو ، د ديوبند مکتب فکر سره تعلق لرونکي هم دوه ډلے شو ، چا ئې موافقت او چا ئې مخالفت اوکړو ، په مخالفت کونکو کښې عمده اشخاص «علامه عبد الرشيد نعمانی صاحب ، قاری محمد طيب صاحب مهتمم دار العلوم ديوبند او قاضی اطهر مبارکپوری صاحب مخکښې مخکښې وو ، کله چې د عباسی صاحب رساله شائع شوه ؛ نو سمدس په هغې پسے په کال ۱۹۶۰ کښې د قاری محمد طيب صاحب رساله «**شهيد کربلا اور يزيد**» مظر عام ته راغله چونکه دا رساله د عباسی صاحب د رسالے «**خلافت معاويه اور يزيد**» په رد کښې ليکلے شوې وه چې عباسی صاحب په دغه رساله کښې يزيد لره «**أمير المؤمنين**» جوړ کړے پيش کړے وو ، په دغه بنياد باندې قاری طيب صاحب يزيد لره د «**امثل المؤمنين**» ثابتولو زور لګولے دے او خپل تحقيق ئې د ديوبند مکتب فکر نمائنده تحقيق او نظريه ګرځولې ده بلکه کوشش ئې دا کړے دے چې څوک هم د دې نظريه خلاف وي هغه د اهل السنة والجماعة نه خارج دے يعنې خپل تحقيق لره ئې د عقيدے حيثيت ورکړے دے ، پدې وجه د دې کتاب سره د ديوبند مکتب فکر سره تعلق لرونکي بعض محققين اختلاف اوکړو او د دې تحقيق ترديد ئې اوکړو ، چې يو په هغوی کښې مشهور محقق ، محدث ، ناقد علامه حبيب الرحمن الاعظمی رحمة الله عليه دے ، علامه صاحب خپل قلم د قاری طيب صاحب تحقيق په خلاف پدې خبره راتاؤ کړے دے چې قاری طيب صاحب په خپل کتاب کښې دا کوشش کړے دے چې واقعه د کربلا او فسق يزيد واله نظريه ئې د عقيدے په درجه کښې ګرځولې ده او دا يقين ئې ورکړے دے چې د دې رسالے د تحقيق په خلاف که د چا نظريه او عقيده وی ؛ نو دا د اهل السنة والجماعة د عقيدے نه خلاف دے ، چې حاصل ئې دا دے چې څوک هم واقعه د کربلا لره حادثه فاجعه ګڼړی او د حق او باطل جنګ ئې نه متصور کوی ، يا يزيد لره فاسق فاجر نه ګڼړی ، يا د حسين ﷺ راپاسيدلو ته په خلاف د يزيد باندې خروج عن الامام وائی دا د اهل السنة والجماعة نه خارج دے. علامه اعظمی صاحب په خپله رساله کښې د قاری طيب صاحب د دې رائی ترديد په محققانه او اصولی طريقے سره کړے دے او مختلف مباحث او عنوانات ئې قائم کړی دی چې خلاصه ئې پنځه خبرې دی: ۱ـ حضرت حسين ﷺ قطعًا باغی نه وو. ۲ـ د دې خبرې هيڅ قسم ثبوت نشته چې يزيد د حضرت حسين ﷺ د قتل حکم کړے دے يا پرې راضی شوے دے. ۳ـ يزيد نه مرتد کافر دے او نه فاسق فاجر شرابی دے. ۴ـ يزيد نه من أئمة العلم دے او نه من أئمة التقوى دے بلکه مسلمان او يو عام خليفه وو. ۵ـ د فسق يزيد د عقيدے د سنيت سره هيڅ قسم تعلق نشته نه نفيًا او نه اثباتًا. دا پنځه نکات د رسالے اصل مباحث دی چې په مدلل طريقے سره اعظمی صاحب د قاری طيب صاحب د وقار او عزت او د ده د علم د تقدس خيال ساتلو سره په بهترين تنقيدی اسلوب سره يو خطلے تحرير کړے دے. چونکه قاری محمد طيب صاحب د دغه وخت د لوړے پائی عالم او په ديوبند مکتب فکر کښې يو ځانګړے مقام لرونکے او د دارالعلوم ديوبند بهترين مهتمم ملقب په حکيم الاسلام سره شخصيت وو ، پس مناسب وه چې د ده د رسالے د تسامحاتُ جواب هم داسې شخصيت اوکړی چې هم د دغه درجے او حيثيت واله وی ، هم دغه وجه ده چې د علامه اعظمی صاحب رسالے پوره دغه حق ادا کړے دے.

بنده ناچيز (راقم الحروف) پدې مسئله کښې پخپله د تذبذب شکار وو ؛ ځکه چې د يزيد په باره کښې ما په رسائلُ کښې او سوشل ميډيا باندې دوه قسمه خبرې ليدلې اوريدلے وې چې ځما په خيال باندې طرفين د افراط او تفريط شکار وو ، ځما دا ارزو وه چې د دې مسئلے په تفصيل باندې په معتدل انداز کښې څه پوهه شم ، الله جل شانه دې د محترم مفتی شريف حسين صاحب حفظه الله په علم او عمر کښې برکت واچوی چې په يو مجلس کښې د دې مسئلے متعلق ځما او د هغه مکالمه وشوه او هغه راله د اعظمی صاحب د رسالے د مطالعے مشوره راکړه او بيا ئې دا ذمداری واغسته چې مذکوره رساله به درته څه راوليږم او هم هغه شان ئې اوکړه د رسالے د مطالعے نه پس د زړه نه مفتی صاحب ته دعاکوم «**فجزاه الله تعالى الاجر الجزيل**»

د اعظمی صاحب په رساله باندې تر ډيرے زمانے پورے د چا هم څه تنقيد مخې ته رانغلو حلانکه د ده په زمانه کښې او د هغې نه روسته نابغه علمآء موجود وو دا دليل د دې خبرې دے چې دا موقف د اهل ديوبند واله خوښ وو ، البته په ۲۰۱۸ کښې يوه رساله شائع شوه چې په نوم د «**شهيد کربلا اور کردار يزيد**» باندې د مولانا سيد طاهر حسين ګياوی صاحب ، چې ده د اعظمی صاحب د رسالے علمی محاسبه کړی ده ، خو چې دغه رساله مطالعه کړے شی ؛ نو معلومه به شی چې ګياوی صاحب د جواب خو هډو څه وزن نشته ، خو ورسره دا به هم معلومه شی چې د ګياوی صاحب سره هغه احترام واله الفاظ هم نشته کوم چې د داسې علمآء دپاره استعمالول پکار وی بهر حال څوک چې هم دغه دواړه رسالے مطالعه کړی ؛ نو د دواړو په مينځ کښې بعد المشرقين به نظر راشی ، د علامه اعظمی صاحب رساله د علميت او سنجيدګۍ نه ډکه رساله ده د اول نه تر آخره به چرته په يوه کرخه کښې هم تا ته يو داسې تکے په نظر را نه شی چې د قاری طيب صاحب ذاتی تنقيص وی پکښې يا د هغه د مقام او مرتبے او افکارُ خلاف ئې قلم چلولے وی. په خلاف د ګياوی صاحب د رسالے.

الكذبين ، على الظالمين وغيره» ٣- يو داسې كس چې ژوندے وي خو په قطعي طريقے سره معلومه وي چې د ده خاتمه به بالكفر وي لعن كول ده ته هم جائز دي لكه: «ابليس عليه اللعنة ، دجال عليه اللعنة» د دينه علاوه انفرادًا په يو كس لعن كول جائز ندي كه مسلمان وي او كه كافر وي دا د شريعت اصول دي ، اوس بنا پدې اصولُ باندې يزيد مستحق د لعن گرځول نه صحيح كيږي ، او كه څوك وائي چې «انه كفر حين امر بقتل الحسين» نو اول خو دا خبره ثابته نده چې يزيد امر د قتل كړے دے ، دويم كه ثابته هم شي چې يزيد د قتل حكم كړے دے ؛ نو بيا هم يزيد ته د كفر نسبت نه شي كيدے ؛ ځكه يزيد دغه حكم پدې وجه ندے كړے چې گني حسين رضي الله عنه مسلمان دے يا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ رشته دار دے پدې وجه ئې قتل كول پكار دي ، بلكه د د نيوي عداوت په وجه وو چې د هغې د وجه نه يزيد مرتكب د كبيره گرځي نه چې كافر.

اَلْعَشَرَةُ الْمُبَشَّرَةُ

﴿وَنَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِلْعَشَرِ الَّذِيْنَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ﴾ حَيْثُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَبُوْبَكْرٍ فِي الْجَنَّةِ وَعُمَرُ فِي الْجَنَّةِ وَعُثْمَانُ فِي الْجَنَّةِ وَعَلِيٌّ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْحَةُ فِي الْجَنَّةِ وَ زُبَيْرُ فِي الْجَنَّةِ وَ عَبْدُ الرَّحْمٰنِ بْنُ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَ سَعْدُ بْنُ اَبِيْ وَقَّاصٍ فِي الْجَنَّةِ وَ سَعِيْدُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَ اَبُوْ عُبَيْدَةَ بْنُ الْجَرَّاحِ فِي الْجَنَّةِ ، وَكَذَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ لِفَاطِمَةَ وَالْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ لِمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ الصَّحِيْحِ اَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةُ نِسَاءِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَ اَنَّ الْحَسَنَ وَ الْحُسَيْنَ سَيِّدَا شَبَابِ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ لَا يُذْكَرُوْنَ اِلَّا بِخَيْرٍ وَيُرْجٰى لَهُمْ اَكْثَرُ مِمَّا يُرْجٰى لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَ النَّارِ لِاَحَدٍ بِعَيْنِهٖ بَلْ نَشْهَدُ بِاَنَّ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَهْلِ الْجَنَّةِ وَ الْكَافِرِيْنَ مِنْ اَهْلِ النَّارِ. ترجمه: او گواهي كوو مونږه د جنتي كيدلو د هغه لس كسانو چې زيرے وركړے وو هغوی ته نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ د جنت ، ځنكه چې او ويل ده : ابوبكر به په جنت كښې وي ، او عمر به په جنت كښې وي ، او عثمان به په جنت كښې وي ، او علي به په جنت كښې وي ، او طلحه به په جنت كښې وي ، او زبير به په جنت كښې وي ، او عبد الرحمن بن عوف به په جنت كښې وي ، او سعد بن ابي وقاص به په جنت كښې وي ، او سعيد بن زيد به په جنت كښې وي ، او ابو عبيدة بن الجراح به په جنت كښې وي ، او دغه شان مونږه گواهي كوو د جنتي كيدلو د فاطمه او د حسن او حسين دپاره ؛ ځكه چې په صحيح حديث كښې وارد شوي دي: چې بيشكه فاطمه سرداره د خزو د جنت ده ، او حسن حسين دواړه سرداران د ځوانانو د جنت دي ، او عام صحابه كرام به نه شي ذكر كولے مگر په خير سره ، او اميد به ساتلے شي د دوی دپاره ډير هغه چې اميد ساتلے شي د نورو مؤمنانو دپاره ، او گواهي نه شو وركولے مونږه د جنت يا د وُور د يو كس دپاره په معين طريقے سره ، بلكه گواهي كوو مونږه پدې چې مؤمنان اهلُ الجنة دي او كفّار اهل د جهنم دي.

تشريح: ماتن رحمه الله عليه د بعض صحابه كرامُ متعلق دا عقيده ذكر كوي چې د كومو كسانو دپاره رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ د جنت پيشن گوئي كړی ده هغه حقه ده او زمونږه پرې ايمان دے ، بيا دغه صحابه كرام ډير دي خو لس كسان هغه دي چې په يو ځل هغوی ته د جنتي كيدلو زيرے وركړے شوے وو چې هغوی ته «عشره مبشره» وائي ، د دينه علاوه نور هم په كثرت تعداد كښې صحابه شته چې په جزوي طريقے سره هغوی ته د جنت زيرے ميلاؤ شوے دے لكه: خديجة

الکبری، فاطمة الظهری، حسن، حسین، بلال، سلمان فارسی، سعد بن معاذ رضی الله عنهم وغیرهم، چې په احادیث صحیحه کښې د دوی تذکره موجود ده، بیا شارح رحمة الله علیه فرمائی: چې د عامو صحابه کرامُ دپاره به د ثواب او اجر ډیر امید لرلے شي په نسبت د عامو مؤمنانُ باندی، البته د عامو انسانو دپاره مونږه د خپل ځانه د جنتي کیدلو یا د جهنمي کیدلو شهادت نه شو ورکولے بلکه داسې به وایو چې مؤمنان جنتیان او کافر جهنمیان دی یعنی په وصف ئې حکم لګولے شو خو په اشخاصُ باندې نه شو؛ ځکه چې جنتي کیدل او جهنمي کیدل د بندیانو د الله تعالی په علم کښې دی.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ

﴿وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَ الْحَضَرِ﴾ لِأَنَّهُ وَ إِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لٰكِنَّهُ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ، وَسُئِلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ اَبِيْ طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ثَلٰثَةُ اَيَّامٍ وَّ لَيَالِيْهَا لِلْمُسَافِرِ وَ يَوْمًا وَّ لَيْلَةً لِلْمُقِيْمِ، وَرَوٰى اَبُوْبَكْرٍ رضي الله عنه عَنْ رَسُوْلِ اللهِ اَنَّهُ قَالَ: رُخِّصَ لِلْمُسَافِرِ ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ وَلَيَالِيْهِنَّ وَ لِلْمُقِيْمِ يَوْمًا وَّ لَيْلَةً اِذَا تَطَهَّرَ فَلَبِسَ خُفَّيْهِ اَنْ يَّمْسَحَ عَلَيْهِمَا، وَ قَالَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ اَدْرَكْتُ سَبْعِيْنَ نَفَرًا مِّنَ الصَّحَابَةِ يَرَوْنَ الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَلِهٰذَا قَالَ اَبُوْحَنِيْفَةَ: مَا قُلْتُ بِالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ حَتّٰى جَاءَنِيْ فِيْهِ مِثْلُ ضَوْءِ النَّهَارِ، وَ قَالَ الْكَرْخِيُّ: اَخَافُ الْكُفْرَ عَلٰى مَنْ لَّا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ لِاَنَّ الْاٰثَارَ الَّتِيْ جَاءَتْ فِيْهِ فِيْ حَيِّزِ التَّوَاتُرِ، وَ بِالْجُمْلَةِ مَنْ لَا يَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَهُوَ مِنْ اَهْلِ الْبِدْعَةِ حَتّٰى سُئِلَ اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ عَنِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ فَقَالَ اَنْ تُحِبَّ الشَّيْخَيْنِ وَلَا تَطْعَنَ فِي الْخَتَنَيْنِ وَتَمْسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ. ترجمه: او عقیده لرو مونږه د مسح په موزو باندی په سفر او حضر کښې؛ ځکه چې دا اګر چې زیادت دے په کتاب الله باندی لیکن دا زیادت په خبر مشهور سره دے، او تپوس اوکړے شو د علی رضي الله عنه نه په باره د مسح د موزو کښې پس او ویل ده: کرځولی ده رسول علیه السلام موده د مسح د مسافر دپاره دری ورځې او دری شپې او د مقیم دپاره یوه روځ او یوه شپه، او روایت کړے دے ابوبکر رضي الله عنه د نبی علیه السلام نه چې بیشکه ده ویلی دی: رخصت ورکړے شوے دے د مسافر دپاره دری ورځې او دری شپې او د مقیم دپاره یوه ورځ او شپه کله چې دے پاکی حاصله کړی پس موزی واغوندی دا چې په مسح به کوی پدی باندی، او ویلی حسن بصری رحمة الله علیه: موندلی دی ما اویا کسه صحابه کرام چې عقیده د مسح علی الخفین ئې لرله، او هم پدی وجه ویلی دی امام ابوحنیفة رحمة الله علیه: ما وینا د مسح علی الخفین نه کوله تر دی چې راغله ماته د دی په باره کښې "دلائل" په شان د رنړا د ورځې، او ویلی دی امام کرخی رحمة الله علیه: څه یره کوم د کفر په هغه چا چې عقیده د مسح په موزو نه لری؛ ځکه چې هغه احادیث چې د دی په باره کښې راغلی دی په درجه د تواتر کښې دی، او حاصل دا شو چې څوک هم عقیده د جواز د مسح په موزو نه لری؛ نو دا د بدعتیانو نه دے، تردی چې تپوس اوشو د انس المالک نه د اهل السنة والجماعة په باره کښې پس او ویل هغه: چې دا چې ته محبت لری د شیخینُ سره، او طعن نه کوی په دوه زومانو د رسول علیه السلام کښې، او دا چې مسح کوی په موزو باندی.

تشریح: ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې **"مسئلة المسح علی الخفین"** ده، په مسح علی الخفین کښې په دوه ځایه کښې اختلاف دے ماتن رحمة الله علیه هغې دواړو ته

اشاره کړې ده ، اول اختلاف د اهل السنة والجماعة او روافض دے چې اهل السنة والجماعة د مسح على الخفين قائل دي او روافض دا ناجائز ګڼړي بلکه د دوى په نيز باندى مسح على الرجلين ده ، د ماتن رحمة الله عليه اصل مقصود په ذکر د دى مسئلے سره رد دے په روافض باندى. دويم اختلاف د اهل السنة والجماعة په خپل مينځ کښې دے هغه دا چې بعض مواليک د مسح على الخفين په حضر کښې ندى قائل بلکه مسح على الخفين صرف په سفر کښې جائز ده او د هغى دپاره څه خاص موده نشته ، او د نورو ائمؤ په نيز باندى په حضر سفر دواړو کښې مسح على الخفين تر خاص مودے پورى جائز ده. ماتن رحمة الله عليه چې او ويل «**فى السفر والحضر**» پدى عبارت سره ئى په مواليک هم رد اوکړو ، د دى دواړو مسئلو پوره تفصيل په کتب د فقه کښې تفصيلا بيان شوے دے ، او زمونږه کتاب «**بدر الظلام على مسند الامام**» کښې پوره وضاحت د دے موجود دے.

قوله: لانه و ان كان: غرض د شارح رحمة الله عليه پدى عبارت سره دفع د اعتراض ده ، چې په کتاب الله کښې خو د غسل الرجلين حکم دے الله تعالى په آية الوضوء کښې فرمائي: ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾ ﴿المائدة:٦﴾ او تاسو قول د مسح على الخفين کوئ دا خو زيادت په کتاب الله باندى راغے په خبر سره او دا ناجائز ده. **جواب:** زيادت په کتاب الله باندى يقينا چې راغلے دے خو دا په خبر واحد سره نه بلکه په خبر مشهور سره دے «بلکه بعض خلقو د تواتر دعوى کړې ده اګر چې عين متواتر ويل ورته صحيح نه دى بلکه قريب الى المتواتر دى» او دا قسم زيادت په کتاب الله باندى بالاتفاق جائز دے. بيا شارح رحمة الله عليه اولًا د دغه اخبار مشهوره نه بطور نمونه دوه ذکر کوى چې اول روايت د على رضي الله عنه دے او دا ئى په اول سر کښې ذکر کړو ردًا على الروافض چې تاسو د على رضي الله عنه د تقدس او امامت قائل خلق ئى او د هغه خبره هم پدى باره کښې نه منئ ، او ثانيًا د شهرت د دے اخبارُ دپاره قرائن ذکر کوى چې اقوال د ائمه کرامُ دى.

بَيَانُ حُكْمِ نَبِيْذِ التَّمْرِ

﴿**وَلَا نُحَرِّمُ نَبِيْذَ التَّمْرِ**﴾ **وَ هُوَ اَنْ يُّنْبَذَ تَمْرٌ اَوْ زَبِيْبٌ فِى الْمَاءِ فَيُجْعَلَ فِىْ اِنَاءٍ مِنَ الْخَزَفِ فَيَحْدُثُ فِيْهِ لَذْعٌ كَمَا فِى الْفُقَّاعِ كَاَنَّهُ نُهِىَ عَنْ ذٰلِكَ فِىْ بَدْءِ الْاِسْلَامِ لَمَّا كَانَ الْجِرَارُ اَوَانِى الْخُمُوْرِ ثُمَّ نُسِخَ فَعَدَمُ تَحْرِيْمِهِ مِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِّلرَّوَافِضِ وَ هٰذَا بِخِلَافِ مَا اِذَا اشْتَدَّ فَصَارَ مُسْكِرًا فَاِنَّ الْقَوْلَ بِحُرْمَةِ قَلِيْلِهِ وَ كَثِيْرِهِ مِمَّا ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِنْ اَهْلِ السُّنَّةِ.** **ترجمه:** او حرام نه ګڼړو مونږه نبيذ التمر ، او دا ديته وائى چې اوغورزولے شى کجورى يا وسکى په اوبو کښې پس وګرځولے شى دا په يو لوښى د خاورى «کودنرى» کښې پس پيدا شى پديکښې تيزى لکه د وريشو په شرابُ کښې ، ګويه کښې په ابتدا د اسلام کښې د دينه منع راغلى وه کله چې وو منګوټى لوښى د شرابُ بيا نسخ راغله د دينه ، پس عدم حرمت د دى د قواعدُ د اهل السنة نه دے خلاف ثابت دے شيعه ګانو لره ، او دا په خلاف د هغه صورت چې کله نبيذ سخت «تينګ» شى او وګرځى نشه ورکونکى ؛ ځکه چې وينا د حرمت د لک او ډير د دى قسم نبيذُ هغه دے چې تک کړے دے ديته ډيرو د اهل السنة نه.

تَشْرِيْح: ماتن رحمۃ اللہ علیہ: بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دا مسئله هم په حقیقت کښې فقهي مسئله ده خو چونکه مخالفین پدی مسئله کښې هم فرقه بدعیه شیعه ګان دی پدی مناسبت سره مصنف رحمۃ اللہ علیہ د دی بیان په عقائدُ کښې کوی.

قوله: و هو ان ینبذ: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ د نبیذ تعریف کول دی چې نبیذ دیته وائی چې وچې کجوری یا وسکے «وچ انګور ، کشمش» په اوبو کښې واچولے شی او بیا د خاوری په هغه لوخی کښې چې په وُور پوخ شوے وی واچولے شی څه لګه موده کیخودے شی او تیزی پکښې پیدا شی چې د استعمال سره په انسان کښې سرور چست چابکی او مستی غوندی پیدا کړی ، د اهل السنة والجماعة په نیز باندی د دی استعمال په قصد د تقوّی باندی جائز دے نه په قصد د تَلَهّی او مستئ باندی. خلاف ثابت دے روافضُ لره. په ابتدا د اسلام کښې چې کله حرمت د شرابُ راغے نو د هغی سره د شرابُ د استعمال لوخی چې «نقیر ، دبآء ، حنتم ، مزفت» وو د هغی د استعمال نه هم منع راغله ، چونکه د شرابُ او نبیذ د استعمال لوخی یو قسم وو پدغه بنیاد پکښې نبیذ هم ممنوع شو ، خو کله چې د دغه لوخو د استعمال اجازت میلاؤ شو ؛ نو د نبیذُ اجازت هم میلاؤ شو. تفصیل د دی مسئلے سره د بیان الاختلاف او سره د اقسامُ د شراب نه زمونږه په کتاب «بذر الظلام علی مسند الامام» کښې ملاحظه کړئ.

قوله: و هذا بخلاف ما: چونکه نبیذ دوه قسمه دی ، یو قسم هغه نبیذ دی چې بره د هغی بیان وشو ، دویم قسم هغه دی چې لګ ډیر تیم پری واړولے شی او دغه نبیذ سخت او تینګ شی او پوره نشه آور شی ، دغه قسم نبیذ د اهل السنة والجماعة په نیز باندی هم حرام دی ؛ ځکه د دی مثال د هغه شرابُ شی کوم چې د وردشو وغیره نه جوړ شی.

بَيَانُ اَنَّ الْوَلِيَّ لَا يَبْلُغُ دَرَجَةَ الْاَنْبِيَاءِ

﴿وَلَا يَبْلُغُ وَلِيٌّ دَرَجَةَ الْاَنْبِيَاءِ﴾ لِاَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعْصُوْمُوْنَ مَامُوْنُوْنَ عَنْ خَوْفِ الْخَاتِمَةِ مُكَرَّمُوْنَ بِالْوَحْيِ وَ مُشَاهَدَةِ الْمَلَكِ مَامُوْرُوْنَ بِتَبْلِيْغِ الْاَحْكَامِ وَ اِرْشَادِ الْاَنَامِ بَعْدَ الْاِتِّصَافِ بِكَمَالَاتِ الْاَوْلِيَاءِ فَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْكِرَامِيَةِ مِنْ جَوَازِ كَوْنِ الْوَلِيِّ اَفْضَلَ مِنَ النَّبِيِّ كُفْرٌ وَ ضَلَالٌ ، نَعَمْ قَدْ يَقَعُ تَرَدُّدٌ فِيْ اَنَّ مَرْتَبَةَ النُّبُوَّةِ اَفْضَلُ اَمْ مَرْتَبَةُ الْوِلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ بِاَنَّ النَّبِيَّ مُتَّصِفٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَاَنَّهُ اَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِيْ لَيْسَ بِنَبِيٍّ. **ترجمه:** او نه شی رسیدلے یو ولی درجے د انبیاء ته ؛ ځکه چې انبیآء کرام معصوم او مأمون دی د یری د خاتمی نه عزت ورکړے شوے دے په وحی او په لیدلو د فرشتے سره ، مامور دی په تبلیغ د احکامُ او خودنه کولو باندی مخلوقاتُ ته پس د متصف کیدلو د دوینه په کمالات د اولیآء باندی ، پس هغه چې نقل شوی دی د بعض کرامیه نه د جواز د کیدلو د ولی افضل د نبی نه کفر او ضلالت دے ، آو: کله واقع کیږی تردد په دی خبره کښې چې «په نبی کښې» مرتبه د نبوت افضله ده که د ولایت ؟ پس د یقین نه پدی خبره باندی چې نبی متصف په دوارو مرتبو دے او دا چې نبی افضل دے د هغه ولی نه چې نبی نه وی.

تشریح: ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله عقیده حقه ذکر کوی چې مقصود پدی سره رد کول دی په کرامیه او بعض صوفیه باندی ، هغه دا چې هیڅ یو ولی څومره چې هم په ولایت او ریاضت کرامت عبادت کښې دے کمال ته ورسیږی خو درجے د انبیاء ته نه شی رسیدلے ، بلکه په طریقے د ترقئ سره داسی وایو چې د انبیاء نه علاوه که د ټولے دنیا د اولیاء ، صوفیاء ، ابدال ، شیوخ ، علماء ، فضلاء عبادات ، ریاضات ، کمالات راجمع کړے شی ؛ نو د یو پیغمبر مرتبے ته نه شی رسیدلے پاتی لا ډیر انبیاء.

قوله: لان الانبیاء: غرض د شارح رحمة الله علیه دلیل ذکر کول دی د مدعی مذکوره دپاره. تقریبا پنځه قرائن او دلائل ذکر کوی د دی دعوی دپاره هغه دا دی: ۱۔ انبیاء معصوم دی او اولیاء داسی ندی. ۲۔ انبیاء د سوء خاتمه نه محفوظ دی په خلاف د ولی ؛ ځکه کیدے شی چې د ده خاتمه خرابه شی لکه د برصیصا عابد واقعه د دی شاهد ده (۱). ۳۔ د انبیاء کرام اعزاز دا دے چې دوی ته وحی شوی

(۱)... واقعه د برصیصا عابد د واقعاتُ د بنی اسرائیل هغو نه ده چې علماء وائی چې دا د قبیلے د «لا تصدق و لا تکلب» نه ده ، البته علماء د تفسیر نقل کړی ده لکه علامه قرطبی رحمة الله علیه په روایت د ابن عباس رضی الله عنهما نقل کوی: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِی قَوْلِهِ تَعَالَى: كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ: كَانَ رَاهِبٌ فِي الْفَتْرَةِ يُقَالُ لَهُ: بِرْصِيصَا ، قَدْ تَعَبَّدَ فِي صَوْمَعَتِهِ سَبْعِينَ سَنَةً ، لَمْ يَعْصِ اللهَ فِيهَا طَرْفَةَ عَيْنٍ ، حَتَّى أَعْيَا إِبْلِيسَ ، فَجَمَعَ إِبْلِيسُ مَرَدَةَ الشَّيَاطِينِ فَقَالَ: أَلَا أَجِدُ مِنْكُمْ مَنْ يَكْفِينِي أَمْرَ بِرْصِيصَا ؟ فَقَالَ الْأَبْيَضُ ، وَهُوَ صَاحِبُ الْأَنْبِيَاءِ ، وَهُوَ الَّذِي قَصَدَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي صُورَةِ جِبْرِيلَ لِيُوَسْوِسَ إِلَيْهِ عَلَى وَجْهِ الْوَحْيِ فَجَاءَ جِبْرِيلُ فَدَخَلَ بَيْنَهُمَا ، ثُمَّ دَفَعَهُ بِيَدِهِ حَتَّى وَقَعَ بِأَقْصَى الْهِنْدِ فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ. [التكوير: ٢٠] فَقَالَ: أَنَا أَكْفِيكَهُ ، فَانْطَلَقَ فَتَزَيَّا بِزِيِّ الرُّهْبَانِ ، وَحَلَقَ وَسَطَ رَأْسِهِ حَتَّى أَتَى صَوْمَعَةَ بِرْصِيصَا فَنَادَاهُ فَلَمْ يُجِبْهُ ، وَكَانَ لَا يَنْفَتِلُ مِنْ صَلَاتِهِ إِلَّا فِي كُلِّ عَشَرَةِ أَيَّامٍ يَوْمًا ، وَلَا يُفْطِرُ إِلَّا فِي كُلِّ عَشَرَةِ أَيَّامٍ ، وكان يواصل العشرة الْأَيَّامَ وَالْعِشْرِينَ وَالْأَكْثَرَ ، فَلَمَّا رَأَى الْأَبْيَضُ أَنَّهُ لَا يُجِيبُهُ أَقْبَلَ عَلَى الْعِبَادَةِ فِي أَصْلِ صَوْمَعَتِهِ ، فَلَمَّا انْفَتَلَ بِرْصِيصَا مِنْ صَلَاتِهِ ، رَأَى الْأَبْيَضَ قَائِمًا يُصَلِّي فِي هَيْئَةٍ حَسَنَةٍ مِنْ هَيْئَةِ الرُّهْبَانِ ، فَنَدِمَ حِينَ لَمْ يُجِبْهُ ، فَقَالَ: مَا حَاجَتُكَ ؟ فَقَالَ: أَنْ أَكُونَ مَعَكَ فَأَتَأَدَّبَ بِأَدَبِكَ ، وَأَقْتَبِسَ مِنْ عَمَلِكَ ، وَنَجْتَمِعَ عَلَى الْعِبَادَةِ ، فَقَالَ: إِنِّي فِي شُغْلٍ عَنْكَ ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ ، وَأَقْبَلَ الْأَبْيَضُ أَيْضًا عَلَى الصَّلَاةِ ، فَلَمَّا رَأَى بِرْصِيصَا شِدَّةَ اجْتِهَادِهِ وَعِبَادَتِهِ قَالَ لَهُ: مَا حَاجَتُكَ؟ فَقَالَ: أَنْ تَأْذَنَ لِي فَأَرْتَفِعَ إِلَيْكَ. فَأَذِنَ لَهُ فَأَقَامَ الْأَبْيَضُ مَعَهُ حَوْلًا لَا يُفْطِرُ إِلَّا فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا يَوْمًا وَاحِدًا ، وَلَا يَنْفَتِلُ مِنْ صَلَاتِهِ إِلَّا فِي كُلِّ أَرْبَعِينَ يَوْمًا ، وَرُبَّمَا مَدَّ إِلَى الثَّمَانِينَ ، فَلَمَّا رَأَى بِرْصِيصَا اجْتِهَادَهُ تَقَاصَرَتْ إِلَيْهِ نَفْسُهُ. ثُمَّ قَالَ الْأَبْيَضُ: عِنْدِي دَعَوَاتٌ يَشْفِي اللهُ بِهَا السَّقِيمَ وَالْمُبْتَلَى وَالْمَجْنُونَ ، فَعَلَّمَهُ إِيَّاهَا. ثُمَّ جَاءَ إِلَى إِبْلِيسَ فَقَالَ: قَدْ وَاللهِ أَهْلَكْتُ الرَّجُلَ. ثُمَّ تَعَرَّضَ لِرَجُلٍ فَخَنَقَهُ ، ثُمَّ قَالَ لِأَهْلِهِ- وَقَدْ تَصَوَّرَ فِي صُورَةِ الْآدَمِيِّينَ-: إِنَّ بِصَاحِبِكُمْ جُنُونًا أَفَأُطِبُّهُ ؟ قَالُوا نَعَمْ. فَقَالَ: لَا أَقْوَى عَلَى جِنِّيَّتِهِ وَلَكِنِ اذْهَبُوا بِهِ إِلَى بِرْصِيصَا ، فَإِنَّ عِنْدَهُ اسْمَ اللهِ الْأَعْظَمَ الَّذِي إِذَا سُئِلَ بِهِ أَعْطَى ، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ أَجَابَ ، فَجَاءُوهُ فَدَعَا بِتِلْكَ الدَّعَوَاتِ ، فَذَهَبَ عَنْهُ الشَّيْطَانُ. ثُمَّ جَعَلَ الْأَبْيَضُ يَفْعَلُ بِالنَّاسِ ذَلِكَ وَيُرْشِدُهُمْ إِلَى بِرْصِيصَا فَيُعَافَوْنَ. فَانْطَلَقَ إِلَى جَارِيَةٍ مِنْ بَنَاتِ الْمُلُوكِ بَيْنَ ثَلَاثَةِ إِخْوَةٍ ، وَكَانَ أَبُوهُمْ مَلِكًا فَمَاتَ وَاسْتَخْلَفَ أَخَاهُ ، وَكَانَ عَمُّهَا مَلِكًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ فَعَذَّبَهَا وَخَنَقَهَا. ثُمَّ جَاءَ إِلَيْهِمْ فِي صُورَةِ رَجُلٍ مُتَطَبِّبٍ لِيُعَالِجَهَا فَقَالَ: إِنَّ شَيْطَانَهَا مَارِدٌ لَا يُطَاقُ ، وَلَكِنِ اذْهَبُوا بِهَا إِلَى بِرْصِيصَا فَدَعُوهَا عِنْدَهُ ، فَإِذَا جَاءَ شَيْطَانُهَا دَعَا لَهَا فَبَرِئَتْ ، فَقَالُوا: لَا يُجِيبُنَا إِلَى هَذَا ، قَالَ: فَابْنُوا صَوْمَعَةً فِي جَانِبِ صَوْمَعَتِهِ ثُمَّ ضَعُوهَا فِيهَا ، وَقُولُوا: هِيَ أَمَانَةٌ عِنْدَكَ فَاحْتَسِبْ فِيهَا. فَسَأَلُوهُ ذَلِكَ فَأَبَى ، فَبَنَوْا صَوْمَعَةً وَوَضَعُوا فِيهَا الْجَارِيَةَ ، فَلَمَّا انْفَتَلَ مِنْ صَلَاتِهِ عَايَنَ الْجَارِيَةَ وَمَا بِهَا مِنَ الْجَمَالِ فَأُسْقِطَ فِي يَدِهِ ، فَجَاءَهَا الشَّيْطَانُ فَخَنَقَهَا فَانْفَتَلَ مِنْ صَلَاتِهِ وَدَعَا لَهَا فَذَهَبَ عَنْهَا الشَّيْطَانُ ، ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ فَجَاءَهَا الشَّيْطَانُ فَخَنَقَهَا. وَكَانَ يَكْشِفُ عَنْهَا وَيَتَعَرَّضُ بِهَا لِبِرْصِيصَا ، ثُمَّ جَاءَهُ الشَّيْطَانُ فَقَالَ: وَيْحَكَ! وَاقِعْهَا ، فَمَا تَجِدُ مِثْلَهَا ثُمَّ تَتُوبُ بَعْدَ ذَلِكَ. فَلَمْ يَزَلْ بِهِ حَتَّى وَاقَعَهَا فَحَمَلَتْ وَظَهَرَ حَمْلُهَا. فَقَالَ لَهُ الشَّيْطَانُ: وَيْحَكَ! قَدِ افْتَضَحْتَ. فَهَلْ لَكَ أَنْ تَقْتُلَهَا ثُمَّ تَتُوبَ فَلَا تَفْتَضِحَ ، فَإِنْ جَاءُوكَ وَسَأَلُوكَ فَقُلْ جَاءَهَا شَيْطَانُهَا فَذَهَبَ بِهَا. فَقَتَلَهَا بِرْصِيصَا وَدَفَنَهَا لَيْلًا ، فَأَخَذَ الشَّيْطَانُ طَرَفَ ثَوْبِهَا حَتَّى بَقِيَ خَارِجًا مِنَ التُّرَابِ ، وَرَجَعَ بِرْصِيصَا إِلَى صَلَاتِهِ. ثُمَّ جَاءَ الشَّيْطَانُ إِلَى إِخْوَتِهَا فِي الْمَنَامِ فَقَالَ: إِنَّ بِرْصِيصَا فَعَلَ بِأُخْتِكُمْ كَذَا وَكَذَا ، وَقَتَلَهَا وَدَفَنَهَا فِي جَبَلِ كَذَا وَكَذَا ، فَاسْتَعْظَمُوا ذَلِكَ وَقَالُوا لِبِرْصِيصَا: مَا فَعَلَتْ أُخْتُنَا ؟ فَقَالَ: ذَهَبَ بِهَا شَيْطَانُهَا ، فَصَدَّقُوهُ وَانْصَرَفُوا. ثُمَّ جَاءَهُمُ الشَّيْطَانُ فِي الْمَنَامِ وَقَالَ: إِنَّهَا مَدْفُونَةٌ فِي مَوْضِعِ كَذَا وَكَذَا ، وَإِنَّ طَرَفَ رِدَائِهَا خَارِجٌ مِنَ التُّرَابِ ، فَانْطَلَقُوا فَوَجَدُوهَا ، فَهَدَمُوا صَوْمَعَتَهُ وَأَنْزَلُوهُ وَخَنَقُوهُ ، وَحَمَلُوهُ إِلَى الْمَلِكِ فَأَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ فَأَمَرَ بِقَتْلِهِ. فَلَمَّا صُلِبَ قَالَ الشَّيْطَانُ: أَتَعْرِفُنِي؟ قَالَ لَا وَاللهِ قَالَ: أَنَا صَاحِبُكَ الَّذِي عَلَّمْتُكَ الدَّعَوَاتِ ، أَمَا اتَّقَيْتَ اللهَ أَمَا اسْتَحْيَيْتَ وَأَنْتَ أَعْبَدُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ثُمَّ لَمْ يَكْفِكَ صَنِيعُكَ حَتَّى فَضَحْتَ نَفْسَكَ ، وَأَقْرَرْتَ عَلَيْهَا وَفَضَحْتَ أَشْبَاهَكَ مِنَ النَّاسِ فَإِنْ مِتَّ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ لَمْ يُفْلِحْ أَحَدٌ مِنْ نُظَرَائِكَ بَعْدَكَ. فَقَالَ: كَيْفَ أَصْنَعُ ؟ قَالَ: تُطِيعُنِي فِي خَصْلَةٍ وَاحِدَةٍ وَأُنْجِيكَ مِنْهُمْ وَآخُذُ بِأَعْيُنِهِمْ. قَالَ: وَمَا ذَاكَ ؟ قَالَ تَسْجُدُ لِي سَجْدَةً وَاحِدَةً ، فَقَالَ: أَنَا أَفْعَلُ ، فَسَجَدَ لَهُ مِنْ دُونِ اللهِ فَقَالَ: يَا بِرْصِيصَا ، هَذَا أَرَدْتُ مِنْكَ ، كَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِكَ أَنْ كَفَرْتَ بربك ، إنى برئ مِنْكَ ، إِنِّي أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ. ﴿تفسير القرطبي: ١٨/ ٣٧﴾

ده او د فرشتے لیدل ئی کړی دی ، په خلاف د اولیآء هغوی ته دا اعزاز ندے حاصل. ٤۔ انبیآء کرام براه راست مامور بتبلیغ الاحکام او مخلوق خدا ته لاره خودونکی دی په خلاف د اولیآء ؛ ځکه چې دوی براه راست مامور بتبلیغ الاحکام ندی. ٥۔ د اولیآء چې څومره خه اوصاف او کمالات دی په هغې باندی انبیآء کرام موصوف دی په خلاف د اولیآء ؛ ځکه دوی په کمالات د انبیآء ندی موصوف.

قوله: فما نقل عن بعض الكرامية: شارح رحمه الله رد کول وی په مخالفین د دعوی مذکوره باندی چې کرامیه دی ، د دوی عقیده دا ده چې ولی د نبی نه افضل کیدے شی او دلیل ور لره دا وائی: چې نبی علم او معرفت حاصلوی په واسطه د فرشتے سره په خلاف د ولی د ولی ؛ ځکه ولی معرفت او علم حاصلوی مباشرةً د هغه ځائی نه چې فرشتے ئی ترینه حاصلوی ، شارح رحمه الله فرمائی: چې د دوی دا وینا کفر او ضلالت دے ؛ ځکه چې دا نصوص قرآنیه نه خلاف ده الله تعالی فرمائی: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ﴾ [التوبة: ١٠٠] او مخکښې کیدونکی اولنی خلق د مهاجرین او انصارُ نه. چې مراد د دینه صحابه کرام دی او په هغوی کښې لوی ولی ابوبکر رضی الله عنه او بیا عمر رضی الله عنه عثمان رضی الله عنه او علی رضی الله عنه دی بالترتیب ، او یقینا چې رسول کریم ددوینه په زرګاؤ چنده بهتر دے لهذا دا عقیده سراسر کفر او ضلالت دے. او پدی زمره کښې بعض هغه صوفیه هم دی چې د هغوی دا عقیده ده چې بعض اولیآء او پیران ، ملنګان د انبیآء نه افضل او غوره کیدے شی پدی شان چې الله تعالی د یو نبی دعاء او درخواست قبول نکړی او د پیر ، ولی او ملنګ دعآء او درخواست قبول کړی لکه: بعض کتابونو د موسی علیه السلام او د یو ملنګ او بے اولاد خزی قصه نقل کړی ده چې بعض خطبآء ئی په ممبر باندی هم بیانوی چې بالکل منګړت او بے سنده قصه ده (١).

---

(١)۔ نقل کفر کفر نباشد: هغه قصه دا ده چې موسی علیه السلام یوه ورځ کوه طور ته روان وو د الله تعالی راز له په لاره کښې ور سره یوه زنانه میلاو شوه چې مسلسل ئی ژړل ، موسی علیه السلام ترینه د ژړا د سبب تپوس اوکړو چې ولی ژاړے ؟ هغې ورته او ویل چې زه بے اولاده یم او خزی راته د شنډی پیغور راکوی ته د الله تعالی نه تپوس اوکړه چې زما په قسمت کښې اولاد شته کنه چې زه د هغې مطابق خپل نیت جوړ کړم ، موسی علیه السلام لاړو د هم کلام کیدو نه پس ئی د الله تعالی د دغه خزی په باره کښې تپوس اوکړو ، الله تعالی ورته جواب ورکړو چې دغے ته او وایه خان مه ګړوه ستا په قسمت کښې هیڅ قسم اولاد نشته ، کله چې موسی علیه السلام په واپسۍ کښې خزی له دا جواب راوړو ؛ نو هغه خه په ژړا شوه خو خه ئی کړی وے ، بس خان له ئی تسلی ورکړه او د غم زندګی ئی تیروله ، یوه ورځ داسې وشوه چې یو فقیر ملنګ سړے د خیر غوښتو دپاره د دی زنانه په دروازه کښې اواز اوکړو چې ماله خیر خیرات راکړئ خه وږے یم ، خزی په جلتۍ سره خه روټۍ را واغستے او ملنګ له ئی ورکړی ، هغه ورته دا دعاء اوکړه چې الله تعالی دی تاله اولاد درکړی ، خزی ورته او ویل: چې اولاد زما په قسمت کښې نشته خه بله دعاء اوکړه ، ملنګ ورته او ویل چې ما دعآء اوکړه او ته ئې ګوره. واقعی چې د خزی حمل جوړ شو او خه وخت پس ئی بچی پیدا شو ، خه موده پس موسی علیه السلام بیا په دغه لاره تیردلو خه ګوری چې د هغې زنانه اولاد د هغې سره تاوېږی ، موسی علیه السلام د الله تعالی نه د دی راز تپوس اوکړو چې یا الله تعالی تا خو ماته د دی زنانه په باره کښې داسې وینا کړی وه دا خه راز دے ؟ الله تعالی موسی علیه السلام ته او ویل: چې ستا د سوال جواب به اوشی خو ته اول دا پلیټ او جوړکړ واخله او ماله دا د انسان د غوښی نه ډک راوړه ، موسی علیه السلام پلیټ او چاړه واغستل او د یو کلی په طرف روان شو ، د خلقو نه ئی مطالبه شروع کړه خو چا هم رسره د بدن د غوښے په ورکولو اتفاق ونکړو ، موسی علیه السلام د خفګان په عالم کښې مخکښې روان دے چې یو ملنګ ورله مخی ته راغے او د موسی علیه السلام په مخ ئی د خفګان اثار ولیدل تپوس ترینه اوکړو چې ولی خفه ئی ؟ موسی علیه السلام ورته او ویل: الله تعالی رانه د انسان د بدن غوښه غوښتلی ده او خوک هم ورکولو ته تیار ندے ، ملنګ د موسی علیه السلام نه چاړه واغسته او د بدن د مختلفو حصو نه ئی غوښه پریکړه او پلیټ ئی موسی علیه السلام ته ډک کړو ، موسی علیه السلام خوشحاله د الله تعالی دربار ته لاړو او د انسانی غوښے ډک پلیټ ئی ورته پیش کړو ، الله تعالی سره علمه تپوس اوکړو چې دا چرته وه ؟ موسی علیه السلام د ملنګ حواله ورکړه ، الله تعالی موسی علیه السلام ته او فرمایل: چې اے موسی ! ولی ته انسان نه وی چې د خپل بدن نه دی غوښه کټ کړی وے ؟ تا لره کلی ته د تلو خه ضرورت وو ؟ او بیا په کلی چا هم د تن نه غوښه نه جدا کوله علاوه د دغه ملنګ نه ، دا هغه ملنګ دے کوم چې دغه خزی ته د اولاد دعاء کړی ده ، چې کس ماله د خپل تن غوښی بغیر د تردد نه راکوی ؛ نو خه به د هغه د دعآء په وجه خپل تقدیر نه بدلوم خه؟ د دی واقعی مجبور دا شو چې ملنګ د موسی علیه السلام نه غوره شو. «معاذ الله»

قوله: نعم قد يقع: شارح رحمة الله عليه يوه مسئله اختلافيه ذكر كوي پدي خبره كښې خو اتفاق دے چې هر نبي ته مرتبه د ولايت او نبوت دوارو يقينا چې حاصله ده ، خو اختلاف پديكښې دے چې په نبي كښې پدي دواړه مرتبو كښې كومه مرتبه افضله ده ؟ بعض صوفيه حضرات وائي: مرتبه د ولايت غوره ده ؛ ځكه چې ولايت هغه تعلقه ده د الله تعالى سره چې د مخلوق نه پكښې بنده كټ وي ، او نبوت سفارت د عبد دے بين الله تعالى و بين عباده ، دويم دا چې ولايت كمال باطني دے او نبوت كمال ظاهري دے او كمال باطني اولى دے د كمال ظاهري نه. ليكن بعض نور وائي: چې مرتبه د نبوت افضله ده ؛ ځكه چې په نبوت كښې تكميل د غير وي ، او په ولايت كښې تكميل د نفس وي او تكميل د غير پس د تكميل د نفس نه وي. دويم دا چې په مرتبه د ولايت كښې نبي شريك دے خو په مرتبه د نبوت كښې د نبي سره څوك شريك نه وي. **والله اعلم.**

بَيَانُ الرَّدِّ عَلٰى بَعْضِ الْإِبَاحِيِّيْنَ

﴿وَلَا يَصِلُ الْعَبْدُ﴾ مَا دَامَ عَاقِلًا بَالِغًا ﴿إِلٰى حَيْثُ يَسْقُطُ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ﴾ لِعُمُوْمِ الْخِطَابَاتِ الْوَارِدَةِ فِي التَّكَالِيْفِ وَ إِجْمَاعِ الْمُجْتَهِدِيْنَ عَلٰى ذٰلِكَ ، وَ ذَهَبَ بَعْضُ الْإِبَاحِيِّيْنَ إِلٰى أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمَحَبَّةِ وَصَفَاءَ قَلْبِهِ وَاخْتَارَ الْإِيْمَانَ عَلَى الْكُفْرِ مِنْ غَيْرِ نِفَاقٍ سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يُدْخِلُهُ اللهُ النَّارَ بِارْتِكَابِ الْكَبَائِرِ وَبَعْضُهُمْ إِلٰى أَنَّهُ تَسْقُطُ عَنْهُ الْعِبَادَاتُ الظَّاهِرَةُ وَتَكُوْنُ عِبَادَتُهُ التَّفَكُّرُ وَهٰذَا كُفْرٌ وَضَلَالٌ فَإِنَّ أَكْمَلَ النَّاسِ فِي الْمَحَبَّةِ وَ الْإِيْمَانِ هُمُ الْأَنْبِيَاءُ خُصُوْصًا حَبِيْبُ اللهِ تَعَالٰى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَنَّ التَّكَالِيْفَ فِيْ حَقِّهِمْ أَتَمُّ وَ أَكْمَلُ ، وَ أَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَحَبَّ اللهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ فَمَعْنَاهُ أَنَّهُ عَصَمَهُ مِنَ الذُّنُوْبِ فَلَمْ يَلْحَقْهُ ضَرَرُهَا. **ترجمه:** او نه رسيږي بنده تر څو چې وي دا عاقل بالغ داسي حد ته چې ساقط شي د ده نه امر او نهي ؛ د وجه د عموم د خطاباتُ هغه نه چې وارد شوي دي ، او د وجه د اجماع د مجتهدينُ نه پدي باندي ، او تګ كړے بعض اباحيينُ ديته چې كله بنده ورسيږي انتهائي محبت او صفائي د زړه ته ، او غوره كړي ايمان لره په كفر باندي بغير د څه منافقت نه ؛ نو ساقط شي د ده نه امر او نهي ، او نه داخلوي ده لره الله تعالى ؤور ته په كولو د لويو ګناهونو باندي ، او بعضُ تګ كړے دے ديته چې ساقطيږي د ده نه عبادات ظاهره او كيږي عبادت د ده سوچ فكر ، او دا كفر او ګمراهي ده ؛ ځكه چې ډير پوره د خلقو نه په محبت او ايمان كښې انبيآء كرام دي خاص طور محبوب د الله تعالى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، سره د دينه چې تكاليف په حق د دوي كښې ډير تام او كامل دي ، او هر چې دا وينا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ده: چې كله الله تعالى د يو بنده سره محبت اوكړي ؛ نو ضرر نه رسوي ده ته ګناه ؛ نو معنى د دې حديث دا ده چې بيشكه الله تعالى ساتي ده لره د ګناهونو نه پس د هغې په وجه نه پيوست كيږي د ده سره ضرر د ګناه.

تَشْرِيْحْ: قوله: و لا يبلغ العبد: غرض د ماتن رحمة الله عليه د يوي ګمراه فرقے رد كول دي چې هغوى ته اباحيين وائي ، دا هغه خلق دي چې بعض محرمات دوى مباح ګڼري ، او هم پدي وجه ورته اباحيين وائي. د دوي عقيده دا ده چې كله بنده انتهائي محبت او صفائي د زړه ته ورسيږي ايمان لره ترجيح په كفر وركړي من غير نفاقٍ ؛ نو د ده نه امر نهي ساقط شي ، يعنى ضروري نده چې دے په اوامرُ باندي عامل او د نواهي نه ځان وساتي ، پس كه مونځ نه كوي يا روژه نه نيسي يا بل

عبادت نه کوی خیر دے ، بل طرف ته که شراب چرس استعمالوی ، د غیر محارمُ سره ناسته کوی خلوت ورسره کوی ؛ نو هم خیر دے. او بعض نور اباحیین وائی: چې عبادات ظاهریه ترینه ساقط شی او د ده عبادت مراقبه او تفکر وکرځی فقط ، دا ډله په برصغیر کښې په **«ذکریه»** فرقے سره مشهوره ده. دوه قسمه دلیل پیش کوی **«عقلی ، نقلی»** دلیل عقلی ئې خو دا دے چې شریعت لا ره ده او د لا رې ضرورت هغه چاته وی چې مقصود ته نه وی رسیدلے او چې کله مقصود ته رسیدل وشی نو که لا ره هیره کړے شی څه ضرر نه رسوی. دویم دا چې طریقت ځانله شئ دے او شریعت ځانله شئ دے ، طریقت تعلق د باطن سره ساتی او شریعت تعلق د ظاهر سره ساتی. دلیل نقلی ئې دا قول د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ دے: **فَإِذَا أَحَبَّ اللهُ عَبْدًا لَمْ يَضُرَّهُ ذَنْبٌ وَذَنْبٌ لَا يَضُرُّ كَذَنْبٍ لَمْ يُعْمَلْ** ﴿حلية الأولياء: ٤/ ٣١٨﴾

جواب: ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدی قسمه گمراه خلقو باندی پدی متن کښې رد اوکړو. چې بنده تر څو عاقل بالغ وی ؛ نو تر مرګه پورې به د الله تعالی د اوامرُ او نواهی مکلف به وی.

قوله: لعموم الخطابات: شارح رحمۃ اللہ علیہ دوه دلائل ذکر کوی ، اول دلیل دا دے چې په نصوصُ کښې څومره خطابات راغلی دی که د کولو سره ئې تعلق دے او که د نه کولو سره هغه عام دی څه مستثنیات پکښې نشته چې د چا محبت فلان درجے ته ورسیدو یا ئې زړه صفا شو ؛ نو عبادت دی نه کوی او ګناهونه دی کوی.

قوله: فان اكمل الناس: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب دے د دلائلُ د دغه خلقو نه. د دلیل عقلی نه جواب دے چې په مقصود باندی عمل کول بغیر د شریعت نه ممکن ندی لکه چې مقصود ته رسیدل بغیر د شریعت نه ممکن ندی حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ د دی خلقو په باره کښې فرمائی: **«صَدَقُوْا لَقَدْ وَصَلُوْا وَ لٰكِنْ اِلٰى اَيْنَ ؟ اِلَى النَّارِ»** او دا هم صحیح نده چې شریعت جدا او طریقت جدا شئ دے بلکه طریقت عین شریعت دے ، امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرمائی: **فمن قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان** ﴿إحياء علوم الدين: ١/ ١٠٠﴾ او پدی خبرو سره ځان د شریعت نه ازاد ګڼړل صریح کفر او الحاد دے ، اوګوره انبیاءٓ کرام او خصوصا رسول کریم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اکمل د انسانانو دی په محبت د الله تعالی کښې او په صفائی د زړه کښې خو بیا هم تر مرګه د احکام شرعیه مکلف دی په هیڅ مقام کښې ورته رخصت ندے میلاؤ شوے ، الله تعالی رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ ته فرمائی: **{وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْنُ}** ﴿الحجر: ٩٩﴾

او د دلیل نقلی نه جواب شارح رحمۃ اللہ علیہ پدی عبارت سره کوی: **«و أما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا أحب»** حاصل ئې دا دے چې دا حدیث په ظاهر باندی ندے حمل چې ستاسو مدعی ترینه ثابته شی بلکه د دی معنی دا ده چې کله الله تعالی یو بنده لره محبوب جوړ کړی ؛ نو د ګناه نه ئې بیا ساتی حفاظت ئې کوی پس د ګناه ضرر ورته نه رسیږی بیا.

بَيَانُ عَقِيدَةِ اَنَّ النُّصُوصَ تُحْمَلُ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا

﴿وَالنُّصُوْصُ﴾ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ ﴿عَلٰى ظَوَاهِرِهَا﴾ مَا لَمْ يَصْرِفْ عَنْهَا دَلِيْلٌ قَطْعِيٌّ كَمَا فِى الْاٰيَاتِ الَّتِىْ تُشْعِرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجِهَةِ وَ الْجِسْمِيَّةِ وَ نَحْوُ ذٰلِكَ ، لَايُقَالُ هٰذِهِ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوْصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِاَنَّا نَقُوْلُ الْمُرَادُ بِالنَّصِّ هٰهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَ الْمُفَسَّرَ وَ الْمُحْكَمَ بَلْ مَا يَعُمُّ اَقْسَامَ النَّظْمِ عَلٰى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ ﴿وَالْعُدُوْلُ عَنْهَا﴾ اَىْ عَنِ الظَّوَاهِرِ ﴿اِلٰى مَعَانٍ يَدَّعِيْهَا اَهْلُ الْبَاطِنِ﴾ وَهُمُ الْمَلَاحِدَةُ وَسُمُّوا الْبَاطِنِيَّةَ لِاِدِّعَائِهِمْ اَنَّ النُّصُوْصَ لَيْسَتْ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنِيَّةٌ لَا يَعْرِفُهَا اِلَّا الْمُعَلِّمُ ، وَقَصْدُهُمْ بِذٰلِكَ نَفْىُ الشَّرِيْعَةِ بِالْكُلِّيَّةِ ﴿اِلْحَادٌ﴾ اَىْ مَيْلٌ وَعُدُوْلٌ عَنِ الْاِسْلَامِ وَاتِّصَالٌ وَ اِلْتِصَاقٌ بِكُفْرٍ لِكَوْنِهٖ تَكْذِيْبًا لِلنَّبِىِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْمَا عُلِمَ مَجِيْئُهٗ بِهٖ بِالضَّرُوْرَةِ ، وَ اَمَّا مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ اَنَّ النُّصُوْصَ مَصْرُوْفَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا وَ مَعَ ذٰلِكَ فِيْهَا اِشَارَاتٌ خَفِيَّةٌ اِلٰى دَقَائِقَ تَنْكَشِفُ عَلٰى اَرْبَابِ السُّلُوْكِ يُمْكِنُ التَّطْبِيْقُ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الظَّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ فَهُوَ مِنْ كَمَالِ الْاِيْمَانِ وَمَحْضِ الْعِرْفَانِ. ترجمه: او نصوص د كتاب او سنت نه به حملولے شى په خپلو ظاهرو معنو باندى تر څو چې اړول نه وى كړى د دينه دليل قطعى لكه په هغه آياتونو كښې چې خبردارے وركوى د ظاهر په اعتبار سره د جهت او جسميت او د دى غوندى ، نه شى ويلے په اعتراض كښې چې دا «اياتونه» خو د نصوصُ د قبيلے نه ندى بلكه د متشابهاتُ د قبيلے نه دى ؟ ځكه مونږه وايو په جواب كښې مراد د نصوصُ نه دلته كښې ندى هغه چې مقابل دى د ظاهر او مفسر او محكم بلكه هغه چې عام دى اقسامُ د لفظ ته لكه څنګه چې متعارف ده ، او عدول كول د دينه يعنى د ظواهرُ نه هغه معانى ته چې دعوى ئى كوى اهل باطن چې هغوى ملاحده دى او نوم وركولے شى دويته باطنيه د وجه د عوى د دوينه د دى چې نصوص ندى حمل په ظاهر باندى بلكه د دى دپاره باطنى معانى دى چې نه پيژنى هغى لره مګر معلّم ، او مقصد د دوى په دى سره نفى د شريعت ده بالكليه ، «الحاد دے» يعنى ميلان او اوړيدل دى د اسلام نه ، او اتصال او پيوسته كيدل دى د كفر سره ؛ ځكه چې دا تكذيب د نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ دے په هغه څه كښې چې معلوم دے راتګ د نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ په هغى باندى په ضرورى طريقے سره. او هر چې هغه چې تګ كړے دے هغى ته بعض محققين چې نصوص محمول دى په ظاهرى معنو باندى او د دى سره پديكښې پټى اشارى دى داسى دقائقُ ته چې منكشف كيږى په ارباب السلوك باندى چې ممكن دے تطبيق په مينځ د دى او مينځ د ظاهرى مرادى معنو كښې ؛ نو دا د كمال ايمان او صرف عرفان خبره ده.

تَشْرِيْح: قوله: و النصوص تحمل: ماتن رحمة الله عليه پدى عبارت سره يوه بله عقيده حقه ذكر كوى ، هغه دا چې نصوص په ظاهر باندى حملولے شى ، مقصود پدى عقيدے ذكر كولو سره رد دے په بعض ملحدين باندى چې هغوى ته «باطنيه» وائى. د دوى عقيده دا ده چې نصوص په ظاهر باندى ندى حمل بلكه پديكښې خفيه معانى دى چې مُعَلِّمْ پرى پوهيږى بل څوک نه ، ماتن رحمة الله عليه د دى خلقو ترديد كوى چې د دى خلقو دا عقيده او مذهب كفر او الحاد دے ، او د اهل السنة والجماعه مسلک دا دے چې نصوص به په ظاهر حملولے شى تر څو چې دليل قطعى نه وى قائم شوے په خلاف د دى باندى لكه په هغه نصوص كښې چې ظاهر معنى ئى واخلے ؛ نو د الله تعالى به جهت او جسميت وغيره ثابت شى ؛ نو هلته به خامخا څه تاويل كوو.

قوله: لا يقال هذا ليست: شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره يو اعتراض كوی چونكه د اصول فقه په اصطلاح كښې هغه معنی اغستل چې سوق د كلام د هغې دپاره شوے وی ديته نص وائی او دا دويم قسم دے د هغه اقسام د لفظ چې په اعتبار د ظهور د معنی سره دی ؛ ځكه باعتبار ظهور المعنی لفظ څلور قسمه «ظاهر ، نص ، مفسر ، محكم» او د دی په مقابل كښې باعتبار الخفی هم د لفظ څلور اقسام دی «خفی ، مشكل ، مجمل ، متشابه» د «لا يقال» واله د اعتراض منشأ هم د نص معنی اصطلاحی اغستل دی.

قوله: لانا نقول: د جواب حاصل دا دے چې تيک ده چې نص په اصطلاح د اصول فقه كښې په دغه معنی سره راځی ، ليكن زمونږه دغه اصطلاحی معنی نده مراد بلكه د نص عامه معنی مراد ده ، او نص په اعتبار د عام معنی سره هر دليل سمعی ته وائی برابره خبره ده كه د كتاب الله نه وی كه د سنت رسول او اجماع نه وی ، او عام د دينه كه ظهور المعنی د اقسامُ نه وی او كه خفا د اقسام نه وی ، او هم دغه منشأ د جواب ده چې د نص عامه معنی مراد ده.

قوله: و أما ماذهب اليه: غرض د شارح رحمة الله عليه پدی عبارت سره دفع د اعتراض ده ، چې تاسو وائی نصوص به په ظاهر حملولے شی او د دينه عدول الحاد دے ، حلانكه بعض علماء خو وائی چې په بعض نصوص كښې لطائف او دقيق اشارات شته ؟ **جواب:** آو د بعض محققين مذهب دا دے چې نصوص به بچپله معنی ظاهری حملولے شی ، خو د دی سره په دغه نصوص كښې څه داسی لطائفُ ته اشاره وی چې خاوندان د چال چلن په هغې باندی پوهيږی او هغوی ته منكشف كيږی خو د ظاهری مرادی معنو سره د دغه لطائف هيڅ قسم منافات نه وی بلكه د هغې سره ئی تطبيق ممكن وی او ظاهری معنو تائيد وی ، په تفاسيرُ كښې د دی ډير امثله دی چې دغه توجيهاتُ ته شيوخ د درس قرآن په موقع باندی اشاره كوی.

بَيَانُ نَوَاقِضِ الْإِيْمَانِ

﴿وَرَدُّ النُّصُوْصِ﴾ بِاَنْ يُّنْكِرَ الْاَحْكَامَ الَّتِيْ دَلَّتْ عَلَيْهَا النُّصُوْصُ الْقَطْعِيَّةُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كَحَشْرِ الْاَجْسَادِ مَثَلًا ﴿كُفْرٌ﴾ لِكَوْنِهٖ تَكْذِيْبًا صَرِيْحًا لله تَعَالٰى وَرَسُوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَنْ قَذَفَ عَائِشَةَ بِالزِّنَا كَفَرَ. ﴿وَاسْتِحْلَالُ الْمَعْصِيَةِ﴾ صَغِيْرَةً كَانَتْ اَوْ كَبِيْرَةً ﴿كُفْرٌ﴾ اِذَا ثَبَتَ كَوْنُهَا مَعْصِيَةً بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ وَ قَدْ عُلِمَ ذٰلِكَ مِمَّا سَبَقَ. ﴿وَ الْاِسْتِهَانَةُ بِهَا كُفْرٌ وَالْاِسْتِهْزَاءُ عَلَى الشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ﴾ لِاَنَّ ذٰلِكَ مِنْ اَمَارَاتِ التَّكْذِيْبِ، وَعَلٰى هٰذِهِ الْاُصُوْلِ يَتَفَرَّعُ مَا ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى مِنْ اَنَّهٗ اِذَا اعْتَقَدَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَاِنْ كَانَتْ حُرْمَتُهٗ لِعَيْنِهٖ وَقَدْ ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ قَطْعِيٍّ يَكْفُرُ وَ اِلَّا فَلَا بِاَنْ يَّكُوْنَ حُرْمَتُهٗ لِغَيْرِهٖ اَوْ ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ ، وَبَعْضُهُمْ لَمْ يُفَرِّقْ بَيْنَ الْحَرَامِ لِعَيْنِهٖ وَلِغَيْرِهٖ فَقَالَ مَنِ اسْتَحَلَّ حَرَامًا وَ قَدْ عُلِمَ فِيْ دِيْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَحْرِيْمُهٗ كَنِكَاحِ ذَوِي الْمَحَارِمِ اَوْ شُرْبِ الْخَمْرِ اَوْ اَكْلِ الْمَيْتَةِ اَوِ الدَّمِ اَوِ الْخِنْزِيْرِ مِنْ غَيْرِ ضَرُوْرَةٍ فَكَافِرٌ وَفِعْلُ هٰذِهِ الْاَشْيَاءِ بِدُوْنِ الْاِسْتِحْلَالِ فِسْقٌ وَ مَنِ اسْتَحَلَّ شُرْبَ النَّبِيْذِ اِلٰى اَنْ يُّسْكِرَ كَفَرَ ، وَ اَمَّا لَوْ قَالَ لِحَرَامٍ هٰذَا حَلَالٌ لِتَرْوِيْجِ السِّلْعَةِ اَوْ بِحُكْمِ الْجَهْلِ لَا

يَكْفُرُ ، وَلَوْ تَمَنّٰى اَنْ لَا يَكُوْنَ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْ لَا يَكُوْنَ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرْضًا لِمَا يَشُقُّ عَلَيْهِ لَا يَكْفُرُ ، بِخِلَافِ مَا اِذَا تَمَنّٰى اَنْ لَا يَحْرُمَ الزِّنَا وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ فَاِنَّهٗ يَكْفُرُ لِاَنَّ حُرْمَةَ هٰذِهٖ ثَابِتَةٌ فِيْ جَمِيْعِ الْاَدْيَانِ مُوَافِقَةٌ لِلْحِكْمَةِ وَ مَنْ اَرَادَ الْخُرُوْجَ عَنِ الْحِكْمَةِ فَقَدْ اَرَادَ اَنْ يَحْكُمَ اللّٰهُ تَعَالٰى بِمَا لَيْسَ بِحِكْمَةٍ وَ هٰذَا جَهْلٌ مِّنْهُ بِرَبِّهٖ تَعَالٰى ، وَذَكَرَ الْاِمَامُ السَّرْخَسِيُّ فِيْ كِتَابِ الْحَيْضِ اَنَّهٗ لَوِ اسْتَحَلَّ وَطْيَ اِمْرَاَتِهِ الْحَائِضِ يَكْفُرُ وَفِي النَّوَادِرِ عَنْ مُحَمَّدٍ اَنَّهٗ لَا يَكْفُرُ هُوَ الصَّحِيْحُ ، وَ فِي اسْتِحْلَالِ اللِّوَاطَةِ بِاِمْرَاَتِهِ الْحَائِضِ عَلَى الْاَصَحِّ ، وَ مَنْ وَصَفَ اللّٰهَ تَعَالٰى بِمَا لَا يَلِيْقُ بِهٖ اَوْ سَخِرَ بِاسْمٍ مِنْ اَسْمَائِهٖ اَوْ بِاَمْرٍ مِنْ اَوَامِرِهٖ اَوْ اَنْكَرَ وَعْدَهٗ اَوْ وَعِيْدَهٗ يَكْفُرُ وَكَذَا لَوْ تَمَنّٰى اَنْ لَّا يَكُوْنَ نَبِيٌّ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ عَلٰى قَصْدِ اِسْتِخْفَافٍ اَوْ عَدَاوَةٍ وَكَذَا لَوْ ضَحِكَ عَلٰى وَجْهِ الرِّضَاءِ فِيْمَنْ تَكَلَّمَ بِالْكُفْرِ وَ كَذَا لَوْ جَلَسَ عَلٰى مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ وَحَوْلَهٗ جَمَاعَةٌ يَسْاَلُوْنَهٗ مَسَائِلَ وَيَضْحَكُوْنَهٗ وَيَضْرِبُوْنَهٗ بِالْوَسَائِدِ يَكْفُرُوْنَ جَمِيْعًا ، وَكَذَا لَوْ اَمَرَ رَجُلًا اَنْ يَكْفُرَ بِاللّٰهِ اَوْ عَزَمَ عَلٰى اَنْ يَاْمُرَهٗ بِكُفْرِهٖ وَكَذَا لَوْ اَفْتٰى لِاِمْرَاَةٍ بِالْكُفْرِ لِتَبِيْنَ مِنْ زَوْجِهَا وَكَذَا لَوْ قَالَ عِنْدَ شُرْبِ الْخَمْرِ اَوِ الزِّنَا بِسْمِ اللّٰهِ وَكَذَا اِذَا صَلّٰى بِغَيْرِ الْقِبْلَةِ اَوْ بِغَيْرِ طَهَارَةٍ مُتَعَمِّدًا يَكْفُرُ وَاِنْ وَافَقَ ذٰلِكَ الْقِبْلَةَ ، وَ كَذَا لَوْ اَطْلَقَ كَلِمَةَ الْكُفْرِ اِسْتِخْفَافًا لَا اِعْتِقَادًا اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْفُرُوْعِ.

ترجمه: او رد كول د نصوصُ پدى طريقے سره چې انكار اوكړى د احكامُ د دينه هغه چې دلالت پرى كوى نصوص قطعيه د كتاب الله او سنت نه لكه «انكار» د حشر د اجسادُ نه ، كفر دے ؛ ځكه چې دا صريح تكذيب دے د الله تعالى او د رسول د هغے ، پس چا چې تهمت ولګولو په عائشه رَضِيَ اللهُ عَنْهَا باندى د زنا ؛ نو كفر ئې اوكړو ، او حلال ګڼړل د ګناه كه صغيره وى كه كبيره وى كفر دے ، كله چې ثابت وى كيدل د دى ګناه په دليل قطعى سره ، او دا خبره معلومه شوى ده د ماسبقه نه ، او معمولى ګڼړل د ګناه كفر دے او توق كول په شريعت پورى كفر دے ؛ ځكه دا د علاماتُ د تكذيب نه دى ، او هم پدى اصولُ باندى تفريع كيږى هغه چې په فتاوو كښې ذكر شوى دى ، دا چې يو كس حرام په عقيده كښې حلال وګڼړى ؛ نو پس كه وو حرمت د دغه څيز لعينه په داسى حال كښې چې په دليل قطعى سره ثابت وى ؛ نو كافر كيږى او كه داسى نه وه پس نه كافر كيږى پدى شان چې وى حرمت د دى لغيره ، يا ثابت وى حرمت د دى په دليل ظنى سره ، او بعض علمآء فرق ندے كړے په مينځ د حرام لعينه او لغيره كښې ، پس وائى: چا چې حلال وګڼړل حرام لره په داسى حال كښې چې معلوم شوى وى په دين د نبى عَلَيْهِ السَّلَامُ كښې حرمت د هغى لكه نكاح كول دمحارمُ سره يا څكل د شرابُ يا خوراک د مردارے يا وينے يا د خنزير بغير د ضرورت نه پس كافر كيږى ، او كول د دى اشيآء بغير د حلال ګڼړلو نه ګناه ده ، او چا چې حلال وګڼړل څكل د نبيذُ تر دى حده چې نشه وركړى كافر كيږى ، او هر چې دا چې يو كس او ويل د حرامُ په باره كښې چې دا حلال دى دپاره د رائج كولو د سودا يا په حكم د جهالت سره پس نه كافر كيږى ، او كه چرته ارزو اوكړه يو كس چې كاش چې نه وے حرام شراب ، يا نه وے روژه د رمضان فرض ؛ نو نه په ګرانيدلے په ده باندى ؛ نو نه كافر كيږى ، په خلاف د دى چې يو كس ارزو اوكړى چې كه نه وے حرام زنا او قتل د نفس په ناحقه باندى پس كافر كيږى دا كس ؛ ځكه چې حرمت د دى ثابت دے په ټولو اديانُ كښې ، موافق دے د حكمت الهى سره ، او چا چې اراده د وتلو اوكړه د حكمت نه پس ده اراده اوكړه د دى چې فيصله اوكړى الله تعالى د ده په باره كښې هغه چې حكمت نه وى ، او دا جهالت د ده دى په حق د خپل رب كښې ، او ذكر كړى دى امام سرخسى رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ په كتاب الحيض كښې دا چې كه يو كس حلاله وګڼړله وطى د حائضے خزى خپلې پس كافر كيږى ، او په نوادرُ كښې دى د امام محمد رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ نه چې نه كافر كيږى او دا صحيح ده ، او په حلال ګڼړلو كښې عمل د قوم لوط لره دخپلے خزى سره نه كافر كيږى بنا په اصح قول باندى ، او چا چې صفت بيان كړو د الله تعالى هغه چې لا يق نه وو د هغه سره يا ئې توق اوكړى په نوم د نومونو د هغې پسى يا په امر داوامرُ د هغې پسى يا ئې انكار اوكړو د وعد وعيد د هغې نه كافر كيږى. دغه شان كه يو كس ارزو اوكړه دا چې كه نه وے يو نبى د انبيآء نه په قصد د سپكاوى او دشمنئ سره ، دغه شان كه چرته وى خندل په طريقے د رضا سره په داسى كس پسى چې هغه كلمه د كفر او ويله ، دغه شان كه چرته كيناستو يو كس به لوړ ځائے باندى او چاپيره د ده نه يو

جماعت وو چې تېروسونه د مسائلو ئې ترينه كول او خندل ئې پورې او ويښتو ئې په بالختونو باندې كافر كيږي دا تول، دغه شان كه يو كس حكم اوكړو يو سړي ته چې كفر اوكړې په الله تعالى باندې يا ئې پوخ قصد اوكړو د دې چې حكم به كوم ده ته به كفر باندې، دغه شان يو كس فتوى وركړه د كفر د يو خزې په باره كښې د دې دپاره چې جدا شي د خاوند خپل نه، او دغه شان كه يوس كس او ويل د شراب د څكلو په وخت كښې يا د زنا كولو په وخت كښې"بسم الله" او دغه شان كه يو كس مونځ اوكړو د قصده د قبلې نه بل طرف ته، يا د قصده بغير د طهارت نه كافر كيږي اگر چې برابر شي قبلې ته، دغه شان كه يو كس او ويله كلمه د كفر د استخفاف په طور "يعني معمولي ئې وګڼړله" نه د اعتقاد په طور د دينه علاوه نور داسې فروع او جزئيات.

تَشْرِيْحْ: قوله: ورد النصوص: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره د ايمان نواقض ذكر كوي. يعني كله چې يو سړے مؤمن شو؛ نو څه بعض داسې خبرې دي چې كه هغه د ده نه صادر شوې؛ نو دے پرې د ده ايمان ختميږي. لكه چې څوک اودس اوكړي؛ نو څه بعض داسې كارونه دي چې د هغې نه په ځان ساتي او كه ترينه صادر شوې؛ نو د ده اودس به ماتيږي، په هغې كښې اول دا دے چې چا رد د حكم منصوصې اوكړو يعني د يو حكم شرعي نه چا انكار اوكړو بس دے كافر شو، خو دا په هغه صورت كښې دغه حكم شرعي د كتاب الله او سنت متواتره مشهوره د رسول عَلَيْهِ السَّلَامُ نه ثابت په داسې طريقې سره چې د تاويل پكښې څه احتمال نه وي مثلا: چاد شرابُ، سود، قتل النفس بغير حق د حرمت نه انكار اوكړو، يا ئې د حشر الاجساد نه انكار اوكړو.

قوله: لكونه تكذيبا: غرض د شارح رحمۃ اللہ علیہ دليل ذكر كول دي د دعوى مذكوره دپاره، او ردًا على الروافض تفريع كوي پدې عبارت سره چې **«فمن قذف عائشة بالزنا كفر»** وجه دا ده چې د ام المؤمنين عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا د برائت او عفت او صفائي په باره كښې د قران كريم د سورة نور متعدد آياتونه نازل شوي دي او په هغې كښې په صريح الفاظ سره آخرى مهر دا لګيدلے دے: {أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ} ﴿النور: ٢٦﴾ چې پديكښې د تاويل هيڅ قسم احتمال نشته.

قوله: و استحلال المعصية: ماتن رحمۃ اللہ علیہ خو دويم د نواقض الايمان نه ذكر كوي او شارح رحمۃ اللہ علیہ ئې تشريح كوي.

قوله: و الاستهانة بها كفر و الاستهزاء بالشريعة كفر: دريم او څلورم د نواقض الايمان نه ذكر كوي چې يوه ګناه معمولي ګنړل كفر دے، لكه بعض خلق داسې كوي چې ګناه كوي او كه ورته او وائي چې دا خو ګناه ده؛ نو دے وائي: مره پديكښې دومره څه نشته دا د كفر خبره ده، دغه شان استهزاء په شريعت پورې هم كفر دے؛ ځكه دا علامه د تكذيب ده او د دې سره كفر لازم دے.

قوله: و على هذه الاصول يتفرع: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدې عبارت سره هغه جزئيات ذكر كوي كوم چې په فتاوو كښې دي چې د دغه جزئيات دپاره اصول هم دا دي كوم چې په متن كښې ذكر شو. ممكنه ده چې په هغه وخت كښې دا واقعات پيښ شوي وي او چا د دې مسائلو په باره كښې د علماء نه استفتاء كړې وي او علماء د هغې جواب بنا په دغه اصول باندې وركړے وي شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغې نه كافي جزئيات ذكر كوي چې د ترجمه نه واضح دي.

﴿وَالْيَأْسُ مِنَ اللهِ تَعَالىٰ كُفْرٌ﴾ لِأَنَّهُ لَايَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُوْنَ. ﴿وَالْاَ مْنُ مِنَ اللهِ تَعَالىٰ كُفْرٌ﴾ لِاَنَّهُ لَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُوْنَ، فَاِنْ قِيْلَ الْجَزْمُ بِاَنَّ الْعَاصِيَ يَكُوْنُ فِى النَّارِ يَأْسٌ مِنَ اللهِ وَ بِاَنَّ الْمطِيْعَ يَكُوْنُ فِى الْجَنَّةِ اَمْنٌ مِنَ اللهِ تَعَالىٰ فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ الْمُعْتَزِلِيُّ كَافِرًا مُطِيْعًا كَانَ اَوْ عَاصِيًا لِاَنَّهُ اِمَّا اٰمِنٌ اَوْ اٰئِسٌ، وَ مِنْ قَوَاعِدِ اَهْلِ السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ اَنْ لَايُكَفَّرَ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ ؟ قُلْنَا هٰذَا لَيْسَ بِيَأْسٍ وَلَا اَمْنٍ لِاَنَّهُ عَلىٰ تَقْدِيْرِ الْعِصْيَانِ لَا يَيْأَسُ اَنْ يُوَفِّقَهُ اللهُ تَعَالىٰ لِلتَّوْبَةِ وَ الْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعَلىٰ تَقْدِيْرِ الطَّاعَةِ لَا يَأْمَنُ مِنْ اَنْ يَخْذُلَهُ اللهُ تَعَالىٰ فَيَكْتَسِبَ الْمَعَاصِيَ، وَ بِهٰذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ عَمَّا قِيْلَ اِنَّ الْمُعْتَزِلِيَّ اِذَا ارْتَكَبَ كَبِيْرَةً لَزِمَ اَنْ يَّصِيْرَ كَافِرًا لِيَأْسِهِ مِنْ رَحْمَةِ اللهِ وَلِاعْتِقَادِهِ اَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَذٰلِكَ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ اِعْتِقَادَ اِسْتِحْقَاقِهِ النَّارَ يَسْتَلْزِمُ الْيَأْسَ وَاَنَّ اِعْتِقَادَ عَدَمِ اِيْمَانِهِ الْمُفَسَّرِ بِمَجْمُوْعِ التَّصْدِيْقِ وَ الْاِقْرَارِ وَالْاَعْمَالِ بِنَاءً عَلىٰ اِنْتِفَاءِ الْاَعْمَالِ يُوْجِبُ الْكُفْرَ، هٰذَا، وَ الْجَمْعُ بَيْنَ قَوْلِهِمْ لَا يُكَفَّرُ اَحَدٌ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ وَقَوْلِهِمْ يُكَفَّرُ مَنْ قَالَ بِخَلْقِ الْقُرْاٰنِ وَاسْتِحَالَةِ الرُّؤْيَةِ اَوْ سَبَّ الشَّيْخَيْنِ اَوْلَعَنَهُمَا وَاَمْثَالُ ذٰلِكَ مُشْكِلٌ. **ترجمه:** او نا امیدی د الله تعالی نه کفر دے؛ ځکه چې نه نااُمیده کیږی د رحمت د الله تعالی نه مګر کوم کافر، او بے خوفه کیدل د الله تعالی نه کفر دے؛ ځکه چې نه بے خوفه کیږی د تدبیر «عذاب» د الله تعالی نه مګر قوم تاوانیان، پس که اوویلے شی په اعتراض کښې چې بیشکه یقین کول پدی باندی چې ګناهګار به وی په وُور کښې نااُمیدی ده د الله تعالی نه، او مطیع به وی په جنت کښې بے خوفه کیدل دی د الله تعالی نه، پس لازمیږی دا چې معتزلی دی کافر شی برابره ده که مطیع وی او که عاصی وی؛ ځکه چې دے یا نااُمیده دے او یا بے خوفه دے، او د قواعدُ اهل السنة والجماعة نه دا ده چې نسبت د کفر به نه شی کولے یو کس ته د اهل قبله نه؟ مونږه وایو په جواب کښې چې دا نااُمیدی نده او نه بےخوفی ده؛ ځکه چې په صورت د عاصی کیدو کښې دے ندے نااُمیده د دینه چې توفیق ورکړی الله تعالی ده لره د توبے او نیک عمل کولو، او په صورت د مطیع کیدو کښې دے ندے بےخوفه د دینه چې بے کسه کړی الله تعالی ده لره پس اوکړی ګناه لره، او پدی سره ظاهربږی جواب د هغه چې ویلے کیږی: بیشکه معتزلی کله اوکړی دے کبیره لره پس لازمیږی دا چې وګرځی دےکافر؛ د وجه د نااُمیدئ د ده د الله تعالی نه، او د وجه عقیدی د ده د دی خبری چې دے مؤمن ندے؟ او «د دی جواب ظهور» پدی وجه دئ چې نه منو مونږه دا خبره چې عقیده د ده ځان لره د مستحق ګرځیدلو د وُور مستلزم ده نا اُمیدئ لره، او دا هم نه منو چې عقیده د عدم ایمان د ده هغه ایمان چې تفسیر ئ شوے دے په مجموعه د تصدیق، اقرار او اعمال باندی بناء په انتفاء د اعمال سره واجبوی کفر لره، ونیسه دا، او جمع په مینځ د دی قول د مشائخ کښې چې نسبت د کفر به نه شی کیدے یو کس ته د اهل قبله نه، او په مینځ د دی قول کښې کافر به ګنړلے شی هغه کس چې عقیده لری د خلق القرآن، یا د مُحال کیدلو د رؤیت د الله تعالی، یا ئ کنځلے اوکړے شیخین ته یا ئ لعن اوکړو په دوی باندی او د دی په امثال کښې «تطبیق» مشکل دے.

تَشْرِیْحْ: قوله: و الیأس: ماتن رحمة الله علیه بل د نواقض الایمان نه ذکر کوی چې صرفِ «یأس» او صرفِ «أمن» د ایمان سره نه جمع کیږی بلکه ایمان بین الخوف و الرجآء دے. البته کله به خوف غالب او رجآء مغلوب وی او کله به د دی په عکس وی او کله به مساوات بینهما وی، علمآء فرمائی: چې غوره دا ده چې په حالت د صحت او ځوانئ کښې خوف او رجآء مساوی وی، او په حالت د مرض کښې رجآء غالبه وی، او په حالت د فراخئ کښې خوف غالب وی. پس اُمید د بنده سبب د حسن ظن ګرځی په الله تعالی باندی او سبب د استقامت ګرځی په طاعات باندی، او خوف د بنده داعی ګرځی دپاره د رجوع الی الله تعالی، او د ځان ساتلو د معاصی نه. او هم دغه د مقربین من المؤمنین صفت دے الله تعالی فرمائی: ﴿أُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ يَبْتَغُوْنَ إِلىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيْلَةَ أَيُّهُمْ

أَقْرَبُ وَيَرْجُوْنَ رَحْمَتَهٗ وَيَخَافُوْنَ عَذَابَهٗ﴾ ﴿الإسراء: ٥٧﴾ شارح رحمۃ اللہ علیہ په طريقے د اقتباس سره دليل ذکر کوى «لِاَنَّهٗ».

قوله: فان قيل الجزم: شارح رحمۃ اللہ علیہ د مذکوره قاعده په بنياد سره يو اعتراض ذکر کوى، منشأ د اعتراض د ماتن رحمۃ اللہ علیہ دعوى او د معتزلؤ مذهب دے. مسئله مخکښې تفصيلا بيان شوى چې د معتزلؤ مذهب دا دے چې مطيع په جنت او عاصى په جهنم کښې داخلول په الله تعالى باندى واجب دى. اوس دمذکوره قاعدے په بنياد اعتراض دا دے چې معتزلى بهر صورت کافر دے؛ ځکه که مطيع وى؛ نو د ده دا يقين دے چې ځه جنتى يم او خوف ئى د جهنم نشته، او که عاصى وى؛ نو د ده دا يقين دے چې ځه جهنمى يم او پدى صورت کښې دے د جنت نه مايوسه دے لهذا د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د قاعدے موافق دے کافر شو. اوس که څوک په جواب کښې او وائى: چې معتزلى دى کافر شى پديکښې څه نقصان خو نشته؟ شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کوى چې داسې نه شى کيدے؛ ځکه چې بل طرف ته د اهل السنة والجماعة قاعده دا ده چې په اهل قبلؤ کښې به يو کس ته هم کافر نه شى ويلے؛ نو اعتراض په خپل ځائى پاتى شو؟

قوله: قلنا هذا ليس: جواب دا دے چې نه منم دا خبره چې معتزلى د عاصى کيدلو په صورت کښې مايوس او د مطيع کيدلو په صورت کښې بے خوفه دے؛ ځکه چې معتزلى عاصى وى؛ نو د الله تعالى د دى رحمت نه ندے نا اميده چې الله تعالى ده لره توفيق دتوبے او نيک عمل ورکړى، او چې مطيع وى؛ نو د دينه بےخوفه ندے چې الله تعالى ده لره بےکسه کړى او خپل توفيق ترينه سلب کړى او په گناه کښې مبتلا شى.

قوله: و بهذا يظهر الجواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ پدى عبارت سره د دى مخکښې اعتراض يو بل مخ ذکر کوى چې که څوک اعتراض پدى شکل اوکړى چې معتزلى کله ارتکاب د کبيره اوکړى؛ نو پکار ته چې ته کافر او ويلے؛ ځکه چې يو خو دے د الله تعالى د رحمت نه نااميده شو لکه مخکښې د هغى وضاحت وشو، او بل پدى وجه چې دے ځان ته مؤمن نه وائى؛ ځکه چې د معتزلؤ په نيز باندى په ارتکاب د کبيره سره بنده د ايمان نه خارجيږى اوس چې کله دے مؤمن نه شو؛ نو خامخا به زمونږه په نيز باندى کافر وى؛ ځکه مونږه د درجے بين الکفر و الايمان قائل نه خو نه يو؟ **جواب:** شارح رحمۃ اللہ علیہ فرمائى: د دى اشکال جواب هم ظاهر شو؛ ځکه مونږه دا نه منو چې معتزلى چې عقيده د استحقاق النار لرى؛ نو دا عقيده د ده مستلزم «يأس» لره گرځى چې گنى دے مکمل نااميده دے بلکه اوس ئى هم اميد شته لکه بره ذکر شو، او نه دا منو چې يو کس دا عقيده لرى چې ځه مؤمن نه يم پدى معنى چې ايمان خو عبارت دے د درے اشيآء نه چې «تصديق، اقرار، اعمال» دى او پدى درے اشيآء کښې يو جزء سلب شو چې عمل دے؛ نو دا بنده دى کافر شى؛ ځکه په اعمال کښې کوتاهے کمے ځکفر لره نه واجبوى چې معتزلى دى کافر شى.

قوله: هذا: د دى معنى ده «خذ هذا» پديکښې اشاره ده ضعف د دى مخکښې جواب ته چې مشائخ خو دا تحقيق کړے دے خو ځما په نيز باندى اوس اشکال باقى دے چې دے ئى ذکر کوى..

قوله: و الجمع بين قولهم: حاصل د اشکال دا دے چې يو طرف ته خو اهل السنة والجماعة دا قاعده وضع کړى ده ده «لايکفر احد من اهل القبلة» او بل طرف ته دوى وائى چې څوک د خلق القرآن قائل دى، يا رؤيت د بارى تعالى په آخرت کښې د مؤمنانُ دپاره نه منى، يا شيخين ته

کنځلے کوی او لعن طعن کوی په هغوی باندی؛ نو دے کافر دے د دی دوارو خبرو په مینځ کښې تطبیق او جمع کرانه ده دا کلامین متناقضین دی؛ ځکه دغه اولے دوه خبری معتزله کوی، او دا روستئ دوه خبری شیعګان کوی او دا دواړه اهل قبله دی او د کفر نسبت ورته وشو؟

جواب: د دی اشکال نه مختلف جوابات شوی، بعض وائی: چې **«لا یکفر احد من اهل القبلة»** قاعده اتفاق نه ده بلکه دا د بعض مذهب دے چې اشاعره دی، او د تکفیر عقیده د فقهآء ده لهذا قائلین مختلف شو؛ نو تناقض هم متحقق نه شو، دویم دا چې که اومنو چې دغه قاعده اتفاق دے؛ نو بیا په بعض خبرو باندی تکفیر د اهل القبله تهدیدًا و تغلیظًا دے دیته کلام خطابی وائی. باتی شو تحقیق؛ نو هغه هم دغه دے چې دویته به نسبت د کفر نه شی کیدے، دریم جواب دا دے چې عدم تکفیر د اهل القبله قاعده اتفاق ده خو پدیکښې تفصیل دے هغه دا چې نسبت د کفر به اهل قبله ته نه شی کیدے خو هله چې اماره د تکذیب او انکار پکښې نه وی موجود شوی، او که اماره د تکذیب او انکار پکښې موجود شوه؛ نو بے شکه چې کافر دے اګر که قبلے طرف ته تندے په زمکه پوری ذومره مږی چې پوستکے ترینه واړوی، اوس دا هم صریح تکذیب دے چې څوک د نصوص قرآنی نه خلاف عقیده جوړه کړی، یا د اجماع د امت خلاف اوکړی وغیره.

﴿وَ تَصْدِيْقُ الْكَاهِنِ بِمَا يُخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كُفْرٌ﴾ لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ اَتٰى كَاهِنًا فَصَدَّقَهٗ بِمَا يَقُوْلُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا اَنْزَلَ اللهُ تَعَالٰى عَلٰى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَ الْكَاهِنُ هُوَ الَّذِيْ يُخْبِرُ عَنِ الْكَوَائِنِ فِيْ مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدَّعِيْ مَعْرِفَةَ الْاَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهَنَةٌ يَدَّعُوْنَ مَعْرِفَةَ الْاُمُوْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّ لَهٗ رِئْيًا مِّنَ الْجِنِّ وَتَابِعَةً يُلْقِيْ اِلَيْهِ الْاَخْبَارَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعَمُ اَنَّهٗ يَسْتَدْرِكُ الْاُمُوْرَ بِفَهْمٍ اُعْطِيَهٗ وَالْمُنَجِّمُ اِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْاٰتِيَةِ فَهُوَ مِثْلُ الْكَاهِنِ، وَ بِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ اَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللهُ تَعَالٰى لَا سَبِيْلَ اِلَيْهِ لِلْعِبَادِ اِلَّا بِاِعْلَامٍ مِّنْهُ اَوْ اِلْهَامٍ بِطَرِيْقِ الْمُعْجِزَةِ وَ الْكَرَامَةِ وَ اِرْشَادٍ اِلَى الْاِسْتِدْلَالِ بِالْاَمَارَاتِ فِيْمَا يُمْكِنُ فِيْهِ ذٰلِكَ وَلِهٰذَا ذُكِرَ فِي الْفَتَاوٰى اَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ عِنْدَ رُؤْيَةِ هَالَةِ الْقَمَرِ: يَكُوْنُ مَطَرٌ مُّدَّعِيًا عِلْمَ الْغَيْبِ لَا بِعَلَامَةٍ كُفْرٌ.

ترجمه: او تصدیق کول د کاهن په هغه څه کښې چې دے خبر ورکوی په هغی سره د غیب نه کفر دے؛ د وجه د وینا د نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: څوک چې راغے کاهن ته پس تصدیق ئې اوکړو د ده په هغه څه کښې چې دے ئې وائی پس یقینًا چې ده کفر اوکړو په هغه څه چې رالیږلی دی الله تعالی په محمد عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی، او کاهن هغه کس دے چې خبر ورکوی د هغه امورُ چې کیږی په راتلونکی زمانه کښې او دعوی لری د خبرداریٔ د رازونو او د مطالعے د علم غیب، او وو په عربو کښې کاهنان چې دعوی ئې کولے د معرفت د امورُ، پس وو ځینې د دوینه چې کمان ئې کولو چې د ده دپاره یو جاسوس دے د پیریانُ نه او څه تعبیداران چې غورزوی ده ته خبر لره، او بعض د دوینه هغه وو چې زعم ئې کولو چې معلوموی دوی امورُ لره په یو فهم سره چې ورکړے شوے دے دویته، او نجوی که دعوی اوکړه د علم په راتلونکو حوادثُ باندی؛ نو دا په شان د کاهن دے، او لنډیز دخبری دا دے چې علم غیب یو داسې امر دے چې یواځے دے پدیکښې الله تعالی، نشته دے څه لار د بندیانو دپاره دیته مګر په خبر ورکولو د الله تعالی د طرف نه، او یا په خبر ورکولو په طریقے د معجزے یا کرامت سره، او یا لاره خودل په طرف د استدلال په علاماتُ سره په هغه څه کښې ممکن وی پکښې دا، هم دغه وجه ده چې ذکر شوی دی په فتاوو کښې چې وینا د وینا کونکی په وخت د لیدلو د کړیٔ د سپوږمۍ کښې: چې باران به کیږی په داسې حال کښې چې دعوی د علم غیب کوی نه چې د علامی په وجه باندی «دا خبر ورکوی» دا کفر دے.

تَشْرِيْحُ: قوله: و تصديق الكاهن: ماتن رحمة الله عليه بل د نواقض د ايمان نه ذكر كوى چې تصديق د كاهن دے او د دى په زمره نور هغه عاملان چې دعوى د علم غيب كوى لكه: نجومى ، ساحر ، ترويتى ، پالګر ، پيريدار ، كوډګر وغيره ؛ ځكه چې د دى ټولو كسب او كردار يو دے. بيا دلته دعوى دا ده چې د كاهن تصديق كونكے كافر دے ؛ نو كاهن او نجومى وغيره خو په طريق اولى سره كافر شو.

أَغْرَاضُ الشَّارِحْ رحمة الله عليه : ﴿١﴾.. دليل به ذكر كړى د دعوى دپاره «**لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ** سره. ﴿٢﴾.. د كاهن تعريف به اوكړى «**و الكاهن هو الذى**» سره. ﴿٣﴾.. د نجومى حكم به ذكر كړى «**و المنجم اذا ادعى**» سره. ﴿٤﴾.. حاصل الكلام به ذكر كړى «**و بالجملة العلم**» سره ﴿٥﴾.. تفريع به اوكړى «**و لهذا ذكر**» سره.

قوله: لقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ١ـ دا حديث امام احمد بن حنبل رحمة الله عليه په خپل كتاب مسند احمد كښې په روايت د ابوهريره رضي الله عنه د معمولى تغير سره ذكر كړے دے ﴿مسند احمد: ٤/ ٨٩﴾

قوله: والكاهن هو الذى: ٢ـ كاهن چاته وائى: شارح رحمة الله عليه فرمائى چې دا هغه كس دے خبر وركوى د هغه كارونو چې په مستقبل كښې كيدونكى وى. اصل كښې كاهن د «كهن ، كوهن» نه مأخوذ د عبرانئ ژبے لفظ دے ، په عبرانئ كښې كهانت د روحانى مقام او مرتبے نوم دے ، د يهودُ زعم دا دے چې كاهنان د هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ د نسل نه دى ، هغه كس ته ويلے كيږى چې د مستقبل هغه واقعات چې كيدونكى وى د خپلے تخمينى اندازے موافق د هغى خبر وركوى ، په عربئ زبان كښې كاهن غيب ګو ته وائى . او په عامه محاوره كښې جادوګر ته وائى ، په قرآن كريم دوه ځايه په پدى معنى مستعمل دےاول {فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ} ﴿الطور: ٢٩﴾ او دويم: {وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ} ﴿الحاقة: ٤٢﴾

قوله: و كان فى العرب كهنة: په عربو كښې په زمانے د جاهليت كښې كهانت يوه مستقله پيشه او علم وو ، د ضعيف الاعتقاد خلقو دا سوچ وو چې د كاهنانُ د ارواحُ او شياطينُ سره يو خاص تعلق دے او دوى ستاره شناس دى چې د هغى په ذريعه سره دويته علم غيب حاصليږى ، او چا به دا دعوى كوله چې څه غيبى امور په داسى فهم سره معلوموم چې ماته د غيب نه راكړے شوے دے ، د خلقو په دوى دا عقيده جوړه شوى وه چې دوى ورك شوے څيز ، غلا شوے څيز او د هغى غل خائى ، دغه شان كه څوك خپل قسمت او مستقبل معلومول اوغواړى دوى ئى ورته خائى ، خلق به دويته راتله او څه شكرانه به ئى پيش كړه چې دوى به بزعم خود د غيب خبرى هغوى ته اوكړے او څه داسى كډ وډ مقفى مُسجّع الفاظ په خاص لهجه او ترنم سره به ئى استعمال كړه چې د هغى به مختلف مقاصد كيدے شو. د دوى يوه خاص وضع قطع وه چې خلقو به په اسانئ سره پيژندل ، د كهانت وَبا د زمانے د جاهليت او د كافر خلقو پورى محدوده نه شوه بلكه تر نن وخته پورى د غير مسلم اقوامُ په شان په مسلمانانو كښې هم دا وبا رائج ده ، او يواځے ضعيف الاعتقاد خلق نه بلكه څه لوستونكى پوهه خلق د دوى خواته ځى او خپل قسمت او ستاره معلوموى او ځان له تسلى وركوى ، د مال نه هم خلاص شى او د ايمان نه ورسره هم لاس اوينځى ، او دغه

ظالمان ئې د نامرادئ يوې جورې تکې توري کندې ته ورديکه کړې چې هيڅ ورته هم حاصل نه شي.

قوله: و المنجّم اذا: ۳ـ علم نجوم څه څيز دے او حکم د نجومي څه دے ؟ علمآء وائي: علم نجوم دوه قسمه دے: ۱ـ علم نجوم رهنمائي ، ۲ـ علم نجوم تاثيري. قسم اول بيا دوه قسمه دے:

۱ـ هغه علمِ نجوم چې په هغې کښې د ستورو د نقل و حرکت نه ديني راهنمائي حاصليږي لکه د مونځ ، حج ، روژې اوقات معلومول ، يا د قبلې سمت معلومول ، دا علم نجوم په شريعت کښې مطلوب دے او د دې زدکړه يواځې جائز نه بلکه د واجب نوعيت امورُ راهنمائي چې پرې حاصليږي په هغې کښې د دې علم يادول او پدې باندې عمل کول واجب دي.

۲ـ هغه علم نجوم چې د ستورو د نقل حرکت نه په دنيوي امورُ باندې راهنمائي حاصليږي ، د دې په زده کولو کښې هم څه حرج نشته ، لکه د ستورو په ذريعه سره د جهاتُ تعين کول ، يا پرې موسمونه معلومول ، د دې د جواز وجه دا ده چې د دې په زدکړه کښې نه شرک لازميږي او نه پکښې څه بل څه شرعي قباحت شته.

دويم قسم چې علم نجوم تاثيري دے د دې علمآء درې اقسام ذکر کړې دي.

۱ـ دا عقيده څوک ولري چې ستورې بذاتِ خود په نفع او ضرر کښې اثر انداز واقع کيږي پدې معنې چې ستورې پخپله فائده ورکوي يا حادثه او نقصان پيدا کوي دا عقيده صريح شرک دے ؛ ځکه د الله تعالى سره په تصرف کښې غير شريک شو.

۲ـ يو کس ستورې د علم غيب حاصلولو ذريعه وګرځوي پدې شان سره چې د ستورو د نقلُ و حرکت په وجه باندې دے د علم غيب دعوى اوکړي او وائي: فلانکې کار به کيږي ؛ ځکه چې ماته د غيبُ خبر دے. دا نجومي هم کافر دے ؛ ځکه چې علم غيب خاصه خدا وندي ده بل څوک چې د دې دعوى اوکړي ؛ نو دے د قرآن کريم د بې شماره آيتونو نه انکار کوي الله تعالى نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ ته فرمائي: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ﴾ ﴿النمل: ۶۵﴾.

۳ـ دا چې يو کس ستورو لره د خير او شر سبب وګرځوي پدې شان چې يو کار وشي ؛ نو دے ئې يو ستورې ته منسوب کړي چې دا د فلان ستورې کمال وو ، يعنې د واقعې د واقع کيدلو نه پس دا خبره اوکړي دا شرک اصغر دے ؛ ځکه دنيا دار الاسباب ده خو مسبب الاسباب صرفِ الله تعالى دے ، په خفيه امورُ کښې به نسبت د تاثير صرف يو الله تعالى ته کيږي نه مخلوق ته ، مثلا باران وشي او څوک دې لره يو ستورې ته منسوب کړي او وائي: «مُطِرْنَا بِنَوْءِ كَذَا وَكَذَا» دا حرام دي. او که د واقعې د واقع کيدو نه ئې مخکښې دا دعوى اوکړه ؛ نو د هغې حکم مخکښې بيان شو چې دغه صريح کفر دے. شارح رحمه الله د دويم قسم نجومي حکم ذکر کړے دے.

قوله: و بالجملة العلم: ۴ـ شارح رحمه الله حاصل الکلام ذکر کوي او پدې کښې مسئله د علم غيب واضح کوي په صريح الفاظُ سره ، چې علم غيب هغه صفت دے چې الله تعالى پدې صفت باندې منفرد او يواځې دے ، په قرآن کريم کښې الله تعالى د دې وضاحت په تشبيهي انداز سره کړے دے چې د خلقو ذهن په ذهن کښې دا خبره په ابلغ طريقې سره واقع شي ؛ ځکه چې کنايه ابلغ وي د صريح نه فرمائي: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ ﴿الانعام: ۵۹﴾ پدې آيت کريمه کښې ئې د علم غيب تشبيه د يوې مقفل کمرې سره ورکړې ده چې بغير د چابئ نه هغې ته

رسیدل نه شي کیدے ، او هغه چاپې صرف د الله تعالی سره ده په مخلوق کښې ئې چا له د دغه چاپېځ علم ندے ورکړے ؛ نو غیب خو لرې خبره ده.

قوله: الا باعلام منه: شارح رحمة الله علیه فرمائي: علم غیب خاصه ئې خداوندي ده د بندیانو دپاره څه لاره دغه طرف ته نشته ، البته په وسائط سره په غیب باندې مخلوق ته خبر ورکړے کیدے شي چې دیته انبآء الغیب ویلے شي نه چې علم غیب. بیا هغه وسائط مختلف دي شارح رحمة الله علیه اشارة ذکر کړې دي چې «اعلام من جانب الله دے ، یا خودنه ده په طریقے د معجزے یا کرامت سره ، یا د دلیل راهنمائي ده په علاماتُ سره که ممکن وي» خو دا خبره قابل غور ده چې د غیب نه مراد هر هغه څیز دے چې د هغې ادراک نه په حواس سره کیږي نه پرې علم ضروري وي چې د بداهت ، حدس ، تجربے ، فطرت په وجه حاصل وي ، او نه په نظر العقل سره حاصلیږي چې مقدماتُ یا مبادي لره ترتیب ورکړے شي او علم پرې حاصل شي. د علم غیب نفي چې د غیرالله نه په قرآن کریم کښې شوې ده د هغې نه دا علم غیب مراد دے ، البته د کوم څیز ادراک چې په حواس ، یا تجربے ، حدس یا په دلیل یا بلے څه علامے سره کیدے شي دغے ته نه غیب وائي او نه د دي د علم مدعي او د هغې مصدق کافر دے.

قوله: و لهذا ذکر في: ٥ـ د تفریع حاصل دا دے چې بعض اشیآء داسې دي چې هغه د یوے غیر محسوسي کار دپاره علامه وي پدې شان سره چې د خلقو په هغې باندې تجربه شوې وي چې د دي علامے د تحقق نه پس دا کار کیږي لکه: د عربُ دا تجربه وه چې کله به د سپوږمۍ نه د وریځ په شکل کښې یوه کړۍ تاؤ شوه ؛ نو دا به علامه د دي وه چې باران به کیږي. اوس دغه کړۍ چا ولیدله او هغه خلقو ته خبر ورکړو چې «باران به کیږي» چاته ترینه تپوس اوکړو چې تاته څه پته ده ؟ ده جواب ورکړو چې څه د غیب نه خبر یم ؛ نو دا کفر دے. او که جواب ئې داسې ورکړو چې د علامے او تجربے په وجه وایم چې باران به کیږي ؛ نو بیا کفر ندے.

بَيَانُ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَيْسَ بِشَيْءٍ

﴿وَالْمَعْدُوْمُ لَيْسَ بِشَيْءٍ﴾ اِنْ اُرِيْدَ بِالشَّيْءِ الثَّابِتَ الْمُتَحَقِّقَ عَلٰى مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُوْنَ مِنْ اَنَّ الشَّيْئِيَّةَ تُسَاوِقُ الْوُجُوْدَ وَالثُّبُوْتَ ، وَالْعَدَمَ يُرَادِفُ النَّفْيَ فَهٰذَا حُكْمٌ ضَرُوْرِيٌّ لَمْ يُنَازِعْ فِيْهِ اِلَّا الْمُعْتَزِلَةَ الْقَائِلُوْنَ بِاَنَّ الْمَعْدُوْمَ الْمُمْكِنَ ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ وَاِنْ اُرِيْدَ اَنَّ الْمَعْدُوْمَ لَا يُسَمّٰى شَيْئًا فَهُوَ بَحْثٌ لُغَوِيٌّ مَبْنِيٌّ عَلٰى تَفْسِيْرِ الشَّيْءِ بِاَنَّهُ الْمَوْجُوْدُ اَوِ الْمَعْدُوْمُ اَوْ مَا يَصْلَحُ اَنْ يُعْلَمَ وَيُخْبَرَ عَنْهُ فَالْمَرْجِعُ اِلَى النَّقْلِ وَ تَتَبُّعِ مَوَارِدِ الْاِسْتِعْمَالِ. ترجمه: او معدوم شيْ ندے ، که چرته د شيْ نه مراد ثابت متحقق شي لکه چې تګ کړے دے دیته محققینُ چې شیئیت مرادف د وجود او ثبوت دے ، او عدم مرادف د نفي دے ؛ نو بیا خو دا حکم ضروري دے خلاف ندے کړے پدیکښې مګر معتزلو چې قائل دي پدې چې بیشکه معدوم ممکن ثابت دے په خارج کښې او که مراد کړے شي دا چې معدوم ته شيْ نه ویلے کیږي ؛ نو پس دا بحث لغوي دے چې مبني دے په تفسیر د شيْ باندې چې دا موجود دے او که معدوم دے او یا هغه دے چې صلاحیت لرې د دي چې معلوم کړے شي یا خبر ورکړے شي د هغې نه ، پس رجع پدیکښې نقل او په غور سره کتل دي ځائے د ورود استعمال ته.

تَشْرِيْح: قوله: و المعدوم ليس بشيء: ماتن رحمه الله علیه پدی عبارت سره يوه مسئله اختلافيه ذكر كوی د اهل السنة او معتزلو په مينځ كښې. چې ديته **«مسئلة اطلاق الشيء على المعدوم»** وائی. ماتن رحمه الله علیه دعوی اوكړه چې **«المعدوم ليس بشيء»**

قوله: ان اريد بالشيء: شارح رحمه الله علیه تجزيه كوی چې د معدوم متعلق په دوه ځايه كښې اختلاف دے.

۱۔ دا چې آيه معدوم په خارج كښې ثابت دے كه نه ؟ اهل السنه وائی: چې معدوم ثابت فی الخارج ندے ، شارح رحمه الله علیه وائی: كه دلته مراد د شيء نه ثابت او متحقق فی الخارج شی كوم چې د محققينُ مذهب دے او په اول سر د كتاب كښې ئی بيان شوے دے پدی عبارت سره **«و الشيء عندنا هو الموجود»** چې شيئيت مرادف د وجود او عدم مرادِف د نفی دے ؛ نو دا خبره بديهی ده دليل ته ئی هډو ضرورت نشته ، البته معتزله ترينه خلاف كوی او وائی: چې معدومِ ممكن په خارج كښې موجود دے.

۲۔ دا چې آيه د شيء اطلاق په معدوم باندی كيږی كه نه ؟ اهل السنه وائی چې حقيقةً د شيء اطلاق صرف په موجود باندی كيږی او كه په معدوم باندی چرته د شيء اطلاق شوے وی ؛ نو دا به مجازًا وی او دا مذهب د هشام بن عمرو الغوطی دے چې د معتزلو لوی شيخ دے. او معتزله وائی: چې د شيء اطلاق حقيقةً په معدومِ ممكن هم كيږی لكه څنګه چې په موجود باندی كيږي.(۱) شارح رحمه الله علیه وائی: پدی صورت كښې دا بحث لغوی دے د لغت واله نه به تپوس اوكړو چې د شيء اطلاق به صرف په موجود كيږی ، او كه په معدومِ مكن يا په هغه څيز چې مخبر عنه واقع كيږی هم كيږی ، پدی صورت كښې به دا لغوی نزاع شی چې پدی كښې به رجع نقل او مورد د استعمال د شيء ته كولے شی پس د هغی نه به پته ولګی چې معدوم حقيقةً شيء دے او كه نه.

---

(۱).. د معتزلو لوی شيخ عبد الرحيم بن محمد الخياط وائی: چې معدوم د عدم په حالت كښې هم جسم وی خو دومره ده چې نه متحرك وی او نه ساكن وی او نه مخلوق او نه حادث وی. دليل د معتزلو پدی خبره چې معدوم شيء دے دا آيت كريمه دے: **{إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ}** ﴿الحج: ١﴾ طريقه د استلال دا ده چې د قيامت زلزله معدومه ده او الله تعالی ترينه په شيء سره خبر وركړو. دويم دا چې د خلق د معدوم نه خبر وركوی وائی: **«العنقاء طائر»** د معدوم تمنی كوی وائی **«لو كان هذا الجبل من الياقوت»** دغه شان د معدوم صفت هم خلق ذكر كوی لكه د چا لا څوے نه وی شوے او وائی: **«إبنی عالم»** او دا محال ده چې يو څيز شيء نه وی او د هغی نه خبر وركړے شی يا ئی تمنی وشی او يا ئی صفت ذكر شی. جواب: اهل السنة والجماعة د اول استدلال نه جواب كوی چې **«إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ»** آيت د مابعد سره متعلق دے چې **{يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى}** كويه كښې د آيت معنی دا شوه چې (زلزله د قيامت يو لوئ شيء دے خو كله چې تاسو او وينئ هغی لره) يعنی دا زلزله اوس شيء ندے بلكه كله چې تاسو او وينئ دی لره ؛ نو هله شيء دے ؛ ځكه چې الله تعالی د دی هيبت خبر روسته وركړے دے چې مرضعه به د خپل بچی نه غافله شی او حامله به حمل وزيږوی ، او خلق به نشته شی ، چونكه دا ټول كارونه به په هغه وخت كښې كيږی لهذا د دی شيئيت به هم په هغه وخت كښې وی. او هر چې دويم دليل دے ؛ نو دا هم د دوی په جهالت باندی دال ؛ ځكه چې د معدوم نه خبر وركول او تمنی او توصيف كول په اعتبار د اسم مذكور سره دی ، او نوم چې ذكر شی خو موجود شو لهذا خبر ترينه وركول او تمنی او توصيف ئی كول په اعتبار د اسم مذكور سره دی.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ اِيْصَالِ الثَّوَابِ

﴿وَ فِی دُعَاءِ الْاَحْيَاءِ لِلْاَمْوَاتِ وَصَدَقَتِهِمْ﴾ اَیْ صَدَقَةُ الْاَحْيَاءِ ﴿عَنْهُمْ﴾ اَیْ عَنِ الْاَمْوَاتِ ﴿نَفعٌ لَهُمْ﴾ اَیْ لِلْاَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ تَمَسُّكًا بِاَنَّ الْقَضَاءَ لَایَتَبَدَّلُ وَكُلُّ نَفْسٍ مَرْهُوْنَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مُجْزِیٌّ بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَيْرِهِ ، وَلَنَا مَا وَرَدَ فِی الْاَحَادِيْثِ الصِّحَاحِ مِنَ الدُّعَاءِ لِلْاَمْوَاتِ خُصُوْصًا فِیْ صَلٰوةِ الْجَنَازَةِ وَقَدْ تَوَارَثَهُ السَّلَفُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْاَمْوَاتِ نَفعٌ فِيْهِ لَمَا كَانَ لَهُ مَعْنًى ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ تُصَلِّیْ عَلَيْهِ اُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ يَبْلُغُوْنَ مِائَةً كُلُّهُمْ يَشْفَعُوْنَ اِلَّا شُفِّعُوْا فِيْهِ ، وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ اَنَّهُ قَالَ يَا رَسُوْلَ اللهِ اِنَّ اُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ فَاَیُّ الصَّدَقَةِ اَفْضَلُ ؟ قَالَ الْمَاءُ فَحَفَرَ بِئْرًا وَقَالَ هٰذَا لِاُمِّ سَعْدٍ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلدُّعَاءُ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَ الصَّدَقَةُ تُطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ ، وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنَّ الْعَالِمَ وَالْمُتَعَلِّمَ اِذَا مَرَّ عَلٰی قَرْيَةٍ فَاِنَّ اللهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ اَرْبَعِيْنَ يَوْمًا ، وَالْاَحَادِيْثُ وَالْاٰثَارُ فِیْ هٰذَا الْبَابِ اَكْثَرُ مِنْ اَنْ تُحْصٰی. **ترجمه:** او په دعاء کولو د ژوندو کښې د مړو دپاره او په صدقه خیرات کولو د دویکښې یعنی په صدقه کولو د ژوندو کښې فائده ده د دوی یعنی د مړو دپاره ، خلاف ثابت دے معتزلو لره؛ دلیل نیونکي پدی باندی چې قضآء د الله تعالی نه بدلیږی ، او هر نفس به گرفتاره وی په خپلو کړو باندی ، او سړی ته به بدله میلاویږی په خپل عمل باندی نه په عمل د بل چا باندی. او زمونږه دپاره دلیل هغه دی چې په صحیح احادیث کښې راغلی دی د دعآء نه د مړو دپاره خاص طور په مونځ د جنازه کښې ، او بیشکه سلفُ یو د بل نه اغستی دی دی لره ، اوس که نه وے د مړو دپاره پدیکښې څه فائده؛ نو نه کیدو د دعاء دپاره څه معنی «مطلب» او ویلی دی نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ: نشته دے یو مړے چې جنازه اوکړی په هغی باندی یو جماعت د مسلمانانو چې رسیږی تعداد د هغوی سلو کسانو ته چې ټول شفاعت کوی د ده دپاره مگر شفاعت به ئی قبلیږی د ده په حق کښې ، او د سعد بن عباده رضی الله عنه نه روایت دے چې بیشکه ده او ویل: اے د الله رسوله ! بیشکه ام سعد وفات شوی ده پس کومه یوه صدقه افضله ده ؟ نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ او ویل: اوبه ، پس ده او کنستلو کوهی لره او وی ویل: دا د ام سعد «د ایصال ثواب» دپاره «وقف» شو. او ویلی دی نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ: دعآء واپس کوی مصیبت لره ، او صدقه خیرات مړ کوی غضب د رب ، او ویلی دی نبی عَلَيْهِ السَّلَامُ: بیشکه عالم او متعلم کله چې تیر شی دا دواړه په یو کلی باندی پس بیشکه الله تعالی پورته کوی عذاب لره د مقبری د دغه کلی نه څلویښت ورځی ، او احادیث او آثار پدی باب کښې ډیر دی د شمار نه.

تَشْرِیْح: قوله: و فی دعآء الاحیاء: ماتن رحمه الله پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته «**مسئلة ایصال الثواب**» وائی. مقصود په ذکر کولو د دی مسئلے سره رد دے په معتزلو باندی. داهل السنة والجماعة مسلک دا دے چې مړی ته د ژوندو د طرف نه د دعآء ، خیرات ، او نورو اعمال د بخنے ثواب میلاویږی او مړو ته پوری برابر فائده حاصلیږی ، معتزله وائی: د ژوندو د طرف نه مړو ته ایصال د ثواب نه کیږی.

قوله: تمسکا بان القضآء: شارح رحمه الله اجمالًا دلائل د معتزلو ذکر کوی. دوی اول دلیل دا پیش کوی چې: د الله تعالی قضآء او فیصله نه بدلیږی ، پس که د چا په باره کښې د خیر انعام قضآء وی هغه ته به خیر میلاویږی ، او که د چا په باره کښې د شر او عذاب فیصله شوی وی هغے ته به هم دغه شر میلاویږی ؛ لهذا د دعاګانو او خیراتونو او ثوابونو بخل د ایصال ثواب په طور عبث کار دے. **جواب:** دا دے چې شریعت د مړو دپاره د دعاء او خیرات صدقے د ثواب خبر ورکړے

دے چې د دې ایصال مړو ته کیږي ؛ نو دا عین په قضاء د الله تعالی سره ده پدیکښې د قضاء د تبدیل څه صورت نشته.

دویم دلیل د معتزلو نصوص دی. الله تعالی فرمائي: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ ﴿المدثر: ٣٨﴾ ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ ﴿النجم: ٣٩﴾ وغیره نور نصوص چې په هغې کښې تصریح ده چې هر کس به په خپل عمل گرفتار وي ، او د انسان دپاره هغه څه دي د کوم چې ده سعی کړې ده د بل سعی او عمل د ده پکار نه راځي. **جواب:** مفسرین فرمائي: چې پدې دواړه آیتونو کښې مراد کافر نفس او انسان دے ، یعنې ایصال ثواب د مؤمن حق دے نه چې د کافر ، دویم دا چې د آیت مقصد دا دے چې انسان ته د خپل عمل د ثواب حق حاصل دے او هم دے ئې حقدار دے ، نه د ده د عمل او د هغې د ثواب بل حقدار کیدے شي او نه د بل د عمل د ثواب حق دے کیدے شي او نه ئې ترینه په زور اغستے شي ، البته که څوک د خپل عمل ثواب بل چاته اوبخي ؛ نو کولے شي خو دا پدې وجه نه چې دا د ده استحقاق دے بلکه په ده ئې احسان او کرم اوکړو ، او یو بنده د بل بنده سره په خپله خوښه کرم او احسان کولے شي. ، لکه یو کس میاشت مزدوري اوکړي ؛ نو د تنخواه حقدار او اصل مالک هم دغه کس دے بل څوک د دغه تنخواه حقدار نه شي کیدے ، خو دغه کس که دا خپله تنخواه چاته صدقه کړي یا چاته هدیه کړي ؛ نو دغه دویم کس به د هغې مالک شي ، دغه شان د انسان سعی هم ده.

قوله: و لنا ما ورد: شارح رحمة الله عليه د اهل السنة والجماعة دلائل ذکر کوي د نصوص نه ، اول دا چې په صحیح احادیث کښې د مړو دپاره دعاګانے نقل دی. خاصکر د جنازے په مونځ کښې بےشماره دعاګانے د نبي عليه السلام نه ثابت دی ، او د هغې نه روسته سلفُ صالحین دغه طریقه د یو بل نه پرله پسے اغستی ده او عمل پرې کوي چې د جنازے په مونځ کښې دعاګانے وائي ، اوس که دمړو دپاره پدیکښې څه فائده نه وي ؛ نو دا عبث کار انبیآء کرام ، صحابه کرام او صالحينُ د امت ولې کړے دے او ولې ئې کوي ؟.... د دینه نور بے شماره روایات چې شارح رحمة الله عليه د نمونې په طور یو څو ذکر کړي دي.

قوله: مامن میت تصلی: حدیث امام مسلم رحمة الله عليه ذکر کړے دے په روایت د عائشه رضي الله عنها: ﴿صحیح مسلم: ٣/ ٥٢﴾

قوله: عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ: حدیث امام ابوداؤد رحمة الله عليه ذکر کړے دے: ﴿سنن ابي داود: ٢/ ٥٤﴾.

قوله: الدُّعَاءَ يَرُدُّ الْبَلَاءَ: امام بیهقي رحمة الله عليه نقل کړے دے په ﴿الأسماء والصفات: ٢/ ٤٤٩﴾ کښې او حدیث: الصدقة تطفيء غضب الرب علامه ابن حبان ذکر کړے دے ﴿صحیح ابن حبان: ٨/ ١٠٤﴾

قوله: ان العالم والمتعلم: دا حدیث بعض مفسرین ذکر کړے دے خو امام سیوطي رحمة الله عليه په ﴿تخریج احادیث شرح العقائد: ٦﴾ کښې فرمائي: «حديثٌ لَا أَصْلَ لَهُ» البته ملا علي قاري رحمة الله عليه په ﴿فرائد القلائد على احادیث شرح العقائد: ٢٥/١﴾ کښې ثابت کړے دے.

قوله: والاحادیث و الاثار: شارح رحمة الله عليه د اهل السنة والجماعة اجمالاً نورو دلائل ته اشاره کوي. چې پدې باب کښې د دوی سره ډیر احادیث او اثار موجود دي. مثلا: **عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلاَّ مِنْ ثَلَاثَةٍ : إِلاَّ مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ ، أَوْ**

عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ. ﴿صحيح مسلم: ۵/ ۷۳﴾ په قبر باندي دعاء هم ثابت ده. عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ الْمَيِّتِ وَقَفَ عَلَيْهِ فَقَالَ « اسْتَغْفِرُوا لأَخِيكُمْ وَسَلُوا لَهُ التَّثْبِيتَ فَإِنَّهُ الآنَ يُسْأَلُ. ﴿سنن ابی داود: ۳/ ۲۰۹﴾ د مړي د طرف نه حج کول هم ثابت دي. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ، أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ، جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا ؟ قَالَ: «نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا ، أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَةً؟ اقْضُوا اللهَ فَاللهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ. ﴿صحيح البخاری: ۳/ ۱۸﴾ د دینه علاوه نور بے شمیره اثار او احادیث موجود دي.

بَيَانُ اَنَّ الدُّعَاءَ يُسْتَجَابُ

﴿وَاللهُ تَعَالَى يُجِيبُ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِي الْحَاجَاتِ﴾ لِقَوْلِهِ تَعَالَى اُدْعُوْنِيْ أَسْتَجِبْ لَكُمْ. وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُسْتَجَابُ الدُّعَاءُ لِلْعَبْدِ مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْمٍ أَوْ قَطِيعَةِ رَحِمٍ مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ ، وَلِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ رَبَّكُمْ حَيٌّ كَرِيْمٌ يَسْتَحْيِي مِنْ عَبْدِهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ إِلَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا ، وَ اعْلَمْ أَنَّ الْعُمْدَةَ فِيْ ذٰلِكَ صِدْقُ النِّيَّةِ وَخُلُوْصُ الطَّوِيَّةِ وَحُضُوْرُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اُدْعُوا اللهَ وَ أَنْتُمْ مُوْقِنُوْنَ بِالْإِجَابَةِ وَ اعْلَمُوْا أَنَّ اللهَ لَا يَسْتَجِيْبُ الدُّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَاهٍ ، وَ اخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِيْ أَنَّهُ هَلْ يَجُوْزُ أَنْ يُقَالَ يُسْتَجَابُ دُعَاءُ الْكَافِرِ فَمَنَعَهُ الْجُمْهُوْرُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ إِلَّا فِيْ ضَلَالٍ ، وَلِأَنَّهُ لَا يَدْعُو اللهَ تَعَالَى لِأَنَّهُ لَا يَعْرِفُهُ وَإِنْ أَقَرَّبِهِ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِمَا لَا يَلِيْقُ بِهِ فَقَدْ نَقَضَ إِقْرَارَهُ ، وَمَا رُوِيَ فِي الْحَدِيْثِ أَنَّ دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ وَإِنْ كَانَ كَافِرًا يُسْتَجَابُ مَحْمُوْلٌ عَلَى كُفْرَانِ النِّعْمَةِ ، وَجَوَّزَهُ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً عَنْ إِبْلِيْسَ رَبِّ أَنْظِرْنِيْ فَقَالَ اللهُ تَعَالَى إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ هٰذِهِ إِجَابَةٌ وَإِلَيْهِ ذَهَبَ أَبُو الْقَاسِمِ الْحَكِيْمُ (۱) وَ أَبُو النَّصْرِ الدَّبُوْسِيُّ (۲) ، وَقَالَ الصَّدْرُ الشَّهِيْدُ (۳) وَبِهِ يُفْتٰى.

ترجمه: او الله تعالى قبلوي دعاګانو لره او پوره کوي حاجاتُ لره ؛ د وجه د وینا د الله تعالى نه: او غواړئ ما نه څه به قبولتيا اوکړم ستاسو دپاره ، او د وجه د وینا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: قبولولے شي دعاء د بنده لره پدې شرط چې دعاء ونه غواړي دے د ګناه او د کټ کولو د خپلوۍ او تر څو چې جلتي ونکړي ، او د وجه د وینا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: بیشکه ستاسو رب ډیر حیادار او عزت مند ذات دے ، حیا کوي د بنده خپل نه کله چې دے اوچت کړي دواړه لاسونه ده ته دا چې واپس کړي دیته خالي. او پوهه شه چې بیشکه عمده په قبولیت د دعاء کښې صدق د نیت دے ، او خلوص د زړه ، او حاضریدل د زړه دي ؛ د وجه د وینا د نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ نه: دعاء غواړئ د الله تعالى نه په

(۱)..ابو القاسم اسحاق بن محمد بن اسماعیل بن ابراهیم الحکیم السمرقندی ، فقیه عالم حنفی المتوفی سنة ۳۴۲ هـ. و أحد تلامذة مؤسس المدرسة الماتریدیة أبو منصور الماتریدی و عرف بابی القاسم الحکیم لکثرة حکمه و مواعظه ، له نص و کتاب مشهور باسم «السواد الاعظم» فی العقیدة الاسلامیة و أصول الدین. و سبب تالیفه الرد علی اصحاب الهوی و هذا الکتاب یعد من اهم المتون عند الماتریدیة.

(۲)..هو الشیخ أبو النصر الدبوسی الحنفی ، کان اماما کبیرا من أئمة الشروط ، و الدبوسی نسبة الی دبوسیة قریة بـ سمرقند ولادته و وفاته غیر معروف «الفوائد البهیة فی تراجم الحنفیة»

(۳)..هو أبو محمد عمر بن عبد العزیز بن مازة البخاری ، برهان الائمة حسام الدین المعروف بـ الصدر الشهید ، أصولی حنفیة من أکابر الحنفیة من أهل خراسان ، و لد سنة ۴۸۳هـ وقتل شهیدا فی سمرقند سنة ۵۳۶هـ و دفن فی بخاری. له کتب شتی فی الفقه و واصوله و کتب الفتاوی.
﴿الفوائد البهیة: ۱۴۹﴾

داسې حال کښې چې تاسو يقين کونکي ئې په قبولتيا باندې او پوهه شئ چې الله تعالی نه قبلوی دعاء د غافل بې پرواه زړه نه. او اختلاف کړے دے علماء پديکښې چې آيه جائز ده چې او ويلے شی چې قبليږي دعاء د کافر؟ پس منع کړی ده د دينه جمهورُ؛ دوجه دوينا د الله تعالی نه: او نده دعاء د کافرانُ مګر په بې کارتيا کښې. او پل پدی وجه چې دا د الله تعالی نه غواړی نه؛ ځکه چې دے الله تعالی پيژنی نه، او که په ژبه ئې اقرار اوکړی هم خو کله ئې چې صفت بيان کړو د الله تعالی داسې صفت چې د الله تعالی سره مناسب نه وو پس ده مات کړو اقرار خپل لره، او هغه چې روايت ئې شوے دے په حديث کښې چې بيشکه دعاء د مظلوم اګر چې کافر وی قبليږي محمول ده په ناشکرئ د نعمت باندی، او جائز کړے دے بعض د دوينه؛ د وجه د وينا د الله تعالی نه چې بيان کوی د ابليس نه: اے ربه مهلت راکړه مالره تر ورځ د راپوته کيدو پورې، پس او ويل الله تعالی ده ته: بيشکه ته د مهلت ورکړے شوو نه ئې، دا قبولتيا ده، او ديته تګ کړے دے ابوالقاسم الحکيم، او ابونصر الدبوسی، ويلی دی صدر الشهيد: او هم پدی باندی فتوی ده.

تَشْرِيحُ: قوله: و الله تعالی يجيب: دا د مخکښې مبحث متعلق مسئله ده چې الله تعالی دعاګانے د بندیانو قبلوی، بيا دا دعاء عامه ده که د خپل ځان دپاره وی او که د بل چا دپاره وی، که د ژوندو دپاره وی او که د مړو دپاره وی خو قبليږي. مسئله اتفاق ده د چا پکښې هم اختلاف نشته.

أَغْرَاضُ الشَّارِحِ رحمة الله عليه: ﴿١﴾... دلائل به ذکر کړی «**لقوله تعالی**» سره، ﴿٢﴾... شرائط د قبوليت د دعاء ذکر کړی «**و اعلم ان العمدة**» سره. ﴿٣﴾.. اختلاف به ذکر کړی پدی مسئله کښې آيه دعاء د کافر قبليدے شی کنه؟ «**و اختلف المشائخ**» سره.

قوله: و اختلف المشائخ: ٣۔ د جمهورُ رائې دا ده چې د کافر دعاء نه قبليږي. دوه قسمه دلائل پيش کوی. نقلی دليل دا دے چې الله تعالی فرمائی: {**وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِيْنَ إِلَّا فِيْ ضَلَالٍ**} ﴿الرعد: ١٤﴾ دلته د «**ضَلَالٍ**».معنی ده ضائع او بيکاره، يعنی دے هسی چغی وهی دعاء ئې قبليږي نه. عقلی دليل دا پيش کوی: چې کافر د الله تعالی نه غواړی نه؛ ځکه ده ته معرفت الهی حاصل ندے بلکه دے خپل معبود باطل پيژنی او د هغه نه غواړی وائی: "يا فلانکی پيره رامدد شی" او که بالفرض د الله تعالی اقرار هم اوکړی خو دروغجن دے؛ ځکه چې کله ده الله تعالی لره په غير مناسبت صفاتُ باندی موصوف کړو؛ نو ده نقض د خپل اقرار اوکړو لهذا دا د الله تعالی نه نه غواړی.

د بعض نورو رائې دا ده چې دعاء د کافر قبليږي. دوی په دليل کښې هغه نصوص د کتاب الله او سنت رسول پيش کوی چې په هغی کښې د قبوليت د دعاء د کافر تصريح ده. مثلا د شيطان دعاء قبوله شوی ده کله چې ده د الله تعالی سوال اوکړو: {**أَنْظِرْنِيْ إِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ**} او الله تعالی جواب ورکړو: {**إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِيْنَ**} ﴿الأعراف: ١٤، ١٥﴾ او دا قبولتيا ده. دغه شان د قرآن کريم بے شميره آيتونه د کفارُ په باره کښې دی چې هغوی دعاګانے غوښتی دی او الله تعالی قبول کړی دی مثلا: {**دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هٰذِهٖ لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِيْنَ**} ﴿يونس: ٢٢﴾ {**أَمَّنْ يُّجِيْبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوْٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَإِلٰهٌ مَّعَ اللهِ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ**} ﴿النمل: ٦٢﴾ وغيره نور آيتونه. او د حديث نه دليل پيش کوی حديث د انس بن مالک رضي الله عنه: **قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتَّقُوْا دَعْوَةَ الْمَظْلُوْمِ وَإِنْ كَانَ كَافِرًا فَإِنَّهُ لَيْسَ دُوْنَهَا حِجَابٌ.** ﴿مسند احمد: ٢٠/ ٢٢﴾ اګر چې جمهور د دينه جواب کوی چې مراد د دينه مصطلح کافر ندے بلکه «کفر» په معنی د ناشکرئ باندی دے.

القول الفيصل: د مذهبين تطبيق ممکن دے هغه دا چې دعآء د کافر دوه قسمه ده، یو دعآء د کافر ده د امور دنیویه دپاره دا بیشکه چې قبلیږي او کومه نصوص چې د قبولیت د دعآء د کافر په باره کښې دی د هغې نه هم دا قبولیت مراد دے لکه د ابلیس دعآء د دنیا په اعتبار قبوله ده، دغه شان کفار به چې په دریاب کښې دعاګانے غوښتی؛ نو د دنیوی نجات وی نه د اخروی. دویم دعآء د کافر ده د اخروی امورُ دپاره چې مثلا کافر دا دعآء اوغواړي «یا الله ما جنت ته داخل کړه» نو د امورِ اخرویه دپاره د دوی دعآء ضائع ده نه قبلیږي.

بَیَانُ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ

﴿وَمَا اَخْبَرَبِهِ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ مِنْ اَشْرَاطِ السَّاعَةِ﴾ اَیْ مِنْ عَلَامَاتِهَا ﴿مِنْ خُرُوْجِ الدَّجَّالِ وَدَابَّةِ الْاَرْضِ وَ یَاْجُوْجَ وَ مَاْجُوْجَ وَنُزُوْلَ عِیْسیٰ عَلَیْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَآءِ وَطُلُوْعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ﴾ لِاَنَّهَا اُمُوْرٌ مُمْکِنَةٌ اَخْبَرَبِهَا الصَّادِقُ، قَالَ حُذَیْفَةُ بْنُ اُسَیْدُ الْغِفَارِیُّ: طَلَعَ النَّبِیُّ عَلَیْهِ السَّلَامُ عَلَیْنَا وَنَحْنُ نَتَذَاکَرُ فَقَالَ مَا تَذْکُرُوْنَ؟ قُلْنَا: نَذْکُرُ السَّاعَةَ، قَالَ: اِنَّهَا لَنْ تَقُوْمَ حَتّٰی تَرَوْا قَبْلَهَا عَشْرَ اٰیَاتٍ فَذَکَرَ الدُّخَانَ وَالدَّجَّالَ وَ الدَّابَّةَ وَطُلُوْعَ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُوْلَ عِیْسیٰ بْنَ مَرْیَمَ عَلَیْهِ السَّلَامُ وَیَاْجُوْجَ وَمَاْجُوْجَ وَثَلٰثَةَ خُسُوْفٍ خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفٌ بِالمَغْرِبِ وَخَسْفٌ بِجَزِیْرَةِ الْعَرَبِ وَ اٰخِرُ ذٰلِكَ نَارٌ تَخْرُجُ مِنَ الْیَمَنِ تَطْرُدُ النَّاسَ اِلٰی مَحْشَرِهِمْ، وَالْاَحَادِیْثُ الصِّحَاحُ فِیْ هٰذِهِ الْاَشْرَاطِ کَثِیْرَةٌ جِدًّا وَقَدْ رُوِیَ اَحَادِیْثٌ وَّ اٰثَارٌ فِیْ تَفَاصِیْلِهَا وَکَیْفِیَّاتِهَا فَلْتُطْلَبُ مِنْ کُتُبِ التَّفْسِیْرِ وَالسِّیَرِ وَالتَّوَارِیْخِ. **ترجمه:** او هغه چې خبر ورکړے دے په هغې سره رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ د «اَشْرَاطُ السَّاعَةِ» یعنی د علامات د قیامت نه، د راوتلو د دجال او دابة الارض، ا یأجوج مأجوج، او نزول د عیسی عَلَیْهِ السَّلَامُ د اسمان نه، او راختل د نوَر د مغرب نه پس دا حق دی؛ ځکه دا امور ممکنه دی چې خبر ورکړے دے پدی باندی رشتونی، واتی حذیفة بن أسید الغفاری رضی الله عنه چې نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ را ښکاره شو په مونږه باندی او مونږه د قیامت خبری اتری کولی، پس او ویل نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ: د څه خبری اتری کوئ؟ مونږه او ویل: مُذاکره کوو د قیامت، او ویل: نبی عَلَیْهِ السَّلَامُ بیشکه دا به نه قائمیږی تر دی چې تاسو او وینئ مخکښې د دینه لس نخے، پس ذکر ئی کړو لوګے او دجال، او ځناور، او راختل د نور د مغرب نه، او نزول د عیسی بن مریم عَلَیْهِ السَّلَامُ، او یاجوج ماجوج، او دری نښوتل، نښوتل به مشرق کښې او نښوتل په مغرب کښې او نښوتل په جزیرة العرب کښې، او په آخر د دی کښې به وُور وی چې راوځی به د یمن نه شړی به خلقو لره محشر خپل ته، او صحیح احادیث پدی علاماتُ کښې ډیر زیات دی، او بیشکه نقل شوی دی احادیث او آثار په تفاصیلُ او کیفیاتُ د دیکښې پس طلب دی کړے شی د کتب التفسیر او سیرت او تواریخ نه.

تَشرِیح: قوله: و ما أخبر به: ماتن رحمه الله بله عقیده حقه ذکر کوی چې بیان د «أشراط الساعة» دے. چې رسول عَلَیْهِ السَّلَامُ د علاماتُ د قیامت کوم خبر ورکړے دے هغه حق او رشتیا دی زمونږه پری ایمان دے. شارح رحمه الله به د دی دلیل ذکر کړی، او د حدیث په رڼا کښې به څه علامات بیان کړی، او په آخره کښې به د دی د تفصیل او کیفیاتُ حواله په تفسیر، سیرت او تاریخ باندی ورکړی.

بَيَانُ مَسْئَلَةِ اِصَابَةِ الْمُجْتَهِدِ وَ خَطَاءِه

﴿وَالمجتَهِدُ﴾ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَ الشَّرْعِيَّاتِ الْأَصْلِيَّةِ وَ الْفَرْعِيَّةِ ﴿قَدْ يُخْطِئُ وَقَدْ يُصِيبُ﴾ وَذَهَبَ بَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ وَالمعتَزِلَةِ اِلىٰ اَنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ فِي الْمَسَائِلِ الشَّرْعِيَّةِ الْفَرْعِيَّةِ الَّتِيْ لَا قَاطِعَ فِيْهَا مُصِيبٌ ، وَ هٰذَا الْاِخْتِلَافُ مَبْنِيٌّ عَلىٰ اِخْتِلَافِهِمْ فِيْ اَنَّ لله تَعَالىٰ فِي كُلِّ حَادِثَةٍ حُكْمًا مُعَيَّنًا اَمْ حُكْمُهُ فِي الْمَسَائِلِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ مَا اَدّٰى اِلَيْهِ رَاْىُ المجتَهِدِ ؟ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْمَقَامِ اَنَّ الْمَسْاَلَةَ الْاِجْتِهَادِيَّةَ اِمَّا اَنْ لَّا يَكُوْنَ مِنَ الله تَعَالىٰ فِيْهَا حُكْمٌ مُعَيَّنٌ قَبْلَ اِجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِ اَوْ يَكُوْنَ ، وَحِيْنَئِذٍ اِمَّا اَنْ لَّايَكُوْنَ مِنَ الله تَعَالىٰ عَلَيْهِ دَلِيْلٌ اَوْ يَكُوْنَ وَ ذٰلِكَ الدَّلِيْلُ اِمَّا قَطْعِيٌّ اَوْ ظَنِّيٌّ فَذَهَبَ اِلىٰ كُلِّ اِحْتِمَالٍ جَمَاعَةٌ ، وَالمختَارُ اَنَّ الْحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَعَلَيْهِ دَلِيْلٌ ظَنِّيٌّ اِنْ وَجَدَهُ الْمُجْتَهِدُ اَصَابَ وَاِنْ فَقَدَهُ اَخْطَاَ وَالْمُجْتَهِدُ غَيْرُ مُكَلَّفٍ بِاِصَابَتِهِ لِغُمُوْضِهِ وَخِفَائِهِ فَلِذٰلِكَ كَانَ الْمُخْطِئُ مَعْذُوْرًا بَلْ مَاْجُوْرًا ، فَلَا خِلَافَ عَلىٰ هٰذَا الْمَذْهَبِ فِيْ اَنَّ الْمُخْطِئَ لَيْسَ بِاٰثِمٍ وَ اِنَّمَا الْخِلَافُ فِيْ اَنَّهُ مُخْطِئٌ اِبْتِدَاءً وَّ اِنْتِهَاءً اَىْ بِالنَّظَرِ اِلَى الدَّلِيْلِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَ اِلَيْهِ ذَهَبَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ وَهُوَ مُخْتَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرٍ ، اَوْ اِنْتِهَاءً فَقَطْ اَىْ بِالنَّظَرِ اِلَى الْحُكْمِ حَيْثُ اَخْطَاَ فِيْهِ وَ اِنْ اَصَابَ فِي الدَّلِيْلِ حَيْثُ اَقَامَهُ عَلىٰ وَجْهِهِ مُسْتَجْمِعًا لِجَمِيْعِ شَرَائِطِهِ وَ اَرْكَانِهِ وَ اَتٰى بِمَا كُلِّفَ بِهِ مِنَ الْاِعْتِبَارَاتِ وَلَيْسَ عَلَيْهِ فِي الْاِجْتِهَادِيَّاتِ اِقَامَةُ الْحُجَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الَّتِيْ مَدْلُوْلُهَا حَقٌّ اَلْبَتَّةَ ، وَالدَّلِيْلُ عَلىٰ اَنَّ المجتَهِدَ قَدْ يُخْطِئُ بِوُجُوْهٍ: اَلْاَوَّلُ قَوْلُهُ تَعَالىٰ: فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَ الضَّمِيْرُ لِلْحُكُوْمَةِ وَالْفُتْيَا وَلَوْ كَانَ مِنَ الْاِجْتِهَادَيْنِ صَوَابًا لَمَّا كَانَ لِتَخْصِيْصِ سُلَيْمَانَ بِالذِّكْرِ جِهَةٌ لِاَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا قَدْ اَصَابَ الْحُكْمَ حِيْنَئِذٍ وَ فَهِمَهُ. اَلثَّانِيْ: اَلْاَحَادِيْثُ وَالْاٰثَارُ الدَّالَّةُ عَلىٰ تَرْدِيْدِ الْاِجْتِهَادِ بَيْنَ الصَّوَابِ وَالْخَطَاِ بِحَيْثُ صَارَتْ مُتَوَاتِرَةُ الْمَعْنىٰ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : اِنْ اَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ وَ اِنْ اَخْطَاْتَ فَلَكَ حَسَنَةٌ وَّاحِدَةٌ ، وَفِيْ حَدِيْثٍ اٰخَرَ جَعَلَ لِلْمُصِيْبِ اَجْرَيْنِ وَلِلْمُخْطِئِ اَجْرًا وَّاحِدًا ، وَ عَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رضي الله عنه اِنْ اَصَبْتُ فَمِنَ الله وَ اِلَّا فَمِنِّيْ وَ مِنَ الشَّيْطَانِ ، وَقَدِ اشْتَهَرَتْ تَخْطِيَةُ الصَّحَابَةِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِي الْاِجْتِهَادِيَّاتِ. اَلثَّالِثُ: اَنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثْبِتٌ فَاِنَّ الثَّابِتَ بِالْقِيَاسِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ اَيْضًا مَعْنًى وَ قَدْ اَجْمَعُوْا عَلىٰ اَنَّ الْحَقَّ فِيْمَا ثَبَتَ بِالنَّصِّ وَاحِدٌ لَا غَيْرُ. اَلرَّابِعُ: اَنَّهُ لَا تَفْرِقَةَ فِي الْعُمُوْمَاتِ الْوَارِدَةِ فِيْ شَرِيْعَةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الْاَشْخَاصِ فَلَوْ كَانَ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبًا لَزِمَ اِتِّصَافُ الْفِعْلِ الْوَاحِدِ بِالْمُتَنَافِيَيْنِ مِنَ الْحَظْرِ وَالْاِبَاحَةِ اَوِ الصِّحَّةِ وَ الْفَسَادِ اَوِ الْوُجُوْبِ وَعَدَمِهِ ، وَ تَمَامُ تَحْقِيْقِ هٰذِهِ الْاَدِلَّةِ وَالْجَوَابُ عَنْ تَمَسُّكَاتِ المخَالِفِيْنَ يُطْلَبُ مِنْ كِتَابِنَا التَّلْوِيْحِ فِيْ شَرْحِ التَّنْقِيْحِ.

ترجمه: او مجتهد په عقلياتُ او شرعياتُ اصليه او فرعيه كښې كله خطأ كيږي او كله حق ته رسيږي. او تگ كړے دے بعض اشاعرؤ او معتزلؤ دېته چې هر مجتهد په مسائلِ شرعيه فرعيه هغه كښې چې نه وي قطعي دليل په هغې كښې حقْ ته رسيدونكے دے ، او دا اختلاف بنا دے په اختلاف د.دوی باندی پدی كښې چې آيه د الله تعالى دپاره په هره حادثه كښې حكم مُعيَّن شته كنه حكم د الله تعالى په مسائل اجتهاديه كښې هغه دے چې رائې د مجتهد ورته ورسيږی ، او تحقيق د دی مقام دا دے چې مسئله اجتهاديه يا به نه وی پديكښې د طرفه د الله تعالى نه څه معيَّن حكم مخكښې د اجتهاد د مجتهد نه او يا به وی ، او پدی وخت كښې يا به نه وی د الله تعالى د طرف نه پدی باندی څه دليل او يا به وی ، او دغه دليل به يا قطعي وی او يا به ظني وی ، پس تگ كړے دے هر يو احتمال ته يو جماعت ، او غوره دا ده چې حكم معيَّن دے او په هغې باندی دليل ظني دے ، كچرته اوموندو هغې لره مجتهد ؛ نو حق ته ورسيدو او كه ورك ئې كړو ؛ نو خطأ شو ، او مجتهد مكلف ندے

په رسيدلو باندې حکم صواب ته ؛ د وجه د جور والي او پت والي د دغه حکم نه ، هم په دغه وجه باندې مُخطي معذور دے بلکه ماجور دے ، پس نشته دے خلاف بنا پدې مذهب باندې پديکښې چې مُخطي ګناهګار ندے «بلکه اتفاق دے په عدم إثم د ده» او بيشکه اختلاف پديکښې دے چې دے خطأ دے إبتداءً او إنتهاءً يعني په نظر دليل او حکم دواړو ته ، او ديته تګ کړے دے بعض علمآء او دا غوره مذهب د شيخ ابو منصور ماتريدي رحمۃ اللہ علیه دے ، او يا إنتهاءً خطأ دے يعني په نظر سره حکم ته پدې شان چې خطأ شو په حکم کښې اګر چې حق ته رسيدلے دے په دليل کښې پدې شان سره چې قائم کړے ئې دے په صحيح طريقے باندې ، جمع کونکے دے ټولو شرائط او ارکانُ د دې لره او رانګ ئې کړے دے په هغه څه چې دے مکلف دے په هغې باندې د اعتبارات نه ، او نشته دے په ده باندې په اجتهادياتُ کښې وردرول د دليل قطعي هغه چې مدلول د هغې حق وي يقيني ، او دليل پدې خبره باندې چې مجتهد کله خطأ کيږي په يو څو طريقو سره دے. اول دليل: وينا د الله تعالى ده: پس مونږه پوهه کړو پدې باندې سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ او «ها منصوب» ضمير فيصلے او جواب «فتوى» ته راجع دے اوس که چرته وے هر د اجتهادينُ نه برابر ؛ نو نه به شي په خصوصيت سره د ذکر د سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ دپاره څه وجه ؛ ځکه چې هر يو د داؤد عَلَيْهِ السَّلَامُ او سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ نه به رسيدلے وي حکم ته په دغه وخت کښې او پوهه شوے به وي برې. دويم دليل: دلالت کونکي احاديث او آثار دي په ترديد د اجتهاد په مينځ د صحيح او خطأ کښې په داسې شان سره چې دغه روايات متواترة المعنى ګرځيدلي دي. وېلي دي نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ: کچرته ته ورسيدے حق ته پس ستا دپاره لس نيکئ دي او که خطأ شوے پس ستا دپاره يوه نيکي ده ، او په يو بل حديث کښې ګرځولې ده نبي عَلَيْهِ السَّلَامُ حق ته د رسيدونکي دپاره دوه اجره او د خطأ کونکي دپاره يو اجر ، او د ابن مسعود رضی اللہ عنه نه نقل دي «وائي»: که څه حق ته ورسيدم پس دا د الله تعالى د طرف نه ده ، او که داسې نه وه ؛ نو دا ځما او د شيطان د طرف نه ده. او بيشکه مشهور دي خطأ کول د صحابه کرام بعضُ بعض نورو لره په اجتهاديات کښې ، دريم دليل: دا چې بيشکه قياس مُظهِر دے مُثبِت نه دے ؛ ځکه چې ثابت په قياس سره معنًى په نص سره هم ثابت وي ، او بيشکه علمآء اجماع کړې ده په دې چې حق په هغه څه کښې چې ثابت وي په نص سره يو وي نه بل ، څلورم دليل: شان دا دے چې نشته دے تفرقه په عموماتُ هغو کښې چې وارد دي په شريعت د نبي زمونږه کښې په مينځ د اشخاصُ کښې ، پس که هر مجتهد مُصيب شي ؛ نو لازم به شي اتصاف د يو فعل په متنافيَيْنُ باندې د منع او اباحت ، د صحت او فساد او د وجوب او عدم وجوب نه. او پوره تحقيق د دې دلائلُ او جواب د مخالفين د دلائل نه طلب کولے شي زمونږه د کتاب «التَّلْوِيْحُ فِي شَرْحِ التَّنْقِيْحِ» کښې.

تَشْرِيْحُ: قوله: و المجتهد: غرض د ماتن رحمۃ اللہ علیه پدې عبارت سره يوه بله مسئله اختلافيه ذکر کوي چې «**مسئلة اصابة المجتهد و خطاءه**» ده. مقصود پدې سره رد کول دي په بعض اشاعرؤ او معتزلؤ باندې. په مسئله مذکوره کښې دوه رائې دي. يوه رائې د بعض اشاعرؤ او د اکثر معتزلؤ ده دوی وائي: چې مجتهد په مسائل فرعيه کښې هميشه دپاره مُصيب دے ديته ډلے ته «**فرقه مصوبه**» وائي. ديمه رائې د ماتريديه او د جمهور اهل السنة والجماعة ده دوی وائي: مجتهد په مسائل شرعيه فرعيه کښې کله حق ته رسيږي او کله خطأ کيږي هم. دې ډلے ته «فرقه غير مصوبه» وائي.

قوله: في العقليات: مراد د عقليات نه هغه مسائل دي چې په داسې دليل عقلي سره ثابت وي چې مستنبط من الكتاب ، و السنة والاجماع نه وي. لکه «**مسئلة وجود الباري تعالى ، مسئلة قدم الباري تعالى**» شو. او مراد د «**الشرعيات**» نه هغه احکام او مسائل دي چې د هغې په اثبات کښې عقل کافي نه وي بلکه سمع ته پکښې هم ضرورت وي ؛ ځکه چې اجتهاد په قطعياتُ کښې او په هغه څه کښې چې په هغې کښې اعتقاد جازمه لازم وي من اصول الدين دي په هغې کښې اجتهاد د مجتهد نه چليږي.

أَغْرَاضُ الشَّارِحُ رحمة الله عليه: ﴿١﴾.. مخالفين د دعوى به ذكر كړي په مسئله مذكوره كښې «و ذهب بعض الاشاعرة» سره. ﴿٢﴾.. مقام الاختلاف به ذكر كړي «و هذا الاختلاف مبنى» سره. ﴿٣﴾.. بيان الاختلاف به اوكړي تفصيلا «و تحقيق هذا المقام» سره. ﴿٤﴾.. دلائل د محققين به ذكر كړي «و الدليل على ان» سره.

قوله: و هذا الاختلاف: ٢ـ مقام د اختلاف ذكر كوي چې دا اختلاف بنائى دے اصلى ندے ، اصل په يوه بله مسئله كښې اختلاف دے ، هغه دا چې د الله تعالى د طرف نه په هره حادثه كښې حكم معين شته كنه په مسائل اجتهاديه كښې حكم هم هغه دے چې رائى د مجتهد هغى ته ورسيږى ؟

قوله: و تحقيق هذا: ٣ـ شارح رحمة الله عليه پدې ځائى كښې څلور صورتونه جوړ كړي دى چې په مسائل اجتهاديه كښې څلور احتمالات دى.

١ـ احتمال دا چې «**لَاحُكْمَ فِى المسئَلَةِ الِاجْتِهَادِيَّةِ قَبْلَ الِاجْتِهَادِ بَلِ الحُكْمُ مِا اَدّى اِلَيْهِ رَأىُ مُجْتَهِدٍ**» دا مذهب د عام معتزلؤ دے پدې صورت كښې په يوه مسئله كښې حكم متعدد كيدے هم شى مثلا: عند الشافعى رحمة الله عليه په وينه او قے سره اودس نه ماتيږى او د امام ابوحنيفة رحمة الله عليه په نيز باندى ماتيږى لهذا په يوه مسئله كښې به په يو وخت كښې دوه حكمه حق شى چې اودس ماتيدل او نه ماتيدل دى. اګر چې د دوى بيا په خپل مينځ كښې اختلاف دے ، بعض وائى دواړه حكمه به برابر وى په حقيقت كښې ، او بعض وائى: چې نه يو پكښې حق وى او بل نه خو دغه حق او غير حق به غير معلوم وى. دا مذهب بعض اشاعرؤ ته هم منسوب دے لكه چې شارح رحمة الله عليه بره ذكر كړى دى.

٢ـ احتمال دا چې: «**اَنَّ الحُكْمَ مُعَيَّنٌ وَ لَا دَلِيْلَ عَلَيْهِ**» بلكه خبردارے پدې باندى په شان د خبردارى د خزانے دے يعنى يو اتفاقى امر اوس چا چې دغه حكم اوموندو د هغه دوه اجره شو او چا چې ونه موندو د هغى دپاره فقط د مشقت اجر شو. دا مذهب د بعض فقهآء او متكلمين دے.

٣ـ احتمال دا چې «**اَنَّ الحكم معلومٌ و عَلَيْهِ دليلٌ قطعِىٌّ و المجْتَهِدُ مامُورٌ بطَلَبِه**» دا مذهب هم د بعض متكلمين دے ، بيا د دوى په خپل مينځ كښې اختلاف دے پديكښې چې آيه دغه مخطى مستحق د عذاب دے كنه دے ، او دا چې كه يو قاضى فيصله په دغه اجتهاد كړى وى ؛ نو په صورت د خطأ كښې به دغه فيصله ماتيږى كنه ؟...

٤ـ احتمال دا چې «**اَنَّ الحكْمَ معَيَّنٌ و عَلَيْه دَلِيْلٌ ظَنِّىٌّ اِن وَجَدَهُ المجْتَهِدُ اَصَابَ و اِنْ فَقَدَهُ اخطأ**» دا مذهب د محققين دے او هم دا مذهب مختاره د شارح رحمة الله عليه دے او وجه د ترجيح ئى ورلره هم ذكر كړى ده. چې مجتهد په اصابت باندى مكلف ندے ؛ ځكه چې احكام پټ او جور دى معلومول ئى مشكل دى. بنا پدى مذهب باندى په عدم اثم د مجتهد كښې اختلاف نشته بلكه اتفاق دے ګناهګار خو ندے البته اختلاف پديكښې دے چې آيه دے خطأ ابتداءً او انتهاءً دواړه دے كه نه انتهاءً خطأ شوے دے. د ابتداءً مقصد دا دے چې په دليل كښې خطأ شى ، او انتهاء دا چې په حكم كښې خطأ شى ، د شيخ ابو منصور ماتريدى رحمة الله عليه رائى دا ده چې كومه مجتهد خطأ شى ؛ نو دا په دليل او حكم دواړو كښې خطأ وى. او بعض وائى چې نه په دليل كښې صحيح دے ؛ ځكه

چې خومره شرائط دی د هغی موافق ئې دغه دلیل ظني ذکر کړے دے خو په حکم کښې خطأ شو.

قوله: و الدليل على ان: ۴۔ دلائل د حق مذهب ذکر کوئ چې هغه مذهب د محققين دے او د فرقه غير مصوبيے دے. شارح رحمة الله عليه د دی دپاره څلور دلائل ذکر کوی چې تفصيل ئې لاندې دے.

قوله: الاول قوله تعالى: حاصل د دليل دا دے چې داؤد عَلَيْهِ السَّلَامُ چې جليل القدر پيغمبر دے د نبوت سره الله تعالى ده ته د سلطنت او قضاوت منصب هم ورکړے وو ، يوه ورځ دوه کسان راغله چې د يو بيزی د بل په فصل کښې د شپے سريدلے وی او پټے ئې ورلره چقولے وو ، داؤد عَلَيْهِ السَّلَامُ فصيله دا اوکړه چې بيزی ئې فصل واله ته حواله کړے چې چونکه ستا نقصان دومره شوے دے خومره چې د بيزو قيمت دے لهذا ټولے بيزے ستا حق کيږی. په دغه وخت کښې سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ هم موجود وو هغه او ويل: که بابا اجازت کوی ؛ نو څه به داسی صورت د فيصلے ذکر کړم چې د فريقين به پکښې لحاظ وی. داؤد عَلَيْهِ السَّلَامُ ورته او ويل: څه صورت دے ؟ سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ او ويل: چې بيزی دی د فصل مالک ته حواله شی چې هغه ئې د شودو "پيو" وغيره نه فائده حاصلوی ، او د بيزو مالک ته دی پټے حواله شی چې دے تر هغه وخته پوری سنبالښی او خدمت کوی تردی چې مخکينی حالت ته ورسيږی ، پس د هغی نه به بيزی خپل مالک ته او پټے خپل مالک ته حواله شی ، حضرت داؤد عَلَيْهِ السَّلَامُ د دی فيصلے تصويب اوکړو او خوشحاله شو ، الله تعالى په سورة الانبياء کښې د دی واقعے تذکره کړی ده فرمائی: {وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (۷۸) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا} ﴿الأنبياء: ۷۸، ۷۹﴾ د دی واقعی نه معلومه شوه چې د سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ فيصله اصوبه وه ؛ ځکه داؤد عَلَيْهِ السَّلَامُ هغی ته رجوع اوکړه او د الله تعالى هم دغه فيصله وه ، اوس که هره يوه فيصله حقه او صحيح وه ؛ نو بيا د سليمان عَلَيْهِ السَّلَامُ په خصوصيت سره د ذکر کولو او هغی ته د فهم د نسبت کولو هيڅ معنی او مقصد نه جوړيږی.

د دی واقعے نه تقريبا شپږ خبری معلومے شوے. ۱۔ اجتهاد برحق امر دے او څوک چې هم د اجتهاد اهليت لری د هغی دپاره اجتهاد کول پکار دی. ۲۔ انبياءُ هم اجتهاد کړے دے ؛ ځکه د دی دواړو پيغمبرانو فيصله په اجتهاد باندی وه نه چې په وحی سره. ۳۔ پيغمبر په خپل اجتهاد کښې خطأ کيدے شی او دا د نبوت سره منافی نده ؛ نو غير نبی خو په طريق اولی سره خطأ کيدے شی. ۴۔ په اجتهادی خطائی سره مجتهد نه ګناهګاريږی. ۵۔ يو اجتهاد په بل اجتهاد سره ماتيدلے شی البته په اجتهاد سره نص نه شی ماتيدلے. ۶۔ پيغمبر په اجتهادی خطائی باندی برقرار نه شی پاتی کولے بلکه په څه نه څه ذريعه سره تنبيه ورکولے شی.

قوله: الثاني الاحاديث: دويم دليل ذکر کوی چې دلالت کونکی هغه احاديث او آثار چې په هغی کښې ترديد ذکر دے د اجتهاد په باره کښې د صواب او خطأ ، او دغه روايات اګر چې تفصيلا احاد دی خو معنیً متواتر دی. اول حديث د **«عشر حسنات»** واله شارح رحمة الله عليه ذکر کړے دے او امام حاکم په خپل مستدرک کښې هم د دی غونډے روايت ذکر کړے دے ﴿المستدرك على

الصحيحين للحاكم:٤/ ٩٩﴾(١) او دويم حديث «د أجرين» صحيحينُ ذکر کړے دے په روايت د عمرو بن العاص رضي الله عنه باندی. (٢) او دريم چې اثر د عبد الله بن مسعود رضي الله عنه دے مختلف کتابونو ذکر کړے دے لکه «ترمذی ، ابوداؤد ، بیهقی ، دارمی ، نسائی» (٣) وغيره. دغه شان د بعض صحابه کرام نسبت د خطأ بعض نورو ته هم په تواتر سره ثابت دی ، اوس که ټول اجتهادات حق وی ؛ نو دا احاديث او روايات به بے معنی شی.

قوله: الثالث أن القياس مظهر: دريم دليل دا دے چې دا خبره اتفاق ده چې قياس مظهر دے مثبت ندے ، يعنی کوم څيز چې په قياس سره معلوم شی دا په قياس سره ثابت ندے بلکه حقيقة دا په نصر سره ثابت دے قياس ئی صرف اظهار اوکړو ، او اجماع د علمآء ده پدی خبره باندی حق په ماثبت بالنص کښې به يو وی متعدد نه ، لهذا په يوه مسئله کښې په اجتهادينُ کښې به يو حق او بل يقيناً خطأ وی.

قوله: الرابع أنه لا تفرقة: آخری دليل دا دے چې زمونږه په شريعت کښې چې کوم احکام وراد دی په هغی کښې تفرقه بين الاشخاص نشته ، چې فلانکے مجتهد به اجتهاد کوی او فلانکے به نه کوی ، بلکه هر څوک چې په شرائطُ د اجتهاد برابر وی اجتهاد کولے شی ، اوس که هر اجتهاد ته مونږه حق او صحيح او وايو ؛ نو ډيره کرته به لازم شی متصف کيدل د يو فعل په حُکمينُ متنافينُ باندی ، پدی شان چې يو فعل به هم منع شی او هم به مباح شی ، هم به صحيح شی او هم به فاسد شی او هم واجب او هم به غير واجب شی. مثلاً: د امام ابوحنيفه رحمة الله عليه په نيز باندی د بدن نه په وينی وتلو سره اودس ماتيږی او د امام شافعی رحمة الله عليه په نيز باندی نه ماتيږی ، اوس په مونځ کښې يو کس زخمی شو او وينه ترينه جاری شوه او دا دواړه اجتهاده صحيح شی ؛ نو د دی مونځ پوره کول د دغه کس دپاره هم ممنوع دی او هم جائز دی ، او دغه مونځ هم صحيح دے او هم فاسد دے ، او سر ته رسول د دی مونځ هم واجب دی او هم غير واجب دی. او که يو اجتهاد صحيح او بل خطأ شی ؛ نو دا تنافی نه شی راتلے. **والله أعلم و علمه أتم.**

---

(١)... و تمام الحديث: أَنَّ رَجُلَيْنِ اخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لِعَمْرٍو: «اقْضِ بَيْنَهُمَا» فَقَالَ: أَقْضِي بَيْنَهُمَا وَأَنْتَ حَاضِرٌ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: «نَعَمْ عَلَى أَنَّكَ إِنْ أَصَبْتَ فَلَكَ عَشْرُ أُجُورٍ وَإِنِ اجْتَهَدْتَ فَأَخْطَأْتَ فَلَكَ أَجْرٌ»﴿المستدرك على الصحيحين للحاكم:٤/ ٩٩﴾

(٢) ... و تمام الحديث: عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ» ﴿صحيح البخاری: ٩/ ١٠٨﴾

(٣)... كما رواه الامام النسائی فی سننه: عَنْ عَبْدِ اللهِ أَنَّهُ أَتَاهُ قَوْمٌ فَقَالُوا إِنَّ رَجُلًا مِنَّا تَزَوَّجَ امْرَأَةً وَلَمْ يَفْرِضْ لَهَا صَدَاقًا وَلَمْ يَجْمَعْهَا إِلَيْهِ حَتَّى مَاتَ فَقَالَ عَبْدُ اللهِ: مَا سُئِلْتُ مُنْذُ فَارَقْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَشَدَّ عَلَيَّ مِنْ هَذِهِ فَأْتُوا غَيْرِي فَاخْتَلَفُوا إِلَيْهِ فِيهَا شَهْرًا ثُمَّ قَالُوا لَهُ فِي آخِرِ ذَلِكَ مَنْ نَسْأَلُ إِنْ لَمْ نَسْأَلْكَ وَأَنْتَ مِنْ جِلَّةِ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذَا الْبَلَدِ وَلَا نَجِدُ غَيْرَكَ قَالَ سَأَقُولُ فِيهَا بِجَهْدِ رَأْيِي فَإِنْ كَانَ صَوَابًا فَمِنَ اللهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ خَطَأً فَمِنِّي وَمِنَ الشَّيْطَانِ وَاللهُ وَرَسُولُهُ مِنْهُ بُرَآءُ ، أَرَى أَنْ أَجْعَلَ لَهَا صَدَاقَ نِسَائِهَا لَا وَكْسَ وَلَا شَطَطَ وَلَهَا الْمِيرَاثُ وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا. قَالَ: وَذَلِكَ بِسَمْعِ أُنَاسٍ مِنْ أَشْجَعَ فَقَامُوا فَقَالُوا نَشْهَدُ أَنَّكَ قَضَيْتَ بِمَا قَضَى بِهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي امْرَأَةٍ مِنَّا يُقَالُ لَهَا بَرْوَعُ بِنْتُ وَاشِقٍ قَالَ فَمَا رُئِيَ عَبْدُ اللهِ فَرِحَ فَرْحَةً يَوْمَئِذٍ إِلَّا بِإِسْلَامِهِ. ﴿سنن النسائی: ٦/ ١٢٢﴾

بَيَانُ مَسْئَلَةِ تَفَاضُلِ الْبَشَرِ وَ الْمَلَائِكَةِ

﴿وَرُسُلُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ ، وَ رُسُلُ الْمَلَائِكَةِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْبَشَرِ وَعَامَّةُ الْبَشَرِ اَفْضَلُ مِنْ عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ﴾ اَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ فَبِالْاِجْمَاعِ بَلْ بِالضَّرُوْرَةِ ، وَ اَمَّا تَفْضِيْلُ رُسُلِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ وَ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى عَامَّةِ الْمَلَائِكَةِ فَبِوُجُوْهٍ، اَلْاَوَّلُ اَنَّ اللهَ تَعَالٰى اَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُوْدِ لِاٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلٰى وَجْهِ التَّعْظِيْمِ وَ التَّكْرِيْمِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى حِكَايَةً عَنْ اِبْلِيْسَ: اَرَاَيْتَكَ هٰذَا الَّذِىْ كَرَّمْتَ عَلَيَّ ، وَ اَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِىْ مِنْ نَّارٍ وَّ خَلَقْتَهٗ مِنْ طِيْنٍ ، وَ مُقْتَضَى الْحِكْمَةِ الْاَمْرُ لِلْاَدْنٰى بِالسُّجُوْدِ لِلْاَعْلٰى دُوْنَ الْعَكْسِ. اَلثَّانِىْ اَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ اَهْلِ اللِّسَانِ يَفْهَمُ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا الْاٰيَةَ ، اَنَّ الْقَصْدَ مِنْهُ اِلٰى تَفْضِيْلِ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَ بَيَانُ زِيَادَةِ عِلْمِهٖ وَ اِسْتِحْقَاقِهِ التَّعْظِيْمَ وَ التَّكْرِيْمَ. اَلثَّالِثُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: اِنَّ اللهَ اصْطَفٰى اٰدَمَ وَ نُوْحًا وَّ اٰلَ اِبْرَاهِيْمَ وَ اٰلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِيْنَ ، وَ الْمَلَائِكَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ ، وَ قَدْ خُصَّ مِنْ ذٰلِكَ بِالْاِجْمَاعِ تَفْضِيْلُ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰى رُسُلِ الْمَلَائِكَةِ فَبَقِيَ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِيْمَا عَدَا ذٰلِكَ ، وَ لَاخِفَآءَ فِىْ اَنَّ هٰذِهِ الْمَسْاَلَةَ ظَنِّيَّةٌ يُكْتَفٰى فِيْهَا بِالْاَدِلَّةِ الظَّنِّيَّةِ. اَلرَّابِعُ اَنَّ الْاِنْسَانَ قَدْ يَحْصُلُ الْفَضَائِلَ وَ الْكَمَالَاتِ الْعِلْمِيَّةَ وَ الْعَمَلِيَّةَ مَعَ وُجُوْدِ الْعَوَائِقِ وَالْمَوَانِعِ مِنَ الشَّهْوَةِ وَ الْغَضَبِ وَسُنُوْحِ الْحَاجَاتِ الضَّرُوْرِيَّةِ الشَّاغِلَةِ عَنْ اِكْتِسَابِ الْكَمَالَاتِ وَلَا شَكَّ اَنَّ الْعِبَادَةَ وَكَسْبَ الْكَمَالِ مَعَ الشَّوَاغِلِ وَالصَّوَارِفِ اَشَقُّ وَ اَدْخَلُ فِى الْاِخْلَاصِ فَيَكُوْنُ اَفْضَلُ. **ترجمه:** او رسولان د انسانانو غوره دی د رسولانو د ملائکو نه ، او رسولان د ملائکو غوره دی د عامو انسانانو نه ، او عام انسانان غوره دی د عامو ملائکو نه ، هر چې غوره والے د رسولانو د ملائکو دے په عامو انسانانو باندی ؛ نو ثابت دے په اجماع د امت سره بلکه بدیهی دے ، او هر چې غوره والے د رسولانو د انسانانو دے په رسولانو د ملائکو باندی ، او د عامو انسانانو دے په عامو ملائکو باندی ، پس په څو وجوهٔ سره دے: اول دا چې الله تعالی امر کړے دے ملائکو ته په سجده کولو آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته په طریقے د تعظیم او اعزاز سره ، په وجه د وینا د الله تعالی چې حکایت کوی د شیطان نه «اَرَئَیْتَکَ هٰذَا الَّذِیْ الایة» یا ستا خیال دے دا هغه کس دے چې تا عزمند کړے دے ده لره په ما باندی ، او څه غوره یم د ده نه څه دی پیدا کړے یم د وُور نه او دے دی پیدا کړے دے د ختے نه ، او تقاضا د حکمت حکم کول دی ادنی ته د سجدے کولو دپاره د اعلی نه په عکس سره ، دویم: دا چې بیشکه هر واحد د ژبے واله پوهه حاصلوی د دی قول د الله تعالی نه «وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ» او ویخودل آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته نومونه ټول «آیت ولوله» چې بیشکه مقصود د تعلیم الاسمآء نه بیان د فضیلت د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ دے په ملائکو باندی او بیان د زیادت د علم د ده او د مستحق کرځیدلو د تعظیم او عزت د ده دے ، دریم: دا وینا د الله تعالی: بیشکه الله تعالی غوره کړے دے آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ او نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ او آل د ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ او آل د عمران لره په عالَم باندی ، او ملائک هم د عالَم د قبیلے نه دی ، او بیشکه خاص شوی دی د دینه په اجماع سره تفضیل د عامو انسانانو په رسولانو د ملائکو باندی ، پس آیت باقی شو عمل کړے شوے په علاوه د رسل الملائکه باندی ، او پټ والے نشته دے پدیکښې چې دا مسئله ظنیه ده اِکتفی کیدے شی پدیکښې په دلائل ظنیه باندی ، څلورم: دا چې بیشکه انسان ډیر کرته حاصلوی فضائل او کمالات علمیه او عملیه سره د وجود د رکاوټونو او موانعُ نه چې شهوت او غضب او راتګ د حاجاتِ ضروریه مشغوله کونکو دے د حاصلولو د کمالاتُ نه ، او شک نشته چې بیشکه عبادت او حاصلول د کمالاتُ سره د مشغولتیا ګانو او اړونکو اشیآء نه ډیر زیات ګران او ډیر دخله لرونکے په اخلاص کښې دی پس کرځی دا غوره.

تشریح: قوله: ورسل البشر: ماتن رحمة الله علیه پدی عبارت سره یوه بله مسئله اختلافیه ذکر کوی چې دیته وائی «مسئلة تفاضل البشر والملائکة» یعنی په انسانانو او ملائکو کښې کومه جنس غوره دے ،

پدی مسئله کښې اختلاف دے او درې مذاهب دي پکښې چې شارح رحمه الله تعالیٰ علیه ترینه دوه ذکر کړي دي. (۱)

ماتن رحمه الله علیه دلته درې دعوې د اهل السنة والجماعة رانقل کړې دي ، اوله دعوی دا چې «**رسل البشر افضل من رسل الملائكة**» دویمه دعوی دا چې «**رسل الملائكة افضل من عامة البشر**» دریمه دعوی دا چې «**عامة البشر افضل من عامة الملائكة**»

أغرض الشارح رحمه الله علیه : ﴿۱﴾.. د اولې دعوې دلیل به ذکر کړي «**أما تفضيل رسل الملائكة**» سره. ﴿۲﴾.. د دویمې او دریمې دعوې دپاره به څلور دلائل د اهل السنة والجماعة ذکر کړي «**و أَمَّا تَفْضِيلُ رُسُلِ الْبَشَرِ .... فَبِوُجُوْهٍ الاول**» سره. ﴿۳﴾.. مخالفین د دویمې او دریمې دعوې به ذکر کړي «**وَ ذَهَبَتِ المعتزلة و الفلاسفة**» سره. ﴿٤﴾.. څلور دلائل به د دوی ذکر کړي «**و تَمَسَّكُوا بِوُجُوه**» سره. ﴿٥﴾.. د هر دلیل د مخالفین جواب به اوکړي «**و الجواب**»سره.

قوله: أما تفضيل رسل الملائكة: ۱ـ چونکه اوله دعوی اجماعی ده د فریقین پکښې اتفاق دے ؛ څکه شارح رحمه الله علیه وائي: «**فبالاجماع**» بلکه شارح رحمه الله علیه وائي دا خبره بدیهي ده.

قوله: الاول ان الله تعالى: د اول دلیل حاصل دا دے چې د سورة البقره په آیت نمبر ۳٤ کښې امر بالسجود کړے ملائکو ته آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ته ، او دا سجده د تعظیم او تکریم په بنیاد ده وه ؛ دلیل ئې د کتاب الله دوه آیتونه دي. ۱ـ دا چې کله شیطان انکار اوکړو د سجدے نه او الله تعالى ترینه تپوس اوکړو چې دا ولې ؟ نو د شیطان جواب دا وو: **{أَرَأَيْتَكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ}** ﴿الإسراء: ٦٢﴾ ۲ـ او بل ځائے وائي: **{أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ}** ﴿الأعراف: ۱۲﴾ اوس په قانون د «**اَلْقُرْاٰنُ يُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا**» باندې معلومه شوه چې دا سجده د تعظیم او تکریم په بنیاد وه او امام جصاص رحمه الله علیه هم پدی مقام کښې فرمائي: **وَظَاهِرُ ذٰلِكَ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ آدَمُ مُفَضَّلًا مُكَرَّمًا** ﴿احكام القرآن للجصاص : ۱/ ۳۷﴾ او تقاضا د حکمت امر کول دي ادنی ته دپاره دأعلی ، لهذا آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ أعلی او ملائک ادنی شو. او قائل بالفصل نشته چې آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ اعلی شو ؛ نو ټول انبیاء اعلی شو د ملائکو نه.

---

(۱).. هغه درې مذاهب دا دي: ۱ـ **تفضيل الملائكة على البشر مطلقًا**. دا مذهب د معتزلو ، فلاسفو ، بعض أشاعرو ، او ابن حزم ظاهري دے او بعض صوفیه د اهل السنة والجماعه هم دیته میلان کړے.

۲ـ **تفضيل الأنبياء و صالح البشر على الملائكة**. دا مذهب د جمهورِ اهل السنة و الجماعه دے او د اکثر اشاعرو هم دا رائی ده.

۳ـ قول د توقف دے ؛ څکه ادله پکښې متعارض دي. البته دا داسې مسئله ده چې ډیر زیات اختلافات پکښې شوی دي او جانبینو د استدلالات انبارونه لګولي دي او په هغې ردونه او د رد جوابونه خلقو کړي دي حتی چې خلقو پکښې افراط تفریط کړے دے بعض وائي: «**مِنَّا الْأَنْبِيَاءُ وَ مِنَّا الْأَوْلِيَاءُ وَ الشُّهَدَاءُ**» بعض پدی خبره رد کړے دے چې ولې ملائک داسې نه شي وبلې «**أَلَيْسَ مِنكُمْ فِرْعَوْنُ وَ هَامَانُ وَ قَارُوْنُ وَ أَبُوْجَهْلٍ وغَيْرُهُمْ وَ أَلَيْسَ مِنكُمْ مَنِ ادَّعَى الرُّبُوْبِيَّةَ**» البته محققین د اهل العلم وائي چې دا مسئله دومره اهمه نده چې پدیکښې دي دومره نزاع وشي چې جدال او منافرت ته مفضی شي ، امام بیهقي رحمه الله علیه فرمائي: «**و الأَمْرُ فيه سَهْلٌ وليس فيه من الفائدة إلّا معرفةُ الشَّيْءِ على ما هُوَ بِهٖ**» ﴿شعب الايمان: ۱/۱۸۲﴾ او امام طحاوي رحمه الله علیه فرمائي: «**و كُنْتُ تَرَدَّدْتُ فى الكلام على هٰذه المسْئَلة لِقِلَّةِ ثَمَرَتِهَا وَ أَنَّها قريب مِمَّا لايعنى و مِنْ حُسْنِ كلام المرء تركه ما لا يَعْنِيْه**» ﴿شرح الطحاوية: ۲۷۸﴾ بیا مخکښې وائي: «**و حاصل الكَلَام أنَّ هٰذه المسْئلة مِنْ فضُول المسَائل و لِهٰذا لم يتعرَّض لَهَا كثيرٌ من أهل الأُصُوْلِ**» ﴿شرح الطحاوية: ۲۸۸﴾ او حقیقت هم داسې دے ؛ څکه چې نه خو پدی مسئله پورې یو اصل د اصول العقائد موقوف دے او نه پورې یو لوئ مقصد د امورِ دینیه متعلق دے ، او نه پدیکښې متقدمینو څه دلچسپي اغستې ده بلکه دا مسئله متأخرین کرمه کړې ده او پدیکښې ئې بحث مباحثے ، مناظرے او مجادلے کړې دي. والله اعلم

قوله: الثاني أن كل واحد: دويم دليل هم تعلق د كتاب الله سره ساتي. هغه دا چې په سورة البقره كښې د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ واقعه بيان شوى ده په هغې كښې فرمائي: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} ﴿البقرة: ٣١﴾ د دى آيت كريمه نه هر يو اهل لسان دا معلوموى چې مقصود د دى تعليم تعلم نه بيان د تفضيل او فوقيت د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ دے په ملائكو باندى او بيان د دى دے چې آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ د علم په اعتبار سره د ملائكو نه اعلى دے او دا چې هم دے مستحق د تعظيم او تكريم دے، او دا مفسرين هم ذكر كړى دى چې كله الله تعالى د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ د پيدايش فيصله اوكړه؛ نو ملائكو او ويل: چې دا خو د الله تعالى خوښه ده چې څه پيدا كوى خو دومره ده چې زمونږه نه به أكرم، أفضل او أعلم مخلوق پيدا نه شي بلكه اكرم، أفضل او أعلم به خامخا مونږه يو، پس الله تعالى دويته اوخودله چې آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ ستاسو نه ډير افضل دے او په علم كښې ستاسو نه اعلى دے، او هم دے لايق د تعظيم او تكريم دے. (١)

قوله: الثالث قوله تعالى: دا دليل د آخرى دواړو دعوو سره تعلق لرى، هغه دا چې پدى آيت كريمه كښې د آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ او نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ چې من رسل البشر دى غوره والے د تمام عالم نه ثابت دے او په تمام عالم كښې ملائك او رسل الملائكه هم داخل دى. دويم دا چې په آيت كښې د آل ابراهيم او آل عمران چې عامة البشر پكښې هم شته غوره والے ثابت دے په عالَم باندى، او ملائكه من جملة العالم دى لهذا آل ابراهيم او آل عمران د ملائكو نه افضل شو.

قوله: و قد خص من ذلك: دفع د اعتراض ده، چې كله په ضمن د آل ابراهيم او آل عمران كښې عامة البشر افضل شو د عالَم نه او بل طرف ته ملائك هم من جملة العالم دى؛ نو په ملائكو كښې خو رسل الملائكه هم داخل دى؛ نو عامة البشر د رسل الملائكه نه هم افضل شو او دا خو د دويمے دعوى نه خلاف ده؟ شارح رحمه الله په مذكوره عبارت سره د دى اعتراض نه جواب اوكړو چې رسل الملائكه د دينه په اجماع د امت سره خاصل كړے شوى دى، البته آيت كريمه د رسل الملائكه نه په علاوه ملائكو كښې معمول بها دے.

قوله: و لا خفاء في أن هذه: دفع د بل اعتراض ده: چې كله رسل الملائكه د آيت نه خاص؛ نو دا آيت عام مخصوص عنه البعض شو، او عام مخصوص عنه البعض إفاده د ظن كوى، بل طرفته دا مسئله د عقيدى سره تعلق ساتي او په عقائدُ كښې ظنيات نه چليږى بلكه د دى ثبوت په قطعياتُ او يقينياتُ باندى كيږى؟ **جواب:** عقائد دوه قسمه دى: ١ـ هغه چې په هغې كښې مطلوب يقين وى دا قسمه عقائد په ظنياتُ نه ثابتيږى بلكه قطعي دليل غواړى. ٢ـ هغه چې په هغې كښې مطلوب ظن وى دا قسمه عقائد په ظنياتُ هم ثابتيږى دليل قطعي ته پكښې هيڅ قسم ضرورت نه وى، چونكه په «مسئلة التفاضل» كښې مطلوب ظن دے؛ ځكه دا دومره أهمه مسئله نده لهذا پديكښې ظن كافي كيږى.

---

(١)... لكه علامه بغوى رحمه الله المتوفى ٥١٠ هـ په خپل تفسير معالم التنزيل كښې فرمائي: وَذَلِكَ أَنَّ الْمَلَائِكَةَ قَالُوا: لَمَّا قَالَ اللهُ تَعَالَى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} لِيَخْلُقْ رَبُّنَا مَا شَاءَ فَلَنْ يَخْلُقَ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيْهِ مِنَّا وَإِنْ كَانَ فَنَحْنُ أَعْلَمُ مِنْهُ لِأَنَّا خُلِقْنَا قَبْلَهُ وَرَأَيْنَا مَا لَمْ يَرَهُ. فَأَظْهَرَ اللهُ تَعَالَى فَضْلَهُ عَلَيْهِمْ بِالْعِلْمِ وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ أَفْضَلُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. ﴿تفسير البغوى: ١/ ٨٠﴾

قوله: الرابع أن الانسان قد يحصل: دا خلورم دليل د اهل السنة والجماعه عقلي دليل دے: چې انسان د ملائکو ځکه افضل دے چې انسانان هم کمالات حاصلوی او ملائک هم ، خو انسان کمالات حاصلوی سره د موانع نه او ملائک کمالات حاصلوی بغير د موانعُ نه ، او كسب الكمال مع الموانع يقينًا چې أعلى أفضل دے ؛ نو صاحب د دغه کمال به هم افضل وی ، او پدی هر ذی عقل پوهه دے ، مثلا: يو بينا انسان د خپل نظر حفاظت کوی او غلط ئې نه استعمالوی دا د ده کمال کنړلے شی خلق وائی دا ډیر خه انسان دے ، خو د نابينا دپاره دا د کمال صفت نه شی گرځیدے او نه ئې څوک پری ستاینه کوی ؛ ځکه هغه غلط نظر استعمالولے نه شی.

وَذَهَبَ الْمُعْتَزِلَةُ وَ الْفَلَاسِفَةُ وَ بَعْضُ الْاَشَاعِرَةِ اِلٰى تَفْضِيْلِ الْمَلَائِكَةِ ، وَتَمَسَّكُوْا بِوُجُوْهٍ: اَلْاَوَّلُ اَنَّ الْمَلَائِكَةَ اَرْوَاحٌ مُجَرَّدَةٌ كَامِلَةٌ بِالْعَقْلِ مُبَرَّءَةٌ عَنْ مَبَادِي الشُّرُوْرِ وَ الْاٰفَاتِ كَالشَّهْوَةِ وَ الْغَضَبِ وَعَنْ ظُلُمَاتِ الْهَيُوْلٰى وَالصُّوْرَةِ قَوِيَّةٌ عَلَى الْاَفْعَالِ الْعَجِيْبَةِ عَالِمَةٌ بِالْكَوَائِنِ مَاضِيْهَا وَ اٰتِيْهَا مِنْ غَيْرِ غَلَطٍ. وَ الْجَوَابُ اَنَّ مَبْنٰى ذٰلِكَ عَلَى الْاُصُوْلِ الْفَلْسَفِيَّةِ دُوْنَ الْاِسْلَامِيَّةِ. اَلثَّانِيْ اَنَّ الْاَنْبِيَاءَ مَعَ كَوْنِهِمْ اَفْضَلَ الْبَشَرِ يَتَعَلَّمُوْنَ وَ يَسْتَفِيْدُوْنَ مِنْهُمْ بِدَلِيْلِ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى ، وَ قَوْلِهٖ تَعَالٰى: نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ ، وَ لَاشَكَّ اَنَّ الْمُعَلِّمَ اَفْضَلُ مِنَ الْمُتَعَلِّمِ. وَ الْجَوَابُ اَنَّ التَّعْلِيْمَ مِنَ اللهِ تَعَالٰى وَالْمَلَائِكَةُ اِنَّمَا هُمُ الْمُبَلِّغُوْنَ. اَلثَّالِثُ اَنَّهٗ قَدِ اطَّرَدَ فِي الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ تَقْدِيْمُ ذِكْرِهِمْ عَلٰى ذِكْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَمَا ذٰلِكَ اِلَّا لِتَقَدُّمِهِمْ فِي الشَّرَفِ وَالرُّتْبَةِ. وَ الْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِتَقَدُّمِهِمْ فِي الْوُجُوْدِ ، اَوْ لِاَنَّ وُجُوْدَهُمْ اَخْفٰى فَالْاِيْمَانُ بِهِمْ اَقْوٰى وَبِالتَّقْدِيْمِ اَوْلٰى. اَلرَّابِعُ قَوْلُهٗ تَعَالٰى: لَنْ يَّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِّلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ ، فَاِنَّ اَهْلَ اللِّسَانِ يَفْهَمُوْنَ مِنْ ذٰلِكَ اَفْضَلِيَّةَ الْمَلَائِكَةِ مِنْ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذِ الْقِيَاسُ فِيْ مِثْلِهِ التَّرَقِّيْ مِنَ الْاَدْنٰى اِلَى الْاَعْلٰى يُقَالُ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ هٰذَا الْاَمْرِ الْوَزِيْرُ وَ لَا السُّلْطَانُ وَ لَا يُقَالُ السُّلْطَانُ وَ لَا الْوَزِيْرُ ثُمَّ لَا قَائِلَ بِالْفَضْلِ بَيْنَ عِيْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَغَيْرِهٖ مِنَ الْاَنْبِيَاءِ ، وَ الْجَوَابُ اَنَّ النَّصَارٰى اِسْتَعْظَمُوا الْمَسِيْحَ بِحَيْثُ يَتَرَفَّعُ مِنْ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا مِّنْ عِبَادِ اللهِ تَعَالٰى بَلْ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ اِبْنًا لَّهٗ لِاَنَّهٗ مُجَرَّدٌ لَا اَبَ لَهٗ وَكَانَ يُبْرِئُ الْاَكْمَهَ وَ الْاَبْرَصَ وَيُحْيِ الْمَوْتٰى بِخِلَافِ سَائِرِ عِبَادِ اللهِ تَعَالٰى مِنْ بَنِيْ اٰدَمَ ، فَرُدَّ عَلَيْهِمْ بِاَنَّهٗ لَا يَسْتَنْكِفُ مِنْ ذٰلِكَ الْمَسِيْحُ وَ لَا مَنْ هُوَ اَعْلٰى مِنْهُ فِيْ هٰذَا الْمَعْنٰى وَهُمُ الْمَلَائِكَةُ الَّذِيْنَ لَا اَبَ لَهُمْ وَلَا اُمَّ وَ يَقْدِرُوْنَ بِاِذْنِ اللهِ تَعَالٰى عَلٰى اَفْعَالٍ اَقْوٰى وَاَعْجَبَ مِنْ اِبْرَاءِ الْاَكْمَهِ وَ الْاَبْرَصِ وَاِحْيَاءِ الْمَوْتٰى فَالتَّرَقِّيْ وَ الْعُلُوُّ اِنَّمَا هُوَ فِيْ اَمْرِ التَّجَرُّدِ وَ اِظْهَارِ الْاٰثَارِ الْقَوِيَّةِ لَا فِيْ مُطْلَقِ الْكَمَالِ وَ الشَّرَفِ فَلَا دَلَالَةَ عَلٰى اَفْضَلِيَّةِ الْمَلَائِكَةِ ، وَاللهُ سُبْحَانَهٗ وَ تَعَالٰى اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَ اِلَيْهِ الْمَرْجِعُ وَالْمَاٰبُ. ترجمه: او تګ کړے دے معتزلو او فلاسفو او بعض اشاعرو تفضيل د ملائکو ته ، او دليل نيولے دے دوی په خو وجوه سره ، اول «دليل» دا دے چې ملائک ارواح مجرده دی ، په عقل کښې کامل دی ، پاکې دی د اسبابُ د شرونو او آفتونو نه لکه شهوت او غضب شو ، او پاکې دی د تيرُو د هيولی او صورت نه ، طاقت لرونکی دی په ناشنا کارونو باندی ، پوهه دی په واقعاتُ تيرشوو او راتلونکو باندی بغير د څه غلطيا نه. او جواب دا دے چې بيشکه بِنَا د دی دليل په اصول فلسفيه باندی ده نه په اسلاميه. دويم «دليل» دا چې انبيآء کرام سره د دينه چې افضل د انسانانو دی تعليم او إستفاده حاصلوی د دوينه په دليل د وينا د الله تعالى: «خودنه کړی ده ته سخت طاقت واله» او دا وينا د الله تعالى «نازل کړے دے په ده باندی قرآن روح الامين» او شک نشته پديکښې چې معلم افضل وی د متعلم نه ، او جواب دا دے چې تعليم د طرفه د الله تعالى نه دے او ملائک صرف رسونکی دی. دریم «دليل» دا چې بيشکه ډير زيات راغلی دی په کتاب الله او سنت رسول کښې تقديم د ذکر د ملائکو په ذکر د انبيآء کرام باندی ، او دا ندے مګر د وجه د مخکښې والی د دوينه په شرافت او مرتبه کښې. او جواب دا دے چې دا د وجه د تقدُّم د دوينه په وجود کښې ، او يا پدی وجه چې وجود د ملائکو ډير پټ دے

پس ایمان لرل په دوی باندی ډیر قوی دی او په مخکښې والی سره اولی دی. څلورم «دلیل» وینا د الله تعالی ده: « هیرګز انکار نه کوی مسیح (عیسیٰ عَلَیْهِ السَّلَام) دا چې شی بنده د الله تعالی او نه مقرّبے فرشتے ، بیشکه اهل لسان د دینه معلوموی أفضلیت د ملائکو په عیسیٰ عَلَیْهِ السَّلَام باندی ؛ ځکه چې قیاس په مثل د داسی کلام کښې ترقی وی د ادنی نه اعلیٰ ته ، ویلے کیږی «انکار نه کوی د دی کار نه وزیر او نه سلطان او داسی نه شی ویلے چې سلطان او نه وزیر» بیا نشته وینا کونکے په جدائی «فرق» په مینځ د عیسیٰ عَلَیْهِ السَّلَام او د ده نه علاوه په نورو انبیآء کښې. او جواب دا دے چې بیشکه نصاراؤ لوئ ګنړلے وو عیسیٰ عَلَیْهِ السَّلَام لره په داسی شان سره چې «د دوی په زعم» پورته دے د دینه چې شی بنده د بندګانو د الله تعالی نه بلکه مناسب ده چې شی ځوے د الله تعالی ؛ ځکه چې دے مجرد دے پلار ئی نشته ، او وو دے چې روغول به ئی مورزادی ړوند او برګی مرض واله او ژوندی کول به ئی مړی ، په خلاف د عامو بندګانو د الله تعالی د بنو آدم نه ، پس رد اوکړو الله تعالی په دوی باندی پدی چې انکار نه کوی د عبادت د الله تعالی مسیح عَلَیْهِ السَّلَام او نه هغه څوک چې اوچت دی د ده نه پدی معنی کښې چې هغه ملائک هغه دی چې نه د دوی پلار شته او نه مور ، او قدرت لرونکی دی د الله تعالی په حکم سره په ډیر قوی کارونو او په ډیر ناشنا د جوړولو د مورزادی ړوند او برګی مرض نه او د راژوندی کولو د مړو نه ، پس ترقی او اوچت والے یقینًا چې په امر د تجرد کښې دے او په اظهار د آثار قویه کښې دے نه په مطلقِ کمال او شرف کښې ، لهذا نشته دے «په آیت کښې» څه دلالت په افضیلت د ملائکو باندی ، او الله سبحانه و تعالی ډیر پوهه دے په حق ته رسیدلو باندی او هم دغه الله تعالی مرجع او ځائے د واپسئ دے.

تَشْرِیْح: قوله: و ذهبت المعتزلة: ۳۔ مخالفین د ماتن رحمۃ اللہ علیہ د اولنئ او آخری دعوی دری ډلے دی. معتزله ، فلاسفه ، او د اهل السنة والجماعة نه ورسره بعض اشاعره ملګری شوی دی ، شارح رحمۃ اللہ علیہ د دوی دعوی ذکر کړی ده.

قوله: و تمسکوا بوجوه: ۴۔ د دوی هم څلور دلائل دی چې شارح رحمۃ اللہ علیہ تفصیلا ذکر کړی دی. او د هر یو دلیل په جنب کښې ئی د هغی نه جواب کړے دے.

قوله الاول ان الملائكة: اول دلیل د دوی عقلی دلیل دے چې د دوی په اصول باندی بنا دے.

قوله: و الجواب ان مبنی هذا: دا د اول دلیل نه جواب دے چې دا استدلال ستاسو په کومو اصول فلسفیه باندی بنا دے دغه اصول موږ نه منو ؛ نو په هغی بنا دلیل به څه اومنو ، خلق وائی: «څه ئی نرخ نه منم او ته وائی درانه ئی تله»

قوله: الثانی أن الانبیآء: د دویم حاصل دا دے چې ملائک استاذان دی او انبیآء کرام ئی شاګردان دی او د استاذ مرتبه (اګر چې ناقابله وی) د شاګرد نه (اګر چې قابل وی» اوچته ده. شارح رحمۃ اللہ علیہ جواب کړے دے چې دا چا ویلی دی چې ملائک د انبیآء کرامُ استاذان دی ، بلکه استاذ الله تعالی دے او ملائک مبلغین ، سفیران او خادمان وو د دوارو په مینځ کښې ، لهذا د خادم مرتبه د مخدوم نه ښکته وی.

قوله: الثالث انه قد اطرد: د دریم دلیل حاصل دا دے چې په قرآن او سنت باندی نظر واچولے شی ؛ نو د ملائکو ذکر اکثر په انبیآء باندی مقدم وی ، مثلا: ﴿كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ ﴿البقرة: ۲۸۵﴾ او بل فرمائی: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ ﴿النساء: ۱۳۶﴾ او په حدیثِ جبرئیل کښې دی: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ ، قَالَ : أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ ، وَمَلَائِكَتِهِ ، وَكُتُبِهِ ، وَرُسُلِهِ ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ «الحدیث» ﴿صحیح مسلم: ۱/ ۲۹﴾ دا ټول دلائل د دی دی چې دا تقدم د وجه د تقدم شرفی او رتبی په وجه دے.

قوله: و الجواب ان ذلک لتقدمهم: د دی استدلال نه دری جوابه دی شارح رحمۃ اللہ علیہ دوه کړی دی. ۱۔ چې په نصوصُ کښې تقدم د ملائکو د تقدم شرفی او رتبي په وجه ندے شوے بلکه علت د دی دپاره تقدم فی الجود دے یعنی ملائک په وجود کښې د انسانانو او انبیآء کرام نه مخکښې دی ؛ نو په ذکر کښې ئی هم مقدم کړے. ۲۔ پدی وجه چې چونکه ملائک مخفی دی په نظر باندی نه راځی ؛ نو په دوی باندی ایمان لرل ډیر قوی دی د ایمان بالانبیآء نه ؛ ځکه چې انبیآء کرام په سترګو لیدل کیدل ، د خلقو سره ئی خبرے اترے کیدلے نو د دوی به وجود باندی هسی هم یقین راتلو خو ملائک داسی ندی. او ۳۔ جواب دا دے چې چونکه ایمان بالملائکه موقوف علیه د ایمان بالرسل دے ؛ ځکه چې نبي په وحی باندی نبي جوړیږی ، او وحی خو ملائک راوړی پدی وجه ئی ملائک په ذکر کښې مقدم کړی دی.

قوله: الرابع قوله تعالی لن یستنکف: څلورم استدلال د فریق مخالف د سورة النسآء د شپږمے سپارے دا آیت دے: ﴿لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ ﴿النسآء: ۱۷۲﴾ د دی آیت د اسلوب نه دوی استدلال داسی پیش کوی چې د دینه معلومیږی چې ملائک د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه افضل دی ؛ ځکه په داسی موقع چې د دی نوعیت خبره څوک کوی ؛ نو په هغی کښې ترقی کوی د ادنی نه اعلی ته ، شارح رحمۃ اللہ علیہ د هغی دپاره مثال پیش کړے دے د وزیر او سلطان ، او زمونږه د اصطلاح موافق ئی واضح مثال داسی دے چې په یوه مدرسه کښې عمومی قانون وضع شی ، او بیا د هغی حکم جاری شی چې «خبر دار دا داسی قانون دے چې هیڅ یو طالب العلم به هم د دی خلاف نه کوی او طالب العلم لا څه د دینه به استاذ هم خلاف نه کوی» خو داسی نه شی ویلے چې «د دی قانون نه به هیڅ یو استاذ هم خلاف نه کوی او استاذ څه چې طالب العلم به ترینه هم خلاف نه کوی» ځکه داسی کلام بیا تمسخر جوړیږی.

قوله: ثم لا قائل بالفصل: دفع د اعتراض ده ، ستاسو استدلال د دی آیت کریمه نه تام ندے ؛ ځکه ستاسو دعوی عامه ده چې ملائک د ټول انسانیت نه غوره دی او دلیل مو خاص دے پدی آیت کښې فضیلت د ملائکو صرف په عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ثابت شو ، او خاص دلیل عامه دعوی نه ثابتیږی ؟
جواب: کله چې په آیت کښې د ملائکو فضیلت په عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ باندی ثابت شو ؛ نو قائل بالفصل بین عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و غیرهم نشته ، یعنی د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د نور انسانیت سره څه فرق نشته خو چې په عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ فضیلت ثابت شو داسی ده لکه په ټول انسانیت بشمول انبیآء کرام فضیلت ثابت شو لهذا دعوی او دلیل دواړه عام شو.

قوله: و الجواب ان النصاری: د جواب حاصل دا دے چې د آیت کریمه په اسلوب کښې یقینًا چې ترقی ده د انی نه اعلی ته ، خو دا ترقی په کمال او شرف کښې نده بلکه دا ترقی په تجرد او په اظهار د اثار قویه کښې ده پدی شان چې د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ متبعین چې نصاری ورته وائی د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د تعظیم به دومره حد کښې قائل وو چې دے ئی د بندګانو د فهرست نه خارج کړے وو او زعم ئی دا کړے وو چې دا ابن الله تعالی «العیاذ بالله» دلیل ئی ورلره دا ویلو چې یو خو عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مجرد عن الاب دے ، دویم دا چې داسی عجائب ترینه صادریږی چې عام انسانان هغه نه شی کولے ، مثلا: د مورزادی ړوند او برګی لاعلاجه مریض روغول ، مړی ژوندی کول ، خبرداری ورکول خلقو ته پدی چې څه ئی خوړلی وی او څه ئی ذخیره کړی وی و غیره ، الله تعالی پری رد اوکړو چې نه خو د دی امورُ

په وجه عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ د الله تعالی د عبدیت نه انکار کوی او نه د دی امورُ په بنیاد د عبدیت نه وُځی ؛ ځکه چې د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ نه پدی امورُ کښې اعلی ملائک دی چې نه ئې مور شته او نه ئې پلار شته ، او دا د تجرد انتهاء ده ، او داسی عجیبه کارونه کوی چې د عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ دغه کارونه د هغی مخی ته هیڅ هم ندی مثلا: په یو وَزَرْ باندی خو کلی او چتول او اَلته کول ، په یوه چغه قوی خلق مړه کول وغیره ، خو دغه ملائک د الله تعالی د عبدیت نه انکار نه کوی ؛ نو عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به ئې څه اوکړی ، لهذا د آیت کریمه نه د افضلیت د ملائکو استدلال نیول صحیح نه دی.

وَ صَلَّى اللهُ تَعَالىٰ عَلىٰ خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِهِ وَ صَحْبِهِ اَجْمَعِيْنَ.

تمت الحمد لله رب العالمين

١٧ شعبان العظم ١٤٤٢ موافق ٣٠ مارص ٢٠٢١ يوم الثلثاء